SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latin

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pias,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA.

TOMO V



MADRID

NICOLÁS MOYA, EDITOR

LIBRERÍA | IMPRENTA

Carretas, 8 | Garcilaso, 6

1883

PERMISO DEL EMMO. SEÑOR CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO.

Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de Toledo. — Su Emma. Rvma. el Cardenal Arzobispo, mi señor, ha tenido á bien decretar con esta fecha lo siguiente :

« Por cuanto de Nuestra órden ha sido examinado detenidamente el tomo quinto de la *Suma de Santo Tomás de Aquino*, traducida al castellano por D. Hilario Abad de Aparicio, y no habiendo en dicho volumen, segun la censura, cosa alguna contraria á la fe católica, dogmática y moral, damos nuestra licencia para su impresion y publicacion. »

Lo que traslado á V. para su conocimiento y fines consiguientes.

Dios guarde á V. muchos años. Toledo 10 de Setiembre de 1883.

NICETO GOMEZ DE BALUGERA
PRO-SECRETARIO.

Sr. D. Hilario Abad de Aparicio.

ADVERTENCIA

Al terminar la traduccion al castellano de la obra que mereció la señalada honra de estar junto á los libros Sagrados en el Santo Concilio de Trento como para servir de consulta y decision en muchos de los puntos teológicos que en él se definieron, no podemos menos de hacer una ligera reseña de las dificultades y obstáculos que hemos tenido que vencer durante la publicacion de la Suma Teológica del Dr. Angélico.

En primer lugar, fué nuestro ánimo hacer una traduccion, no tan literal como la que hemos publicado, creyendo que podríamos facilmente, conservando la idea del Santo Autor, dar una forma á la version que la hiciera más atractiva y acomodada al carácter de nuestro idioma. Desistimos de este deseo por consejos de personas entendidas, las que nos hicieron ver la conveniencia de conservar la forma y estilo escolástico de la obra, así como la precision y tecnicismo de sus términos y frases, prefiriendo más bien que se nos tache de demasiado literales en la traduccion, que de poco fieles en ella. Este inconveniente quedó á salvo con las eruditas y bien escogidas notas puestas á la traduccion, y que son debidas á los PP. Escolapios Pompilio Diaz y Manuel Mendia, y á los Sres. Presbíteros D. Manuel Chacon Guzquez, D. Francisco Gonzalez, D. Manuel Llander y D. Diego García.

El no haberse terminado la publicacion tan pronto como hubieramos deseado, reconoce por causa enfermedades y muerte de algunos de los señores que han tomado parte en ella. El primero que falleció fué D. Francisco Gonzalez, uno de los censores nombrados por S. E. R. el señor Cardenal Arzobispo de Toledo. Poco tiempo despues el R. P. Mendía cayó gravemente enfermo, no pudiendo á causa de este accidente continuar ocupándose en la revision y anotacion de que se hallaba encargado exclusivamente, por no haber podido ayudarle el R. P. Pompilio, quien sólo anotó una parte del tomo primero, segun manifestamos en las advertencias insertas en el mismo; habiendo continuado estos trabajos, primeramente el Sr. Chacon y despues los Sres. Llander y García. La enfermedad que aquejaba al R. P. Mendía, despues de largos y contínuos sufrimientos, le condujo al sepulcro en el mes de Agosto próximo pasado.

Tambien deploramos la muerte de uno de los editores, el Sr. Plaza, ocurrida en el año pasado de 1882, así como la de un escribiente; de manera que tales acontecimientos han sido causa del retraso en la publicacion, y de que esta no aparezca con aquella unidad en la parte de revision y anotacion, que hubiera tenido á no haber ocurrido los hechos mencionados. A pesar de todo, no podemos menos de manifestar nuestro sincero agradecimiento á los señores que han tomado parte en estas tareas, tan bien desempeñadas por ellos, y que noble y espontaneamente se han prestado á continuar los trabajos de que se hallaba encargado el R. P. Mendía, así como al R. P. Ramon Martinez Vigil, Procurador general de los RR. Dominicos en Madrid, á cuya amabilidad debemos la notable introduccion que escribió para esta obra.

Y por último declaramos, que cualquiera equivocacion de frase ó de concepto en que hayamos incurrido, ó que se haya escapado en el exámen y revision de esta traduccion, que altere el verdadero y genuino sentido del original, la damos por rectificada, y nos sometemos en esto y en todo lo demas al juicio y decision de la única maestra que reconocemos, y que es nuestra santa madre la Iglesia Católica Apostólica Romana, á la cual tambien sometemos ahora y siempre nuestro humilde trabajo, deseando que este primer ensayo sirva de estímulo para que otras personas más versadas y entendidas en la ciencia divina, cual es la Sagrada Teología, reina de todas las ciencias, como la llama el clásico Cervantes, continúen los trabajos sobre una obra, que merece ser conocida de todos

los que se dedican á esta clase de estudios y por los filósofos modernos, y en la que se encontrará demostrada la armonía que existe entre la fe y la razon, pues si bien la última es inferior á la primera, esta no es contraria á la segunda, sino más bien su guía y su luz, puesto que siendo la fe un don de Dios, y la razon obra del mismo Dios, no cabe contradiccion entre dos obras divinas destinadas para el bien y la felicidad de la criatura racional, hecha á imagen y semejanza del mismo. Esto se demuestra de una manera evidente en la Suma Teológica del Angel de las escuelas, pues abundan en ella los argumentos de razon para probar las tésis que se propone, sin prescindir de la autoridad divina de los libros santos y la palabra revelada de Dios, que es la fe que tenemos en él por ser la verdad infalible que ni puede engañarse ni engañarnos. Es la obra del Santo Doctor una verdadera cadena de proposiciones tan íntimamente enlazadas, que es preciso, admitida una, admitirlas todas, ó negada una, negar asimismo las demas. — Encomendamos la traduccion á la benevolencia de los lectores, y rogamos á Dios produzca los frutos y resultados que le pedimos para el bien y felicidad de todos los que la lean con puro y recto espíritu, seguros de que en esta obra hallarán la verdad para el entendimiento y el verdadero afecto para mover su corazon hácia Dios, que es bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos.

Madrid, Setiembre 1883.

H. ABAD.

SUPLEMENTO DE LA TERCERA PARTE

DE LA

SUMA TEOLÓGICA

DEL

DIVINO SANTO TOMÁS DE AQUINO (1)

CUESTION PRIMERA.

De las partes de la penitencia en especial y primeramente de la contricion.

Vamos á tratar de cada una de las partes de la penitencia; y en primer lugar de la contricion; en segundo, de la confesion; y en tercero, de la satisfaccion.

Sobre la contricion hay que tener en cuenta cinco cosas: 1.ª Qué es? 2.ª Cual debe ser su objeto 3.ª Cuánta debe ser? 4.ª Duracion de la misma. 5.ª Su efecto. Acerca de la 1.ª se ofrecen tres puntos: 1.º Se define convenientemente? 2.º La contricion es acto de virtud? 3.º La atricion puede hacerse contricion?

ARTICULO I. — **¿La contricion es el dolor concebido por los pecados con propósito de confesar y satisfacer?** (2)

1.º Parece que la contricion no es «el » dolor concebido por los pecados con el » propósito de confesar y satisfacer», como algunos la definen, porque, como dice San Agustin (De civ. Dei. l. 14, c. 6), « el dolor es de las cosas que suce- » den no queriéndolas nosotros ». Es así que los pecados no tienen este carácter; luego la contricion no es un dolor *por los pecados*.

2.º La contricion nos es dada por Dios; y lo que se da, no es tomado. Luego la contricion no es dolor asumido.

3.º La satisfaccion y la confesion son

(1) En la *Introduccion* de esta obra queda dicho lo que dió márgen á este Suplemento. Escrito habia el Santo Doctor las noventa cuestiones de la 3.ª parte de la Suma, cuando, impedido por su temprana muerte, fué preciso dejar incompleta tan interesantísima parte de su obra. Para llenar este vacío, pensóse en la misma doctrina del Santo y en efecto, con lo que dijo en la esposicion del libro de las *Sentencias*, se completó la 3.ª parte de la Suma, en forma y con nombre de Suplemento. (*Nota de D. Diego Isidoro y García, presbítero,* al cual pertenecen todas las de este Suplemento.)

(2) En este artículo quedan impugnados los errores de Wiclef, Pedro de Osma y Lutero acordes en negar la confesion por bastar, segun ellos, para la remision de los pecados, la contricion, del modo que ellos la entendian. Los concilios de Constanza y Trento se encargaron de condenar las doctrinas del hereje ingles y las del patriarca del protestantismo. En cuanto al doctor español dirémos que el papa Sixto IV sometió al exámen de su doctrina á D. Pedro Carrillo, arzobispo de Toledo. Este prelado juntó en Alcalá cincuenta y dos teólogos y canonistas para cumplir su cometido y allí compareció ademas el mismo Pedro de Osma para vindicarse. Vano empeño. El cardenal Carrillo, siguiendo el dictámen unánime de la Junta y en virtud de la autoridad apostólica de que se hallaba investido, condenó los siete principales errores que se le inculparon. Con él murieron igualmente sus errores; pues es timbre de nuestra patria la repulsion con que siempre fué mirada la herejía, hasta el punto de que, y sin citar otros hechos, veamos en el presente caso á la universidad de Salamanca quemando la misma cátedra en que se sentó Osma, como profesor de prima de teologia que desde ella esplicara. (Véase á D. Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica*, t. II, página 452).

los que se dedican á esta clase de estudios y por los filósofos modernos, y en la que se encontrará demostrada la armonía que existe entre la fe y la razon, pues si bien la última es inferior á la primera, esta no es contraria á la segunda, sino más bien su guía y su luz, puesto que siendo la fe un don de Dios, y la razon obra del mismo Dios, no cabe contradicion entre dos obras divinas destinadas para el bien y la felicidad de la criatura racional, hecha á imagen y semejanza del mismo. Esto se demuestra de una manera evidente en la Suma Teológica del Angel de las escuelas, pues abundan en ella los argumentos de razon para probar las tésis que se propone, sin prescindir de la autoridad divina de los libros santos y la palabra revelada de Dios, que es la fe que tenemos en él por ser la verdad infalible que ni puede engañarse ni engañarnos. Es la obra del Santo Doctor una verdadera cadena de proposiciones tan íntimamente enlazadas, que es preciso, admitida una, admitirlas todas, ó negada una, negar asimismo las demas.—Encomendamos la traduccion á la benevolencia de los lectores, y rogamos á Dios produzca los frutos y resultados que le pedimos para el bien y felicidad de todos los que la lean con puro y recto espíritu, seguros de que en esta obra hallarán la verdad para el entendimiento y el verdadero afecto para mover su corazon hácia Dios, que es bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos.

Madrid, Setiembre 1883.

H. ABAD.

SUPLEMENTO DE LA TERCERA PARTE

DE LA

SUMA TEOLÓGICA

DEL

DIVINO SANTO TOMÁS DE AQUINO (1)

CUESTION PRIMERA.

De las partes de la penitencia en especial y primeramente de la contricion.

Vamos á tratar de cada una de las partes de la penitencia; y en primer lugar de la contricion; en segundo, de la confesion; y en tercero, de la satisfaccion.

Sobre la contricion hay que tener en cuenta cinco cosas: 1.ª Qué es? 2.ª Cual debe ser su objeto 3.ª Cuánta debe ser? 4.ª Duracion de la misma. 5.ª Su efecto. Acerca de la 1.ª se ofrecen tres puntos: 1.º Se define convenientemente? 2.º La contricion es acto de virtud? 3.º La atricion puede hacerse contricion?

ARTICULO I. — **¿La contricion es el dolor concebido por los pecados con propósito de confesar y satisfacer?** (2)

1.º Parece que la contricion no es «el » dolor concebido por los pecados con el » propósito de confesar y satisfacer», como algunos la definen, porque, como dice San Agustin (De civ. Dei. l. 14, c. 6), «el dolor es de las cosas que suce- » den no queriéndolas nosotros». Es así que los pecados no tienen este carácter; luego la contricion no es un dolor *por los pecados.*

2.º La contricion nos es dada por Dios; y lo que se da, no es tomado. Luego la contricion no es dolor asumido.

3.º La satisfaccion y la confesion son

(1) En la *Introduccion* de esta obra queda dicho lo que dió márgen á este Suplemento. Escrito habia el Santo Doctor las noventa cuestiones de la 3.ª parte de la Suma, cuando, impedido por su temprana muerte, fué preciso dejar incompleta tan interesantísima parte de su obra. Para llenar este vacío, pensóse en la misma doctrina del Santo y en efecto, con lo que dijo en la esposicion del libro de las *Sentencias*, se completó la 3.ª parte de la Suma, en forma y con nombre de Suplemento. (*Nota de D. Diego Isidoro y Garcia, presbítero,* al cual pertenecen todas las de este Suplemento.)

(2) En este artículo quedan impugnados los errores de Wiclef, Pedro de Osma y Lutero acordes en negar la confesion por bastar, segun ellos, para la remision de los pecados, la contricion, del modo que ellos la entendian. Los concilios de Constanza y Trento se encargaron de condenar las doctrinas del hereje ingles y las del patriarca del protestantismo. En cuanto al doctor español dirémos que el papa Sixto IV sometió al exámen de su doctrina á D. Pedro Carrillo, arzobispo de Toledo. Este prelado juntó en Alcalá cincuenta y dos teólogos y canonistas para cumplir su cometido y allí compareció ademas el mismo Pedro de Osma para vindicarse. Vano empeño. El cardenal Carrillo, siguiendo el dictámen unánime de la Junta y en virtud de la autoridad apostólica de que se hallaba investido, condenó los siete principales errores que se le inculparon. Con él murieron igualmente sus errores; pues es timbre de nuestra patria la repulsion con que siempre fué mirada la herejía, hasta el punto de que, y sin citar otros hechos, veamos en el presente caso á la universidad de Salamanca quemando la misma cátedra en que se sentó Osma, como profesor de prima de teología que desde ella esplicara. (Véase á D. Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica*, t. II, página 152).

necesarias para que se remita la pena que no fue remitida en la contricion. Pero algunas veces se remite toda la pena en la contricion. Luego no es necesario siempre que el contrito tenga *propósito* de confesar y de satisfacer.

Por el contrario: es preciso atenerse á la definicion precedente.

Conclusion. *Esta definicion es conveniente.*

Responderémos que, como se dice (Eccli. 10, 15), *el principio de todo pecado es la soberbia*, por la cual el hombre adhiriéndose á su propio sentido, se separa de los preceptos divinos; y por esto es preciso que lo que destruye el pecado, haga separarse al hombre de su propio sentido. Mas el que persevera en el suyo, es llamado por analogía rígido y duro; á la manera que se llama duro en las cosas materiales lo que no cede al tacto; por consiguiente se dice que un individuo se rompe, cuando es separado de su propio sentimiento. Mas entre la fraccion y division en partes pequeñas, ó contricion en las cosas materiales, de las que se toman estas espresiones para aplicarlas á las cosas espirituales, hay esta diferencia como se dice (Meteor. l. 4, c. 12 y 9), cual es, que se dicen romperse algunas cosas, cuando se dividen en grandes partes, mientras que se dice que están hechas pedazos pequeños ó trituradas, cuando lo que en sí era sólido se reduce á partes muy pequeñas. Y puesto que para el perdon del pecado se requiere que el hombre abandone totalmente el afecto del pecado, el cual tenía por cierta continuacion y solidez en su propio sentido; por eso aquel acto, por el que se perdona el pecado, se dice contricion por semejanza. En esta contricion pueden considerarse varias cosas, á saber: la sustancia misma del acto, el modo de obrar, el principio y el efecto; y segun esto se encuentran diferentes definiciones acerca de la contricion; porque en cuanto á la *sustancia* misma del acto se da la predicha definicion; y puesto que el acto de contricion es acto de virtud, y es parte del sacramento de la penitencia, por eso se manifiesta en la predicha definicion, en cuanto es acto de virtud, en que se designa su género, esto es, *el dolor*, y el objeto en que se dice por *los pecados*; y la eleccion que se requiere para el acto de la virtud, al decirse tomado (*assumptus*). Mas en cuanto es parte del sacramento, en que se designa el órden de esta parte del sacramento con las otras partes, cuando se dice *con propósito de confesar y de satisfacer* (1). Tambien se encuentra otra definicion que define la contricion, segun que es acto de virtud solamente; pero se agrega á la predicha definicion la diferencia que contrae á la misma á una virtud especial, esto es, á la penitencia. En efecto se dice que « la contricion es el dolor voluntario » por el pecado que castiga en sí lo que » se duele haber cometido », pues en lo que se añade *que castiga*, se contrae á una virtud especial. Encuéntrase tambien otra definicion de San Isidoro (De sum. bono, l. 2, c. 12) cual es: *la contricion es la compuncion y humildad de la mente acompañada de lágrimas, que procede del recuerdo del pecado y del temor del juicio.* Esta definicion indica la razon del nombre al decir *humildad de la mente;* porque, así como por la soberbia se hace uno rígido (ó terco) en su propio sentido, así tambien se humilla, porque al estar contrito, se separa de ese mismo sentido. Expresa asimismo su modo exterior por estas palabras; *acompañada de lágrimas;* y el principio de contricion al decirse, *que proviene del recuerdo del pecado etc.* Otra da San Agustin (implic. sup. Psalm. 46) que designa el efecto de la contricion, cual es: *la contricion es el dolor que perdona el pecado.* Otra se toma de las palabras de San Gregorio (hom. 22 in Ezech. port. med. t. II) que es: *contricion es la humildad del espíritu que aniquila el pecado entre la esperanza y el temor.* Y esta definicion indica la razon del nombre al decir, que la contricion es *la humildad del espíritu*, su efecto, cuando dice, *que aniquila el pecado*, y su orígen, al decirse *entre la esperanza y el temor;*

(1) No se olvide que el Santo habla con personas que entienden de filosofía; y sabido es que la definicion, para que sea adecuada, debe constar de género próximo y última diferencia Al género, dice el Santo, pertenece en la definicion dada la palabra *dolor*; y como esto no basta para constituir dolor con relacion á la penitencia, por eso añade la última diferencia ó sea el *objeto* del dolor, que en el presente caso son los pecados, *pro peccatis*.

y no solo establece la causa principal, que es el temor, sino tambien la causa concomitante que es la esperanza, sin la que el temor pudiera ocasionar la desesperacion.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque los pecados, cuando acontecieron, fueron voluntarios, sin embargo, cuando estamos contritos de ellos, no son voluntarios, y por eso suceden no queriendo nosotros; no en verdad segun la voluntad que tuvimos cuando los queríamos, sino segun la que tenemos ahora, por la que queremos que jamás hubieran existido.

Al 2.° que la contricion proviene de solo Dios en cuanto á la forma de que está revestida; pero en cuanto á la sustancia del acto proviene del libre albedrío y de Dios, que coopera en todas las obras de la naturaleza y de la voluntad.

Al 3.° que aunque toda la pena pueda perdonarse por la contricion, sin embargo aun es necesaria la confesion y la satisfaccion, ya porque el hombre no puede estar seguro que su contricion fue bastante para destruirlo todo, ya tambien porque la confesion y la satisfaccion son de precepto (1). Por consiguiente se constituiría en transgresor si no confesase y satisfaciese.

ARTICULO II.— ¿La contricion es acto de virtud? (2)

1.° Parece que la contricion no es acto de virtud; porque las pasiones no son los actos de las virtudes, puesto que «por » ellas ni somos alabados ni vituperados», como se dice (Ethic. l. 2, c. 5). Es así que el dolor es una pasion. Luego siendo la contricion un dolor, parece que no es acto de virtud.

2.° Así como la contricion se dice de *à terendo (machacar)*, así tambien la atricion. Pero la atricion no es un acto de virtud, como todos dicen. Luego tampoco la contricion.

Por el contrario: ninguna cosa es meritoria, sino el acto de la virtud. Es así que la contricion es cierto acto meritorio. Luego es acto de virtud.

Conclusion. *La contricion, segun la propiedad del nombre, no significa acto de virtud, sino más bien cierta pasion corporal.*

Responderémos, que *la contricion segun la propiedad de su nombre no significa un acto de virtud, sino más bien cierta pasion corporal.* Pero aquí no se trata de esta manera de la contricion, sino de lo que se la hace significar por analogía; porque, así como el orgullo de la voluntad propia para hacer el mal implica cuanto es de sí el mal en su género, así el aniquilamiento de aquella voluntad y su trituracion implica en sí el bien por su género; porque esto es detestar la voluntad propia con que se cometió el pecado. Por lo tanto la contricion, que significa esto, importa alguna rectitud de la voluntad y por esto es acto de aquella virtud de la penitencia cuyo objeto es detestar y destruir el pecado pasado, como se ve por lo dicho en la décimacuarta distincion (Sent. l. 4 y part. 3, C. 84).

Al argumento 1.° dirémos, que en la contricion hay un doble dolor del pecado: uno en la parte sensitiva, el cual es pasion, y aquí no hay esencialmente contricion, segun que es acto de virtud, sino más bien efecto de ella; porque, así como la virtud de la penitencia ocasiona al cuerpo una pena exterior para recompensar la ofensa que se ha cometido contra Dios con el concurso de los miembros, asimismo hace sentir al concupiscible la pena del predicho dolor (3) puesto que tambien la misma cooperaba á los pecados. Sin embargo este dolor puede pertenecer á la contricion en cuanto es una parte del sacramento, puesto que los sacramentos no consisten solamente en los actos interiores, sino tambien en los exteriores y en las cosas sensibles. El otro dolor existe en la voluntad, el cual no es otra cosa que el desagrado de algun mal, segun que los afectos de la voluntad se denominan por los nombres de las pasiones, como se ha dicho (Sentent. l. 3, dist. 26, q. 1 á. 5); y así la contricion es el dolor por esencia

(1) Es decir, forma parte del sacramento de la penitencia cuando se considera ese dolor y se lo une á las otras partes de que consta la definicion.

(2) Así lo declaró el concilio de Trento, sess. 14, canon 6.° y cap. 8.

(3) El dolor de los pecados, segun en el anterior artículo ha esplicado el Santo.

y es acto de la virtud de la penitencia.

Al 2.° que la atricion indica (1) la entrada á la perfecta contricion (2); por lo cual en las cosas corporales se llaman atritas las que en algun modo han sido disminuidas, pero que aun no lo han sido perfectamente ; mientras que se llaman contritas, cuando todas las partes á la vez han sido divididas hasta llegar al más mínimo tamaño. Por lo tanto, la atricion significa en las cosas espirituales cierto desagrado de los pecados cometidos, pero no el perfecto, y la contricion el perfecto (3).

ARTICULO III. — **La atricion puede hacerse contricion?** (4)

1.° Parece que la atricion puede hacerse contricion; porque esta difiere de aquella, como lo formado de lo informe. Es así que la fe informe se hace formada; luego la atricion puede hacerse contricion.

2.° La materia recibe la perfeccion, separada la privacion. Pero el dolor es á la gracia, como la materia á la forma, puesto que la gracia informa el dolor. Luego el dolor que era ántes informe, existente la culpa, que es la privacion de la gracia, quitada la culpa, recibe la perfeccion de la forma de la gracia y en este caso lo mismo que ántes.

Por el contrario: de dos cosas, cuyos principios son absolutamente diversos, la una no puede hacerse lo que es la otra. Pero el principio de la atricion es el temor servil, mientras que el de la contricion el temor filial. Luego la atricion no puede hacerse contricion.

Conclusion. *Como todo acto, no formado por la caridad, pasa y no permanece cuando llega la caridad, resulta que no puede suceder que la atricion, que significa un tal acto, se haga contricion.*

Responderémos, que sobre esto hay dos opiniones ; pues unos dicen que la atricion se hace contricion, como la fe informe se hace formada. Pero esto, como se ve no puede ser ; puesto que aunque el hábito de la fe informe se haga formado, sin embargo, jamás el acto de la fe informe se hace acto de la fe formada, puesto que aquel acto informe pasa y no permanece, llegando la caridad. La atricion y contricion empero, no indican hábito, sino solamente acto ; por otra parte, los hábitos de las virtudes infusas que se refieren á la voluntad, no puedeu ser informes ; puesto que resultan de la caridad, como se ha dicho en el libro tercero (dist. 27, q, 2, a. ult. q. 3). Por consiguiente ántes que se infunda la gracia, no existe el hábito del que emana despues el acto de la contricion, y así de ningun modo puede la atricion hacerse contricion, y esto es lo que dice la otra opinion.

Al argumento 1.° dirémos que no hay paridad entre la fe y la contricion, como se ha dicho.

Al 2.° que, alejada la privacion de la materia, que permanece llegando la perfeccion, se forma aquella materia : pero aquel dolor que era informe, no permanece con la caridad sobreviniente, y por lo tanto, no puede formarse. O debe decirse que la materia no tiene orígen esencialmente de la forma, como el acto lo tiene del hábito, por el que se forma. Por consiguiente, no hay inconveniente que la materia sea revestida de nuevo por alguna forma que no tenía al principio; pero esto es imposible tratándose del acto, como lo es el que algo mismo numéricamente nazca del principio de que ántes no nacía; puesto que la cosa se produce una vez solamente al ser.

(1) « El atrito, dice el cardenal Cayetano, está en camino » para la contricion, » que es lo mismo que indica el angélico Doctor.

(2) El concilio de Trento nos enseña que la contricion imperfecta es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, con cuyo auxilio *viam sibi ad justitiam parat* ; se prepara á la justificacion.

(3) Queda, pues, en este artículo previamente impugnada la doctrina de Lutero, que condenaba la contricion cuando procedía de la atricion. Ó en otros términos, que el temor del infierno y la contricion que de esa consideracion se seguia, vuelven al hombre hipócrita y mayor pecador. El santo Concilio anatematizó esta doctrina en el cánon 5, sess. 14.

(4) El Santo Doctor y con él Suarez (q. 45, disp. 5.ª sec. t. 3) Ledesma (sobre este artículo de la *Suma*) y otros muchos teólogos responden negativamente.

CUESTION II.

Objeto de la contricion.

Tratarémos del objeto de la contricion en los artículos siguientes: 1.º El hombre debe estar contrito de las penas? — 2.º Del pecado original?— 3.º De todo pecado actual cometido? — 4.º Del pecado actual que ha de cometerse? — 5.º Del pecado ajeno?— 6.º De cada uno de los pecados mortales?

ARTICULO I. — **Debe el hombre estar contrito de las penas, y no solamente de la culpa (1)?**

1.º Parece que el hombre debe estar contrito de las penas, y no solamente de la culpa; porque San Agustin dice en el libro de la penitencia (hom. ult. inter quinquaginta, c. 2): « nadie desea la » vida eterna, si no se arrepiente de esta » vida mortal ». Es así que la mortalidad de la vida es cierta pena. Luego el penitente debe estar contrito tambien de las penas.

2.º Dice el Maestro de las sentencias (Sentent. 4, dist. 16, ex verbis Augustini; alius auctor in libro De vera et falsa pœnitent. c. 14), que el penitente debe dolerse de haberse privado de la virtud. Mas la privacion de la virtud es cierta pena, luego la contricion es tambien dolor de las penas.

Por él contrario: nadie tiene aquello de que se duele; pero el penitente como su nombre indica, tiene la pena. Luego no se duele de la pena, y en tal caso la contricion, que es un dolor penitencial, no es de la pena.

Conclusion. *No encontrándose en los males de pena ninguna dureza de la voluntad, cuya trituracion es lo que significa la contricion, resulta que solo de las culpas puede darse esa misma contricion, aunque podamos por otro lado dolernos de los males de pena.*

Responderémos, que la contricion importa, como se ha dicho (C. 1, a. 1), la trituracion de alguna cosa dura ó íntegra. Pues bien, esta integridad y dureza se encuentra en el mal de la culpa, puesto que la voluntad, que es causa de la misma en el que obra mal, está en sus términos y no cede al precepto de la ley, y por lo tanto el disgusto de este mal se dice por semejanza *contricion.* Esta semejanza empero no puede adaptarse al mal de la pena, puesto que la pena indica simplemente diminucion, y por esto puede existir dolor de los males de la pena, más no contricion.

Al argumento 1.º dirémos, que la penitencia, segun San Agustin, debe ser de esta vida mortal, no por razon de la misma mortalidad, á no ser que la penitencia se diga en sentido lato por todo dolor, sino por razon de los pecados (2), á que somos llevados por consecuencia de la debilidad de esta vida.

Al 2.º que aquel dolor, por el que uno se duele de la pérdida de la virtud por el pecado, no es esencialmente la contricion misma, sino es su principio, pues así como alguno se mueve á apetecer algo por el bien que de ello espera, así

(1) La sentencia negativa es comun entre los teólogos. El concilio de Florencia, al aprobar el *Decreto de Eugenio IV sobre los Armenios*, dijo lo propio, escluyendo la pena de la definicion que dió de la contricion. Despues de este concilio vino el Tridentino, que tampoco mencionó la pena al definir esta virtud, en la sess. 14, cap. 4.º

(2) « Hablando en propiedad, dice el Santo Doctor (en la » p. III, c. 84, art. 2.º ad 3) nos arrepentimos solamente de lo » con nuestra voluntad hemos cometido. » Infiérese por consiguiente que el objeto de la contricion no puede ser la pena, puesto que de ningun modo es voluntaria.

tambien se mueve á dolerse de algo por el mal que de ello es consiguiente.

ARTÍCULO II. — **La contricion debe ser del pecado original?** (1)

1.º Parece que la contricion debe ser del pecado original: porque debemos estar contritos del pecado actual, no por razon del acto, en cuanto es cierto ente, sino por razon de la deformidad, puesto que el acto segun su sustancia es cierto bien y viene de Dios. Pero el pecado original tiene deformidad, como tambien el actual. Luego debemos igualmente estar contritos de él.

2.º Por el pecado original fué separado el hombre de Dios, puesto que su pena era la carencia de la vision divina. Es así que á cada cual debe desagradar el haber sido separado de Dios. Luego el hombre debe disgustarse del pecado original; y en tal caso debe tener contricion de él.

Por el contrario: la medicina debe ser proporcionada á la enfermedad. Mas el pecado original se contrajo sin nuestra voluntad. Luego no se requiere que por medio del acto de la voluntad, que es la contricion, seamos purificados del mismo.

Conclusion. *No puede darse contricion del pecado original, propiamente hablando, sino solo desagrado ó dolor.*

Responderémos, que la contricion es el dolor, como se ha dicho (C. 1, a. 1 y 2), que mira y que en cierto modo quebranta la dureza de la voluntad. Por lo tanto solamente puede tener por objeto aquellos pecados que nos provienen por la dureza de nuestra voluntad. Y puesto que el pecado original no ha sido producido por nuestra voluntad, sino contraido por el orígen de la naturaleza viciada; por eso *no puede haber contricion, propiamente hablando, de este pecado, sino solamente el desagrado ó dolor* (2).

Al argumento 1.º dirémos que la contricion no es del pecado, por razon de la sustancia del acto solamente, porque de esto no tiene razon de mal, ni tampoco por razon de la deformidad solamente, porque esta no designa por sí la naturaleza de la culpa, sino que algunas veces importa la pena. Debe ser sin embargo la contricion, acerca del pecado en cuanto importa deformidad proviniente del acto de la voluntad, y esto no existe en el pecado original, y por eso no hay contricion de él.

De la misma manera debe decirse al 2.º porque la separacion de la voluntad es á la que se debe la contricion.

ARTÍCULO III. — **Debemos tener contricion de todo pecado actual?** (3)

1.º Parece que no de todo pecado actual cometido por nosotros debemos tener contricion, porque los contrarios se curan por sus contrarios. Pero ciertos pecados se cometen por medio de la tristeza, como la acidia y la envidia. Luego la medicina de ellos no debe ser la tristeza, que es la contricion, sino el gozo.

2.º La contricion es el acto de la voluntad que no puede ser de lo que no está sujeto al conocimiento. Mas hay ciertos pecados que no tenemos en el conocimiento, como los olvidados. Luego de ellos no puede haber contricion.

3.º Por la contricion voluntaria se borran aquellos pecados que se cometen por la voluntad. Y la ignorancia destruye lo voluntario, como consta por el Filósofo (Ethic, l. 3, c. 1). Luego la contricion no debe ser de las cosas que suceden por ignorancia.

4.º No debe haber contricion de aquel pecado que no se quita por ella. Pero ciertos pecados no se quitan por la contricion, como los veniales, los cuales permanecen áun despues de la gracia de la contricion. Luego la contricion no debe ser de todos los pecados pasados.

Por el contrario: la penitencia es la medicina contra todos los pecados actua-

(1) La contricion, segun el santo concilio de Trento, se define: *Animi dolor et detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero* (sess. 14, cap. 4). Ni en esta definicion, ni en su análoga del concilio de Florencia, vése palabra alguna por donde pueda inferirse que debamos dolernos del pecado original. Si pues, el pecado original, como tal pecado, no está, por ejemplo, *cometido* por este niño que le tiene, síguese que la definicion dada no le comprende. Así discurre el cardenal Cayetano sobre este artículo.

(2) Debemos sentir naturalmente haber nacido con este pecado, *hijos de ira*, como dice el Apóstol: y hemos de procurar tambien extinguir ó atajar las consecuencias que en nuestra naturaleza produjo; pero nunca podremos tener contricion de un pecado, en cuya comision no intervino nuestra voluntad.

(3) El Santo Doctor responde afirmativamente; y los concilios citados, al definir la contricion, espresaron la misma doctrina, pues solo hablan del *pecado cometido*, sin distincion de ningun género.

les. Pero la penitencia no lo es de algunos de los cuales no lo es la contricion, que es su primera parte. Luego la contricion tambien debe ser de todos los pecados.

Ademas, ningun pecado se perdona, á no ser que alguno se justifique; y para la justificacion se requiere la contricion, como se ha dicho (C. 1, a. 1). Luego es preciso estar contrito de todo pecado, cualquiera que sea.

Conclusion. *Contrayendo la voluntad cierta dureza á causa de todo pecado actual, síguese que para el perdon de este se necesita de la contricion, la cual quebranta esa misma dureza de la voluntad.*

Responderémos, que toda culpa actual proviene de que nuestra voluntad no cede á la ley de Dios, ya infringiéndola ya omitiéndola, ú obrando fuera de ella (1). Y puesto que es duro lo que tiene potencia para no sufrir con facilidad, por eso en todo pecado actual hay cierta dureza de la voluntad. Y por esto si el pecado debe ser curado, es preciso que se perdone por la contricion, que quebranta el corazon.

Al argumento 1.º dirémos que, como consta de lo dicho (aquí y en el art. anterior al 1.º), la contricion se opone al pecado por aquella parte por la cual procede de la eleccion de la voluntad, que no sigue el imperio de la ley divina, y no por parte de lo que es material en el pecado; y esto es aquello sobre lo que cae la eleccion de la voluntad. Pero la eleccion de la voluntad cae no solamente sobre los actos de las demas potencias, de las que usa la voluntad para su fin, sino tambien sobre el acto propio de la misma voluntad: porque la voluntad desea querer algo. Y así la eleccion de la voluntad cae sobre aquel dolor ó tristeza que se encuentra en el pecado de la envidia y semejantes, (2) sea que este dolor exista en el sentido, ó sea que exista en la voluntad misma. Por lo tanto el dolor de la contricion se opone á aquellos pecados.

Al 2.º que el olvido de algo puede ser de dos maneras; ó de modo que se haya totalmente escapado de la memoria, y en tal caso no puede uno inquirirlo; ó de modo que se haya escapado en parte, y en parte permanezca en ella; como cuando recuerdo haber oido alguna cosa en general é ignoro qué en particular, en cuyo caso indago en la memoria, para volver á acordarme. Segun esto tambien un pecado puede ser olvidado de dos maneras, ó de modo que esté en la memoria en general, y no en particular (3), y en este caso debe meditar el hombre para encontrarle, puesto que está obligado especialmente á tener contricion de todo pecado mortal. Pero si no puede encontrarle despues de haber puesto todo su cuidado en ello, basta que esté contrito de él segun el conocimiento que de él conserva, y debe no solo dolerse de él, sino tambien del olvido que ha tenido lugar por el descuido. Si el pecado se hubiese escapado totalmente de la memoria, entonces está escusado de su deber por lo mismo que está en la imposibilidad de cumplir, y basta una contricion general en todo aquello en que ofendió á Dios (4). Pero cuando se quita esta imposibilidad, como cuando se recuerda el pecado, en este caso está obligado el hombre especialmente á tener contricion de él, á la manera que el pobre que no puede pagar lo que debe, se escusa de ello; y sin embargo está obligado la primera vez que pudiere.

Al 3.º que si la ignorancia quitase totalmente la voluntad de obrar mal, escusaría y no sería un pecado; pero algunas veces no destruye totalmente la voluntad, y en este caso no escusa del todo, sino algun tanto, y por esto el hombre debe estar contrito del pecado cometido por ignorancia (5).

Al 4.º que despues de la contricion del pecado mortal, puede quedar el venial, pero no despues de la contricion de un pecado venial, y por lo tanto debe haber tambien contricion sobre los pecados veniales del mismo modo que penitencia, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 16, q. 2, a. 2, y P. III, C. 87, a. 1).

(1) Como sucede en el pecado venial.

(2) Como, por ejemplo, en la acidia, que es tristeza del bien divino, como en la envidia, que es tristeza del bien ajeno.

(3) Sucede en efecto que nos acordamos haber pecado; pero no podemos recordar qué pecado es el cometido.

(4) Lo mismo enseñó despues el santo concilio de Trento en la sess. 14, cap. 5.

(5) Consúltese lo dicho en la 1.ª-2.æ, c. 6, a. 8.

ARTÍCULO IV. — **Debe uno estar contrito de los pecados futuros?** (1)

1.º Parece que tambien debe alguno estar contrito de los pecados futuros; porque la contricion es el acto del libre albedrío; y el libre albedrío se estiende más á las cosas futuras que á las pasadas, puesto que la eleccion, que es acto del libre albedrío es acerca de los futuros contingentes, como se dice (Ethic. l. 3, c. 2 y 3). Luego la contricion es más de los pecados futuros que de los pasados.

2.º El pecado se agrava por el efecto consiguiente; por lo que dice San Jerónimo (lo mismo dice San Basilio in lib. De vera Virginit), que la pena de Arrio no está aún determinada, porque áun es posible que algunos caigan por su herejía, cuya caida aumente su castigo; y lo mismo sucede con aquel que es juzgado homicida, si hiere mortalmente, áun ántes de que muera el herido. Pero en aquel intervalo que media debe el pecador estar contrito del pecado. Luego no solamente debe deplorarle segun la cantidad que tiene por el acto pasado, sino tambien por la que tiene por el futuro; y en este caso la contricion mira al futuro.

Por el contrario: la contricion es parte de la penitencia. Pero la penitencia siempre mira á las cosas pasadas. Luego tambien la contricion, y así no es del pecado futuro.

Conclusion. *Siendo la contricion el acto principal de la penitencia, cuyo objeto propio es el pecado ántes cometido, síguese que no puede recaer sino sobre los pecados pasados propiamente hablando; y acerca de los pecados futuros solo los precave, en cuanto para ello está asociada de la virtud de la prudencia.*

Responderémos, que en todos los motores y móviles ordenados sucede que el motor inferior tiene un movimiento propio, é independientemente de este movimiento sigue en algo el movimiento del motor superior; como se ve evidentemente en el movimiento de los planetas que, independientemente de sus movimientos propios, siguen el movimiento del primer orbe. Pero en todas las virtudes morales el primer motor es la misma prudencia que se llama directiva de las virtudes. Por lo tanto, cualquiera virtud moral con movimiento propio tiene algo del movimiento de la prudencia. Y por eso, siendo la penitencia cierta virtud moral, puesto que es parte de la justicia, es consiguiente con el acto propio el movimiento de la prudencia. Pero su acto propio está en el objeto propio, que es el pecado cometido. Por consiguiente su acto propio y principal, es decir, la contricion, segun su especie, se refiere solamente al pecado pasado; y por consecuencia se refiere al pecado futuro, (2) segun que tiene unido algo del acto de la prudencia; y, sin embargo, no se mueve al futuro segun la naturaleza de la propia especie. Y por esto el que está contrito se duele del pecado pasado y se precave del futuro. Pero no se dice que la contricion tiene por objeto el pecado futuro, sino más bien la precaucion, que es una parte de la prudencia unida á la contricion.

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que el libre albedrío tiene por objeto los contingentes futuros, segun que es de los actos, pero no segun que es acerca de los objetos de los actos, puesto que el hombre puede meditar por el libre albedrío sobre las cosas pasadas y necesarias; sin embargo, el acto mismo de la meditacion, segun que cae bajo el libre albedrío, es contingente futuro. Y así tambien el acto de la contricion es contingente futuro, segun que cae bajo el libre albedrío; pero su objeto puede ser pasado.

Al 2.º que aquel efecto consiguiente, que agrava el pecado, ya precedió en el acto como en la causa, y por lo tanto cuando ha sido cometido tuvo toda su gravedad y por efecto consiguiente no le aumenta algo en cuanto á la naturaleza de la culpa, aunque le aumente en cuanto á la pena accidental en el sentido de que *el pecador* tendrá muchas razones de dolerse en el infierno de los muchos males consiguientes de su pecado. En este concepto habla San Jerónimo. Luego no

(1) La negativa consta de la misma definicion dada por los concilios de la contricion, la cual recae en el pecado *cometido*, no el que está por cometer.

(2) En el sentido de incluir en sí mismo el *propósito de no pecar en lo futuro.*

es preciso que haya contricion sino de los pecados pasados.

ARTÍCULO V. — **Debe el hombre tener contricion del pecado ajeno?**

1.° Parece que el hombre debe tener contricion del pecado ajeno; porque no pide alguno indulgencia, sino del pecado de que está contrito. Pero se pide indulgencia de los pecados ajenos (Ps. 18, 14): *de los ajenos perdona á tu siervo.* Luego el hombre debe tener contricion de los pecados ajenos.

2.° El hombre debe por caridad amar al prójimo como á sí mismo. Pero por amor de sí se duele de sus males y desea los bienes. Luego estando obligados á desear al prójimo los bienes de la gracia, como á nosotros, parece que debemos dolernos de sus pecados, como tambien de los nuestros. Y como la contricion no es otra cosa que el dolor de los pecados, es lógico que el hombre debe tener contricion de los pecados ajenos.

Por el contrario: la contricion es acto de la virtud de la penitencia, y nadie se arrepiente, sino de las cosas que hizo. Luego ninguno tiene contricion de los pecados ajenos.

Conclusion. *Debiendo colocarse la contricion en aquel en quien estuvo la anterior dureza del pecado, infiérese que nadie puede estar contrito de los pecados ajenos, aunque digamos que de ellos nos dolemos.*

Responderémos, que lo que es contrito es lo que ántes fue duro y entero. Por consiguiente, es preciso que la contricion del pecado exista en *el que estuvo la anterior dureza del pecado; y así no hay contricion de los pecados ajenos* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que el profeta pide se le perdone de los pecados ajenos, en el sentido de que por la relacion con los pecadores contrae uno por consentimiento alguna inmundicia, como está escrito (Ps. 17, 27) : *con el torcido te torcerás.*

Al 2.° que debemos dolernos de los pecados de otros; sin embargo, no es preciso que tengamos contricion de ellos, puesto que no todo dolor del pecado pasado es contricion, como consta de lo dicho (aquí, y a. 2)(2).

ARTÍCULO VI. — **¿Se requiere la contricion sobre cada uno de los pecados mortales?**

1.° Parece que no se requiere la contricion sobre cada uno de los pecados mortales; porque el movimiento de la contricion está en la justificacion que es instantánea. Pero el hombre no puede meditar instantáneamente en cada uno de los pecados. Luego no es preciso que la contricion sea de cada uno de los pecados.

2.° La contricion debe ser de los pecados, segun que separan de Dios, puesto que la conversion á la criatura sin la separacion de Dios no requiere la contricion. Mas todos los pecados mortales convienen en la aversion ó separacion. Luego contra todos basta una sola contricion.

3.° Más convienen los pecados mortales entre sí, que el actual y el original. Es así que un solo bautismo borra los actuales todos y el original : luego una contricion general borra todos los pecados mortales.

Por el contrario: para diversas enfermedades hay diversas medicinas, puesto que « no sana el ojo lo que sana el talon, como dice San Jerónimo (sup. illud Marc. 9: *Hoc genus dæmoniorum*). Pero la contricion es la medicina singular contra un solo pecado mortal. Luego no basta una contricion comun de todos los pecados.

Ademas, la contricion se esplica por medio de la confesion; y es preciso confesar cada uno de los pecados mortales. Luego tambien tener contricion de cada uno de ellos.

Conclusion. *La contricion, en cuanto á su principio, debe ser de cada uno de los pecados mortales que vienen á la memo-*

(1) Nadie aborrece tanto los pecados ajenos, como Jesucristo los aborreció. Sin embargo, jamás tuvo penitencia de ellos, segun queda dicho en la P. III, c. 7, a. 2.

(2) Antes que el Angélico Doctor el concilio de Aquisgran (cap. 36) habia insinuado la misma doctrina, exhortando á los sacerdotes á que, siguiendo el ejemplo del Apóstol y de Jeremias, *lloren los pecados del pueblo*, aunque por *afecto de compasion, no como por sí propios cometidos : affectu compatiendi, non actione commissi.*

ria; pero en cuanto á su término, basta una sola contricion para todos.

Responderémos, que la contricion puede considerarse de dos modos, á saber, en cuanto á su principio y en cuanto al término. Y digo principio de contricion á la meditacion, por la que uno piensa sobre el pecado, y se duele, aunque no con dolor de contricion al ménos, con dolor de atricion. Pero el término de la contricion es cuando aquel dolor está ya informado por la gracia. Luego *en cuanto al principio de la contricion*, es preciso que uno esté contrito (1) *de cada uno de los pecados que recuerda; y en cuanto al término, basta que sea una general á todos;* pues entonces aquel movimiento obra en fuerza de todas las disposiciones anteriores.

De lo espuesto se deduce la contestacion al primer argumento.

Al 2.° dirémos, que aunque todos los pecados mortales convienen en la aversion, sin embargo difieren en la causa y modo de la aversion y en la cantidad de alejamiento de Dios y esto es segun la diversidad de la conversion.

Al 3.° que el bautismo obra en virtud del mérito de Cristo, que la tuvo infinita para borrar todos los pecados, y por eso basta uno contra todos ellos. Pero en la contricion se requiere con el mérito de Cristo el acto nuestro; y por lo tanto es preciso que corresponda á cada pecado en particular, no teniendo la infinita virtud para la contricion. O debe decirse que el bautismo es la generacion espiritual; la penitencia, en cuanto á la contricion y otras partes suyas, es cierta sanacion espiritual por modo de cierta alteracion. Sin embargo, se ve evidentemente en la generacion corporal de alguna cosa, que va acompañada de la corrupcion, que por una generacion se remueven todos los accidentes contrarios de la cosa generada, que eran accidentes de la cosa corrumpida; miéntras que en la alteracion se remueve solamente un accidente contrario al en que termina la alteracion. De la misma manera tambien un solo bautismo borra á la vez todos los pecados, dando vida nueva; miéntras que la penitencia no borra todos los pecados, si no se aplica á cada uno de ellos. Por consiguiente es preciso tener contricion de cada uno de ellos y confesarlos *(con separacion)* (2).

(1) Sobre esta doctrina tenemos tres sentencias, segun la clasificacion de San Alfonso, quien ademas enseña que absolutamente debe estarse por la negativa. El Doctor Angélico enseña que debe estarse por la misma (en su opúsculo De veritate, c. 29 a. 5, al 4.°) En el presente artículo de la *Suma* distingue, segun se verá en él; y en la P. III, C. 87, a. 1 está por la afirmativa, segun puede verse en San Alfonso, (l. vi, n. 438.) Pero este mismo Doctor asegura que cuando Santo Tomás hablaba así, referíase á la confesion, en la cual necesariamente se debe recordar cada pecado y cada uno de ellos ir acompañado del suficiente dolor al ser confesado.

(2) Sea lo que fuere de la doctrina espuesta en este artículo, la consecuencia práctica es, dice el *Catecismo Romano*, que los fieles deben procurar tener dolor de cada uno de los pecados mortales cometidos y á esto se les debe exhortar.

CUESTION III.

Estension (quantitate) de la contricion.

1.º La contricion es el mayor dolor que puede haber en la naturaleza? 2.º El dolor de la contricion puede ser escesivo? 3.º Debe ser mayor el dolor de un pecado que el dolor de otro?

ARTÍCULO I. — **¿La contricion es el mayor dolor que puede existir en la naturaleza?** (1)

1.º Parece que la contricion no es el mayor dolor que puede existir en la naturaleza; porque dolor es el sentido ó sensacion de una lesion. Pero algunas lesiones se sienten más que la lesion del pecado, como la lesion de una herida. Luego la contricion es el dolor más grande.

2.º Por el efecto formamos juicio de la causa. Y el efecto del dolor son las lágrimas. Luego no derramando algunas veces el contrito lágrimas corporales por los pecados, como lo hace, sin embargo, por la muerte del amigo, ó por un golpe recibido ó algo semejante; parece que la contricion no es el dolor más grande.

3.º Cuanto algo tiene más de mezcla de lo contrario, tanto ménos intenso es. Pero el dolor de la contricion tiene mucho de la mezcla del gozo; puesto que el contrito se regocija de la liberacion, de la esperanza del perdon y de muchas cosas análogas. Luego su dolor es mínimo.

4.º El dolor de la contricion es cierta displicencia; y hay muchas cosas que desagradan más al contrito que sus pecados pasados, porque no querrá soportar la pena del infierno mejor que pecar; ni haber soportado segunda vez todas las penas temporales ó áun soportarlas; de otra manera pocos contritos se encontrarían. Luego el dolor de la contricion no es el más grande.

Por el contrario: segun San Agustin (De civit. Dei, l. 14, c. 7 y 9) «todo » dolor se funda en el amor». Pero el amor de la caridad, en el que se funda el dolor de la contricion, es el más grande. Luego tambien el dolor de la contricion es el más grande.

Ademas, el dolor es de lo malo. Luego de lo mas malo debe haber mayor dolor. Es así, que la culpa es mal mayor que la pena. Luego el dolor de la culpa, que es la contricion, escede á todo otro dolor.

Conclusion. *El dolor aquel que propia y esencialmente se llama contricion y que reside en la voluntad, cuando es de los mismos pecados que, por ser contrarios al último fin, desagradan sobre todas las cosas, con razon se dice que es el mayor dolor; pero no lo es aquel otro que la misma razon escita en la parte sensitiva, discurriendo sobre esos pecados.*

Responderémos, que como se ha dicho (C. 1, a. 2, al 1.º), en la contricion hay dos clases de dolor: uno está en la voluntad misma, *que es esencialmente la misma contricion*, la que no es otra cosa que la displicencia del pecado pasado y *tal dolor en la contricion escede á todos los otros dolores*, puesto que cuanto algo agrada, tanto desagrada su contrario; mas el fin último agrada sobre todas las cosas, puesto que todas se desean á causa del mismo; y por eso, *el pecado que separa del fin último, debe desagradar*

(1) Segun la Escritura y los Concilios el dolor de contricion debe ser *sumo*, como quiera que el pecado es el peso de todos los males. (Véase el Catecismo Romano, *De pænit* n. 35).

sobre todo (1). Otro dolor existe en la parte sensitiva, el cual es causado por el primer dolor ó por la necesidad de la naturaleza, segun que las potencias inferiores siguen el movimiento de las superiores, ó por la eleccion, segun que el hombre penitente escita en sí mismo este dolor, para dolerse de sus pecados; y de ninguna de estas dos maneras es preciso que el dolor sea el más grande, puesto que las potencias inferiores se mueven con más vehemencia por sus propios objetos, que por la redundancia de las potencias superiores (2). Y por esto, cuanto la operacion de las potencias superiores es más cercana de los objetos de las inferiores, tanto más siguen el movimiento de estas. Y por tanto, mayor es el dolor en la parte sensitiva por consecuencia de una lesion sensible, que lo es el que redunda á la misma de la razon; igualmente mayor es el que proviene de la razon, que delibera sobre las cosas corporales, que el que redunda de la razon, que considera las cosas espirituales. En su consecuencia, el dolor proviniente del pecado en la parte sensitiva por la displicencia de la razon no es mayor dolor que los otros dolores que residen en esta misma; y asimismo ni el dolor que ha sido tomado voluntariamente, ya porque el efecto inferior no obedece al superior á su albedrío, de modo que se siga tanta y tal pasion en el apetito inferior, cual ordena el superior, ya tambien porque las pasiones son empleadas por la razon en los actos de las virtudes, segun cierta medida, que algunas veces no guarda el dolor, que está sin la virtud, sino que le escede.

Al argumento 1.º dirémos, que así como el dolor sensible resulta de la sensacion de una lesion, así el dolor interior resulta del conocimiento de algo nocivo. Por lo tanto, aunque la lesion del pecado no se perciba por el sentido esterior; sin embargo, se percibe ser la máxima segun el sentido interior de la razon.

Al 2.º que las modificaciones corporales son consiguientes inmediatamente á las pasiones de la parte sensitiva, y mediante estas á las afecciones de la apetitiva superior. De ahí es que por el dolor sensible ó tambien por lo nocivo sensible corren más pronto las lágrimas corporales, que por el dolor espiritual de la contricion.

Al 3.º que aquel gozo, que el penitente tiene de su dolor, no disminuye el disgusto, puesto que no le contraría, sino que le aumenta, segun que toda operacion se aumenta por la propia delectacion, como se dice (Ethic. l. 10, c. 5); á la manera que el que se deleita en aprender alguna ciencia, aprende mejor, y de la misma manera el que se alegra del disgusto, le tiene más vehemente. Pero bien puede ser que aquel gozo atempere el dolor por la razon resultante en la parte sensitiva.

Al 4.º que la cantidad de la displicencia de alguna cosa debe ser proporcionada á la de su malicia. Pero la malicia se mide en la culpa mortal por aquel contra quien se peca, en cuanto es indigna de él, y por aquel que peca, en cuanto le es nociva. Y puesto que el hombre debe amar más á Dios que á sí mismo, por eso debe odiar más la culpa, en cuanto es ofensa de Dios, que en cuanto le es dañosa. Mas le es nociva principalmente, en cuanto le separa de Dios; y por esta parte la separacion misma de Dios, que es cierta pena, debe desagradar más que la misma culpa, en cuanto esto produce daño, puesto que lo que se odia á causa de otro, se detesta ménos; pero ménos que la culpa, en cuanto es ofensa contra Dios. Empero entre todas las penas de la malicia se considera cierto órden segun la cantidad del daño. Por lo tanto, siendo el mayor daño el que nos priva del más grande bien, entre todas las penas será la mayor la separacion de Dios. Hay tambien otra cantidad de malicia accidental, que es preciso considerar en la displicencia, segun la razon del presente y del pasado; puesto que lo que pasó, ya no existe; por lo cual tiene ménos razon de malicia y bondad. De ahí es que el hombre rehuye más sufrir algo de mal en el presente ó

(1) O como dicen los teólogos el dolor de contricion es *appreciativè summus*, «el mayor en el aprecio.»

(2) Y por esto los teólogos dicen que el dolor de contricion no se necesita que sea *intensivè summus* «el mayor en la intensidad.» Sin embargo, dice el cardenal Lugo, no negamos la conveniencia de que el pecador se duela intensamente, ora con objeto de estar más cierto de su penitencia, ora tambien para satisfacer más plenamente no solo por la culpa sino tambien por la pena; y en este sentido deben tomarse las espresiones de los SS. PP. al exigir un *dolor sumo*. (De Pœnit. disp. 5, n. 84-87).

futuro, que se horroriza del pasado. Por esta razon ninguna pasion del alma responde directamente al pasado, como el dolor responde al mal presente, y el temor al futuro. Y por eso, de dos males pasados, más aborrece el alma aquel, cuyo mayor efecto permanece en el presente ó es temido para el futuro, aunque fuere menor en el pasado. Y puesto que el efecto de la culpa procedente no se percibe á veces tanto como el efecto de la pena pasada, ya porque la culpa es curada más perfectamente que cierta pena, ya porque el defecto corporal es más manifiesto que el espiritual; por eso tambien el hombre bien dispuesto algunas veces percibe más en sí el horror de la pena precedente que el de la culpa anterior, aunque estuviera más dispuesto á sufrir la misma pena que á cometer la misma culpa. Debe tambien considerarse en la comparacion de la culpa y de la pena, que ciertas penas tienen inseparablemente unida la ofensa á Dios, como la separacion de Dios; otras áun añaden la perpetuidad, como la pena del infierno. Luego aquella pena, que tiene aneja la ofensa, debe ser evitada del mismo modo, que tambien la culpa; pero aquella que añade la perpetuidad, debe ser evitada, que la simple culpa. Sin embargo, si se separa de ellas la razon de la ofensa y se considera solamente la razon de la pena, tienen ménos malicia que culpa, en cuanto es una ofensa á Dios; y por esto deben desagradar ménos. Tambien es de saberse que, aunque deba ser tal la disposicion del contrito, sin embargo no debe ser tentado de ellas, puesto que el hombre no puede medir con facilidad sus efectos; algunas veces lo que desagrada ménos parece desagradar más, puesto que está más cercano del daño sensible lo que nos es más conocido (1).

ARTÍCULO II. — **Puede ser demasiado grande el dolor de contricion?**

1.° Parece que el dolor de la contricion no puede ser demasiado grande, porque ningun dolor puede ser más inmoderado que aquel que destruye el propio sujeto. Pero el dolor de contricion, si es tanto que conduce á la muerte ó á la corrupcion del cuerpo, es laudable; pues dice San Anselmo (impl. in l. Medit.): «ójala se vivifiquen las entrañas de mi alma, de tal modo que se sequen las médulas de mi cuerpo», y San Agustin dice (es de un autor desconocido entre las obras del Santo, de contrit. cordis, c. 10) «ser él digno de que se le cieguen los ojos llorando». Luego el dolor de contricion no puede ser escesivo.

2.ª El dolor de contricion procede del amor de la caridad. Es así, que el amor de la caridad no puede ser escesivo: luego ni el dolor de la contricion.

Por el contrario: toda virtud moral se corrompe por la superabundancia y defecto. Pero la contricion es un acto de virtud moral, á saber, de la penitencia, puesto que es parte de la justicia. Luego puede haber un dolor superfluo de los pecados.

Conclusion *El dolor de contricion, en cuanto es desagrado en razon de pecado, como es la ofensa de Dios, no puede ser escesivo* [1]. *La contricion, en cuanto al dolor sensible, puede ser escesiva* [2].

Responderémos, que *la contricion por parte del dolor que existe en la razon*, es decir, de la displicencia que se tiene al pecado, *en cuanto es ofensa de Dios, no puede ser escesiva;* como tampoco el amor de la caridad, cuyo ardor regula el horror que se tiene del pecado. Pero *en cuanto al dolor sensible puede ser escesivo*, como tambien lo puede ser la afliccion esterior del cuerpo (2). En todos estos casos debe tomarse por regla la conservacion del sujeto y de la buena disposicion suficiente para las cosas que le incumben hacer; y por esto se dice (Rom. 12, 1): *vuestra sumision sea razonable.*

Al argumento 1.° dirémos que San

(1) Y en otra parte (quod lib. I a. 9) dice el Santo Doctor: «Así como las cosas deleitables mueven más consideradas en particular que en comun, así por el contrario aterran tambien más las cosas terribles consideradas en particular.. Por esto, descender en tales cosas á casos particulares, es inducir al hombre á la tentacion y ponerle en ocasion de pecar.» Apoyados en esta doctrina, todos los teólogos de mas nombradia, como S. Buenaventura, S. Alfonso, Ubel, Navarro, etc., reprueban el uso de ciertas comparaciones, como *primero debes dejar que te asen vivo que el pecado* con que en ocasiones se quiere probar el dolor del penitente.

(2) «Poco importa, dice San Jerónimo (como se refiere De Consecr. dist. 5, cap. *Mediocriter*) que en poco ó en mucho tiempo acabe con tu vida; porque aquel que aflige inmoderadamente su cuerpo sea con ayunos, sea con ayunos y vigilias juntamente, se parece á aquel que ofrece un sacrificio á Dios de los bienes usurpados.»

Anselmo deseaba que, para alimentar su devocion, se secase la médula de sus huesos, no de una manera material, sino por relacion á los deseos y á las concupiscencias corporales. Pero San Agustin, aunque se conocía digno de la pérdida de los ojos esteriores á causa del pecado, puesto que todo pecador no solo es digno de la muerte eterna sino tambien de la temporal; sin embargo, quería que le cegasen los ojos.

Al 2.º que aquel razonamiento procede del dolor que existe en la razon.

Al 3.º que se funda en el dolor de la parte sensitiva.

Artículo III. — **Debe ser mayor el dolor de un pecado que el de otro?**

1.º Parece que no debe ser mayor el dolor de un pecado que el de otro; porque San Jerónimo (Epist. 27, c. 7) alaba á Paula de « que lloraba los menores » pecados como los grandes ». Luego no debe dolerse más de uno que de otro.

2.º El movimiento de la contricion es súbito. Pero un movimiento súbito no puede ser á la vez más y ménos intenso. Luego la contricion no debe ser mayor de un pecado que de otro.

3.º La contricion es principalmente del pecado, segun que separa de Dios. Ahora bien, todos los pecados mortales convienen en la separacion, puesto que todos destruyen la gracia, con la que el alma se une á Dios. Luego de todos los pecados mortales se debe tener una contricion igual.

Por el contrario, dícese (Deuter. 25, 2): *segun la medida del pecado* (1) *será la tasa de los azotes*. Pero en la contricion los golpes se miden por los pecados, puesto que la contricion tiene anejo el propósito de satisfacer. Luego debe haber más contriccion de un pecado que de otro.

Ademas, el hombre debe estar contrito de lo que debió evitar; y el hombre debería más evitar un pecado que otro, puesto que es más grave, si tuviera la necesidad de cometer uno de los dos. Luego de la misma manera debe dolerse más del uno, á saber, del más grave que del otro.

(1) En la Vulgata se dice *Pro mensura peccati* y no *secundum mensuram peccati*.

Conclusion. *Siendo Dios más ofendido con el pecado mayor que con el menor, es evidente que mayor contricion debe tenerse del pecado mayor que del menor*

Responderémos, que podemos hablar de la contricion de dos maneras: 1.ª segun que corresponde por separado á cada pecado, y en este caso, en cuanto al dolor de la afeccion superior, se requiere que uno se duela mas del mayor pecado, puesto que la razon del dolor existe más en uno que en otro, á saber, la ofensa de Dios; porque cuanto más desordenado es el acto, tanto más se ofende á Dios; igualmente tambien, debiéndose mayor pena á mayor culpa, el dolor de la parte sensitiva debe ser tambien proporcionado á la gravedad de la culpa, segun que se le impone libremente como una pena del pecado que ha cometido. Pero segun que se produce en la parte inferior del alma por consecuencia de la influencia del apetito superior, la cantidad del dolor se considera segun las disposiciones de la parte inferior para recibir la impresion de la superior y no segun la cantidad del pecado. Del segundo modo puede considerarse la contricion, segun que es simultáneamente de todos los pecados, como en el acto de la justificacion; y ciertamente esta contricion, ó procede de la consideracion de cada uno de los pecados, y en este caso, aunque sea un solo acto, sin embargo la distincion de los pecados subsiste virtualmente en el mismo; ó al ménos tiene anejo el propósito de meditar cada uno de ellos, y entónces tambien tiene lugar habitualmente más sobre uno que sobre otro.

Al argumento 1.º dirémos, que Santa Paula no es alabada porque se doliese igualmente de todos los pecados, sino porque se dolía de los pequeños tanto, como si fuesen grandes, comparativamente á otros que se duelen de sus pecados; pero se hubiera dolido mucho más de los mayores.

Al 2.º que en aquel movimiento súbito de contricion, aunque no pueda hallarse actualmente una intencion distinta correspondiente á los diversos pecados, sin embargo se encuentra en él de este modo, como ya se ha dicho; y tambien de otro, segun que cada uno de los pecados se refiere á la ofensa de Dios

que es el objeto que el que está contrito, tiene en vista de su arrepentimiento general; porque el que ama un todo, ama tambien en potencia sus partes, aunque no en acto; y de este modo, segun que se relacionan con el todo, ama á unas más y á otras ménos; como el que ama alguna comunidad, ama virtualmente más ó ménos á cada uno de sus individuos, segun su órden en el bien comun. De la misma manera tambien el que se duele de que ofende á Dios, deplora implícitamente de diferentes maneras sus diferentes faltas, segun que por ellas ofende más ó ménos á Dios.

Al 3.º que, aunque todo pecado mortal separe de Dios y quite la gracia, sin embargo, uno aleja más que otro, en cuanto tiene mayor disonancia por su desarreglo con relacion al órden de la bondad divina, que otro.

CUESTION IV.

Tiempo de la contricion.

Tratarémos del tiempo de la contricion sobre lo cual estudiarémos tres puntos: 1.º Toda esta vida es tiempo de contricion? — 2.º Es conveniente dolerse del pecado continuamente? — 3.º Despues de esta vida las almas tienen contricion de sus pecados?

ARTÍCULO I. — **Toda esta vida es tiempo de contricion?** (1)

1.º Parece que no toda esta vida es tiempo de contricion; pues así como el dolor debe ser acerca del pecado cometido, así tambien el pudor. Pero no dura toda la vida el pudor sobre el pecado; porque, como dice San Ambrosio (De pœnit. l. 2, c. 7), «no tiene que avergonzarse aquel á quien ha sido perdonado el pecado». Luego parece que ni la contricion que es el dolor del pecado.

2.º Dícese (I Joan. 4, 18), que *la caridad perfecta echa fuera el temor, porque el temor tiene pena.* Y el dolor tiene tambien pena. Luego no puede permanecer el dolor de la contricion en el estado de la caridad perfecta.

3.º No puede existir dolor del pecado pasado, que es propiamente del mal presente, á no ser segun que permanece en el pecado presente algo del pecado pasado. Mas algunas veces se llega á algun estado en esta vida, en el que nada queda del pecado pasado, ni disposicion ni culpa, ni reato alguno. Luego no es preciso dolerse en adelante de aquel pecado.

4.º Dícese (Rom. 8, 28) que *á los que aman á Dios, todas las cosas los contribuyen al bien,* hasta los pecados, como dice la Glosa (August. l. De corrept. et grat. c. 9). Luego no es preciso dolerse del pecado despues de la remision del mismo.

5.º La contricion es una parte de la penitencia contrapuesta á la satisfaccion. Y no es preciso siempre satisfacer. Luego tampoco es preciso estar siempre contrito del pecado.

Por el contrario: San Agustin en el libro de la penitencia (seu alius auctor De vera et falsa pœnit c. 13) dice que

---

(1) El Santo Doctor responde afirmando en armonía con la doctrina constante de la Iglesia, la cual en el Concilio de Trento espresamente dijo: *Visum est sanctæ synodo præcedenti doctrinæ de pœnitentia adjungere ea quæ sequuntur de sacramento extremæ unctionis: quod non modo pœnitentiæ sed totius christianæ vitæ, QUÆ PERPETUA PŒNITENTIA ESSE DEBET, consummativum existimatum est a Patribus* (sess. 14, cap. 1.) Con la doctrina establecida en el presente artículo queda impugnado el error de los beguardos y beguinas, herejes del siglo XIV, quienes sostuvieron que el hombre perfecto (que, segun ellos, lo era quien se creyese en gracia) no debia ejercitarse en la virtud ni consiguientemente en la contricion de sus pecados.

« donde termina el dolor, falta la penitencia; y donde falta la penitencia, nada » queda del perdon ». Luego parece que, siendo preciso no perder el perdon concedido, es preciso dolerse siempre del pecado.

Ademas, dícese (Eccli. 5, 5): *del pecado perdonado* (1) *no quieras estar sin miedo.* Luego el hombre debe dolerse siempre para tener la propiciacion de sus pecados (*es decir, para tenerlos perdonados*).

Conclusion. *Retardándose por el pecado pasado el curso de nuestra vida hácia Dios, durante todo el tiempo de esta vida, debe el hombre arrepentirse y dolerse de los pecados pasados.*

Responderémos, que en la contricion, como se ha dicho (C. 3, a. 1), hay un doble dolor: uno de la razon, que es la detestacion del pecado que se ha cometido; el otro de la parte sensitiva, que resulta de este. En cuanto á ambos el tiempo de la contricion debe durar toda la vida presente, porque tanto tiempo como uno está en esta vida, detesta las incomodidades que retrasan é impiden llegar al término del camino. Por consiguiente, *retardando el pecado pasado el curso de nuestra vida hácia Dios,* puesto que no puede recuperarse aquel tiempo, que nos había sido señalado para correr; es preciso que *permanezca siempre en el tiempo de esta vida el estado de contricion* en cuanto á la detestacion del pecado. De la misma manera tambien en cuanto al dolor sensible que como pena es tomado por la voluntad; porque, como el hombre pecando mereció la pena eterna y pecó contra Dios eterno, debe permanecer la pena eterna cambiada en temporal, al ménos el dolor en toda la eternidad del hombre, esto es, en el estado de esta vida. Por esto dice Hugo de San Victor (tract. 6 Sum. Sent. c. 11), que « Dios al absolver al hombre de la » culpa y de la pena eterna, le liga por » el vínculo de la detestacion perpetua » del pecado ».

Al argumento 1.° dirémos que la vergüenza se refiere al pecado, solamente en cuanto tiene fealdad: por lo tanto, despues que el pecado ha sido perdonado en cuanto á la culpa, no tiene lugar el pudor; pero siempre permanece el dolor de él, que no solo se refiere á la culpa en razon de ser vergonzosa, sino tambien en razon del daño anejo.

Al 2.° que el temor servil, que la caridad echa de sí, es opuesto á la caridad en razon de la servidumbre, puesto que se refiere á la pena; y el dolor de la contricion es causado por la caridad, como se ha dicho (C. 3, a. 2) y por lo tanto no hay paridad.

Al 3.° que aunque por la penitencia el pecador vuelva á la gracia primitiva y á la inmunidad del reato de la pena, jamás, sin embargo, vuelve á la primitiva dignidad de inocencia: y por tanto, siempre queda en él alguna cosa del pecado pasado.

Al 4.° que como el hombre no debe hacer mal, para que venga bien, tampoco debe alegrarse de los males, puesto que de ellos provienen ocasionalmente los bienes, obrando la gracia ó providencia divina, porque los pecados no fueron causa de aquellos bienes, sino más bien impedimentos; pero la divina providencia los causó y de ella debe alegrarse el hombre, mas dolerse de los pecados.

Al 5.° que la satisfaccion se considera segun la pena tasada, que se debe aplicar por los pecados; y por lo tanto puede terminarse de manera que no sea preciso satisfacer más. Mas esta pena es principalmente proporcionada á la culpa por parte de la conversion, por la que tiene la finidad. El dolor empero de la contricion corresponde á la culpa por parte de la aversion, de la cual tiene cierta infinidad; por lo que tambien debe permanecer siempre la contricion; tampoco repugna si quitado lo posterior, subsiste lo que es ántes.

ARTICULO II.—**Es conveniente dolerse continuamente del pecado?** (2)

1.° Parece que no conviene dolerse continuamente del pecado, pues es con-

(1) En otras ediciones se dice *propitiatu peccatorum.* La Vulgata sin embargo está, como se pone en el articulo.

(2) Lo mismo la Escritura que los SS. PP. nos inculcan la necesidad de dolernos continuamente por los pecados cometidos. El Real Profeta en el Salmo 6°, esclama: *Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum.* Y en el Salmo 50 ruega al Señor que se compadezca de él, porque *iniquitatem meam*, dice; *ego cognosco et peccatum meum contra me*

veniente alegrarse alguna vez como se ve (Philipp. 4), donde sobre estas palabras: *Gaudete in Domino semper*, dice la Glosa ord. que « es necesario alegrarse ». Mas no es posible regocijarse y dolerse á la vez. Luego no es conveniente dolerse continuamente del pecado.

2.° Lo que es por sí malo y que debe huirse, no debe tomarse á ménos que sea necesario, como medicina para algo, segun se ve por la quemadura ó incision de una herida. Pero la tristeza es mala de sí, por lo cual se dice (Eccli. 30, 24): *echa lejos de tí la tristeza*; y determina la causa; *porque á muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella*; y esto mismo dice tambien el filósofo (Ethic. l. 7, c. 13 y 14; y l. 10, c. 5). Luego no debe uno dolerse más del pecado, sino cuanto baste para borrarle. Es así que el pecado es borrado inmediatamente despues de la primera tristeza de la contricion. Luego no es ventajoso dolerse de él continuamente.

3.° Dice San Bernardo (serm. 11 in cant. c. 11): « el dolor es bueno, si no » es continuo; pues la miel debe ser mez» clada con *el absintio* ». Luego parece que no conviene dolerse continuamente.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit.): « duélase siempre el peni» tente, y goce con el dolor ».

Ademas es ventajoso continuar siempre en cuanto sea posible, los actos en que consiste la beatitud; y de los tales es el dolor del pecado, lo cual se ve (Matth. 5, 5): *bienaventurados los que lloran*. Luego conviene continuar el dolor cuanto es posible.

Conclusion. *Siendo la contricion acto de la virtud de la penitencia, conviene muy mucho al hombre dolerse continuamente de sus pecados, y moderadamente dolerse, con tal que no omita el ejercicio de las otras virtudes más necesarias.*

Responderémos, que los actos de las virtudes son de tal naturaleza, que no puede aceptarse en ellos lo superfluo ni lo diminuto, como se prueba (Ethic. l. 2, c. 6 y 7). Por lo que la *contricion* en cuanto á que es cierto desagrado en el apetito de la razon, *siendo acto de la virtud de la penitencia*, no puede existir en ella lo superfluo, ni en cuanto á la intensidad, ni en cuanto á la duracion, sino segun que *el acto de una virtud impide el acto de otra, que sería más necesaria por el momento*. Por consiguiente, *cuanto más continuamente* (1) *puede el hombre ejecutar los actos de este desagrado, tanto mejor es*, con tal de que practique á su tiempo y como es necesario los actos de las demas virtudes. Pero las pasiones pueden tener lo supérfluo y lo diminuto, ya en cuanto á la intensidad, ya en cuanto á la duracion. Y por esto, así como la pasion del dolor, que la voluntad asume, debe ser moderadamente intensa, así *debe durar moderadamente*, para que si dura demasiado, no caiga el hombre en la desesperacion, en la pusilanimidad ú otros escesos de este género. (2)

Al argumento 1.° dirémos que el gozo del siglo es impedido por el dolor de la contricion; mas no el gozo que proviene de Dios, puesto que tiene por materia este mismo dolor.

Al 2.° que el Eclesiástico habla en este pasaje, de la tristeza del siglo; y el filósofo habla de la tristeza, que es pasion, de la que se debe usar moderadamente, segun que es ventajosa para el fin que se emplea.

Al 3.° que San Bernardo habla del dolor que es pasion.

ARTICULO III. — **¿Despues de esta vida las almas están contritas de los pecados?** (3)

1.° Parece que tambien despues de esta vida las almas están contritas de los

---

est semper. Jeremías en sus Lamentaciones (II, 18) prorrumpe en estas palabras: *Deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem: non des requiem tibi, neque taceat pupilla oculi tui*. San Juan Crisóstomo, en el libro de la Compuncion del corazon, dice: « Esto es lo que se nos exige; que recordemos conti» nuamente nuestros males, examinemos nuestro espíritu, » pongamos ante nuestra vista la conciencia de nuestros he» chos y de ellos supliquemos á Dios nos perdone. »

(1) En otro códice se lee: *Quotiescumque homo continuè*; en vez de *Quanto magis homo continuè* que se pone en esta edicion.

(2) Los teólogos están acordes en afirmar (pues el P. Ballerini en las anotaciones de Gury prueba que los pocos á quienes se creia contrarios, realmente no lo son) que el precepto de la contricion, por ser afirmativo, no obliga inmediatamente despues del pecado, como no sea en el artículo de la muerte. Fuera de este caso, solo obliga *per accidens* cuando es necesario cumplir otro precepto que pide el estado de gracia.

(3) Negativamente responde el Santo Doctor, fundado en que en la otra vida no es meritoria, ni satisfactoria, segun la doctrina de la Escritura y Tradicion. *Venit nox*, dice el Se-

pecados; porque el amor de la caridad produce el desagrado del pecado; y despues de esta vida, permanece en las almas la caridad, ya en cuanto al acto, ya en cuanto al hábito, porque la caridad *no perece jamás*, como se dice (I Cor. 13, 8). Luego tambien queda desagrado del pecado cometido, que es esencialmente la contricion.

2.° Más debemos dolernos de la culpa que de la pena. Pero las almas en el purgatorio, se duelen de la pena sensible y de la dilacion de la gloria. Luego mucho más se duelen de la culpa por ellas cometida.

3.° La pena del purgatorio es satisfactoria del pecado. Y la satisfaccion tiene eficacia por virtud de la contricion. Luego la contricion queda despues de esta vida.

Por el contrario, la contricion es parte del sacramento de la penitencia, y los sacramentos no permanecen despues de esta vida. Luego ni la contricion.

Ademas, la contricion puede ser tanta, que borre la culpa y la pena. Si, pues, las almas en el purgatorio pudieran tener contricion, podría en fuerza de ella, perdonárseles el reato de la pena, y de este modo librarse de la pena sensible; lo cual es falso.

Conclusion. *Requiriéndose para la contricion que se tenga algun dolor, y que este dolor esté informado por la caridad y sea meritorio, cosas que en las almas no pueden encontrarse despues de esta vida, infiérese que ellas no pueden entónces tener contricion.*

Responderémos, que en la contricion son de considerarse tres cosas: 1.ª el género de la contricion, que es el dolor; 2.ª la forma de la contricion, que es el acto de la virtud informado por la gracia, y 3.ª la eficacia de la contricion, que es el acto meritorio y sacramental, y en cierto modo satisfactorio. Las almas que despues de esta vida, están en la patria, no pueden tener contricion, porque carecen del dolor á causa de la plenitud del gozo. Las que están en el infierno carecen de contricion, porque aunque tengan dolor, falta en ellas, sin embargo, la gracia informante del dolor; las que están en el purgatorio tienen dolor de los pecados informado por la gracia, pero no meritorio, puesto que ya no se hallan en estado de merecer. En esta vida empero pueden hallarse estas tres predichas.

Al argumento 1.° dirémos, que la caridad no causa ese dolor, sino en aquellos que son capaces de dolor; mas la plenitud del gozo en los bienaventurados excluye toda cabida de dolor, y por esto, aunque tengan caridad, carecen sin embargo de contricion.

Al 2.° que las almas en el purgatorio se duelen de los pecados; pero aquel dolor no es la contricion, porque le falta la eficacia de la contricion.

Al 3.° que aquella pena que sufren las almas en el purgatorio, no puede decirse propiamente satisfaccion, porque esta requiere obra meritoria; mas en sentido lato se dice satisfaccion el pago de la pena debida.

ñor en el Evangelio (Joan IX) *quando nemo potest operari*. Y el Espiritu Santo (Eccles. IX): *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia sunt apud inferos, quò tu properas.* S. Jerónimo, comentando la Epistola á los Gálatas, dice: «El tiempo de la siembra es el presente, es la vida que atravesamos. En esta vida podemos sembrar lo que queramos; pero en cuanto pase, se nos privó del tiempo de trabajar.»

CUESTION V.

Efecto de la contricion.

1.° La remision del pecado es efecto de la contricion? 2.° La contricion puede quitar totalmente el reato de la pena? 3.° Una pequeña contricion basta para borrar los grandes pecados?

ARTICULO I. — La remision del pecado es efecto de la contricion? (1)

1.° Parece que la remision del pecado no es efecto de la contricion; porque solo Dios perdona los pecados. Mas nosotros somos en alguna manera causa de la contricion, porque el acto es nuestro. Luego la contricion no es causa de la remision.

2.° La contricion es acto de virtud, y la virtud sigue al perdon del pecado, porque la virtud y la culpa no están á la vez en el alma. Luego la contricion no es causa de la remision de la culpa.

3.° Nada impide la recepcion de la Eucaristía, sino la culpa. Pero el que está contrito, no debe acercarse á la Eucaristía antes de la confesion. Luego todavía no ha conseguido el perdon de la culpa.

Por el contrario, sobre estas palabras (Ps. 50): *sacrificium Deo spiritus contribulatus,* etc. dice la Glosa, « la contricion del corazon, es el sacrificio por el que son perdonados los pecados ».

Ademas la virtud y el vicio se corrompen y engendran por las mismas causas, como se dice (Ethic. l. 2, c. 1 y 2). Ahora bien, el pecado se comete por el desordenado amor del corazon. Luego es perdonado por el dolor causado, por el amor ordenado de la caridad, y en tal concepto, la contricion le borra.

Conclusion. *La contricion, ya como parte del sacramento, ya como acto de virtud, es causa de la remision del pecado, aunque de modo diverso.*

Responderémos, que la contricion puede ser considerada, ya en cuanto es parte del sacramento, ya en cuanto es acto de virtud, y de uno y otro modo, es causa de la remision de los pecados, pero diversamente; porque en cuanto es parte del sacramento, obra primero instrumentalmente para el perdon del pecado, como es tambien notorio de los otros sacramentos (Sent. 4, dist. 1, c. 1, a. 4): mas en cuanto es acto de virtud, es en cierto modo, como causa material de la remision del pecado, porque la disposicion es necesaria de cierta manera para la justificacion, (2) y la disposicion se reduce á la causa material, si se considera la disposicion que prepara la materia para recibir la forma, mas de otra manera tiene por objeto la disposicion del agente á obrar, puesto que aquella se reduce al género de causa eficiente.

Al argumento 1.° dirémos que solo Dios es la causa eficiente principal de la remision del pecado; pero la causa dispositiva, puede tambien provenir de nos-

---

(1) El Santo responde afirmando, y combatió anticipadamente en la doctrina de este artículo las herejías de Wicleff (como es de ver en el concilio de Constanza, sess. 8.ª) y de Lutero. Este heresiarca formuló su doctrina en toda su repugnante desnudez en el siguiente pasaje inserto en la bula de Leon X. « *Por la contricion no creas que de modo alguno has de ser absuelto... Confía si obtienes la absolucion sacerdotal y cree firmemente que quedas absuelto y absuelto quedarás, sea lo que fuere de la contricion.* » Nótese que, áun cuando admita en este pasaje la confesion, el apóstata se burló despues de ella, como veremos en la cuestion siguiente.

(2) Esa disposicion es necesaria para la justificacion; pero sobreentendiéndose siempre, como dice el concilio de Trento, el deseo de recibir el sacramento. *Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.* (sess. 14) Y lo mismo dice el Santo en el artículo siguiente al 1.°

otros, y lo mismo es tambien respecto de la causa sacramental, porque las formas de los sacramentos, son las palabras proferidas por nosotros, que tienen la virtud instrumental de dar la gracia, por la cual son perdonados los pecados.

Al 2.º que la remision del pecado precede de un modo á la virtud y á la infusion de la gracia, y de otro la sigue; y segun que la sigue, el acto producido por la virtud puede ser alguna causa de la remision del pecado.

Al 3.º que la dispensacion de la Eucaristía pertenece á los ministros de la Iglesia; y por esto ántes del perdon del pecado por los ministros de ella, no debe alguno acercarse á la Eucaristía, áun cuando le haya sido perdonada la culpa respecto á Dios. (1)

ARTICULO II. — **La contricion puede quitar totalmente el reato de la pena?** (2)

1.º Parece que la contricion no puede quitar totalmente el reato de la pena; porque la satisfaccion y la confesion se ordenan á librarnos del reato de la pena. Pero nadie está tan perfectamente contrito que no sea menester que confiese y satisfaga. Luego la contricion no es jamás tan intensa que borre todo el reato.

2.º En la penitencia debe existir cierta compensacion entre la pena y la culpa. Y alguna culpa se comete por medio de los miembros del cuerpo. Luego, conviniendo á la debida recompensacion de la pena, *el que por las cosas en que uno peca, por las mismas sea tambien atormentado* (Sap. 11, 17), parece que jamás pueda ser absuelta la pena del tal pecado por la contricion.

3.º El dolor de la contricion es finito; pero por algun pecado, esto es, por el mortal se debe pena infinita. Luego de ningun modo puede ser tanta la contricion que borre toda la pena.

Por el contrario: Dios acepta más el afecto del corazon que el acto esterior. Pero por los actos esteriores es absuelto el hombre de la pena y de la culpa. Luego igualmente por el afecto del corazon que es la contricion.

Ademas tenemos ejemplo de esto en el ladron, á quien fue dicho (Luc. 23, 43): *hoy serás conmigo en el Paraíso*, por un solo acto de penitencia. Hemos examinado ya si todo reato era destruido, siempre por la contricion, al tratar de esto mismo en la penitencia (Supra dist. 14, l. 4, q. 2, a. 1, 2; y Part. III, C. 86, a. 4).

Conclusion. *La contricion, ora se considere por la caridad, ora por parte del dolor sensible, puede ser tanta, que baste á la remision plena de la culpa y de la pena.*

Responderémos, que la intensidad de la contricion puede considerarse de dos modos: 1.º *por parte de la caridad*, que produce el desagrado, y en este sentido sucede, que la caridad en acto es tan intensa que la contricion que de ella resulta *merecerá, no solamente la remocion de la culpa, sino tambien la absolucion de toda la pena*; 2.º *por parte del dolor sensible*, que la voluntad escita en la contricion: y puesto que aquel es tambien cierta pena, puede ser tan fuerte *que baste para borrar la culpa y la pena.*

Al argumento 1.º dirémos que nadie puede estar seguro de que su contricion sea suficiente para borrar la pena y la culpa (3), y por esto está obligado á confesarse y satisfacer, principalmente porque la contricion no es verdadera, sino en tanto que lleva anejo el propósito de confesarse, lo cual debe llevarse á efecto, en razon del precepto que ha sido dado sobre la confesion.

Al 2.º que, así como el gozo interior redunda tambien á las partes esteriores del cuerpo, así tambien el dolor interior se deriva á los miembros esteriores; por lo cual se dice (Prov. 17, 22): *el espíritu triste seca los huesos.*

Al 3.º que el dolor de la contricion, aunque es finito en cuanto á la intensidad, como tambien la pena debida al pecado

(1) Para quitar todas las ilusiones que sobre esto pudieran forjarse, el Tridentino (cánon 2 de la sess. 13) sábiamente ordenó: *Ni tantum sacramentum* (el de la Eucaristía) *indigne... sumatur; statuit atque declarat ipsa sancta synodus illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario prætermittendam esse confessionem sacramentalem.* Y concluye condenando á los que afirmen lo contrario.

(2) Puede suceder, aunque lo general no es eso. Por esto definió el santo Concilio: *Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper á Deo, anathema sit* (sess. 14, can 12).

(3) Y por esto definió el Tridentino contra los protestantes que: *Nullus scire valet certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutam* (sess. VI, cap. 9).

mortal es finita; tiene sin embargo virtud infinita de la caridad, por la que es informada, y en este concepto puede valer para borrar la culpa.

ARTÍCULO III. — **¿Una pequeña contricion basta para borrar los grandes pecados?** (1)

1.° Parece que una pequeña contricion no basta para borrar los grandes pecados; porque la contricion es la medicina del pecado. Pero la medicina corporal que sana la enfermedad pequeña corporal, no basta para sanar la mayor. Luego una pequeña contricion no basta para borrar los grandes pecados.

2.° Se ha dicho (C. 3, a. 3) que es menester dolerse más de los pecados mayores. Y la contricion no borra el pecado, sino en cuanto es segun conviene. Luego una pequeña contricion no borra todos los pecados.

Por el contrario: cualquiera gracia santificante borra toda culpa mortal, puesto que no puede coexistir con ella. Pero toda contricion es informada por la gracia santificante. Luego, por pequeña que sea, borra toda culpa.

Conclusion. *El dolor, por pequeño que sea, borra toda culpa, con tal que baste para la razon de contricion.*

Responderémos, que la contricion, como se ha dicho muchas veces (C. 1, a. 2 al 1.°; y C. 3 y 4, a. 1), tiene un doble dolor. El primero de la razon, que consiste en el desagrado del pecado cometido; y este dolor puede ser tan ligero, que no baste para razon de la contricion; como en el caso, en que el pecado desagradase menos que debía desagradar el acto, por el cual se separa del fin: como tambien el amor puede ser tan débil, que no baste para la razon de la caridad. El otro dolor reside en el sentido; y la pequeñez de él no impide que exista la contricion, puesto que no la es esencial, sino que se la une como *per accidens;* y ademas no está en nuestra potestad. Así, pues, debe decirse, que por pequeño que sea el dolor, con tal que baste para formar la contricion, borra toda culpa.

Al argumento 1.° dirémos, que las medicinas espirituales tienen eficacia infinita por la virtud infinita que obra en ellas. Y por esto aquella medicina, que basta para la curacion del pecado pequeño, es suficiente para la de uno grande; como se ve en el bautismo, por el cual son perdonados tanto los pecados grandes como los pequeños; é igualmente sucede respecto de la contricion, con tal que sea verdadera.

Al 2.° que sucede necesariamente que un hombre se duela más de un pecado mayor que de otro menor, en razon de que repugna más al amor, que produce el dolor; pero si algun otro tuviera tanto dolor por el pecado mayor, cuanto el mismo tiene por el menor, bastaría para la remision de la culpa.

(1) El Angélico Doctor responde afirmativamente; y en efecto, al decir el apóstol San Pedro (1 Pet. IV): *Charitas operit multitudinem peccatorum*, suficientemente nos prueba esa misma verdad. No dice la Escritura en ese y otros textos análogos que tanta ó cuanta caridad borra tantos ó cuantos pecados; sino que solo afirma que « la *caridad* borra todos los pecados».

CUESTION VI.

De la necesidad de la confesion.

1.° de la necesidad de la confesion; 2.° de su *quidididad*; 3.° de su ministro; 4.° de su cualidad; 5.° de su efecto; 6.° de su sigilo.

Acerca de lo primero examinarémos seis puntos: 1.° La confesion es necesaria para la salud?— 2.° La confesion es de derecho natural? — 3.° Están obligados todos á la confesion?—4.° Puede alguno confesar lícitamente un pecado que no tiene? — 5.° Quién está obligado á confesarse inmediatamente? — 6.° Puede ser dispensado alguno de confesarse con algun hombre?

Artículo I. — **La confesion es necesaria para la salud?** (1)

1.° Parece que la confesion no es necesaria para la salud; porque el sacramento de la penitencia ha sido ordenado para el perdon de la culpa. Es así, que la culpa se perdona suficientemente por la infusion de la gracia. Luego no es necesaria la confesion para hacer penitencia por los pecados.

2.° El pecado que ha sido contraido segun la voluntad de otro, debe recibir su remedio. Luego el pecado actual, que uno cometió por su propia voluntad, es preciso que tenga su remedio de sí mismo solamente. Pero contra tal pecado se ordena la penitencia. Luego la confesion no es de necesidad de la penitencia.

3.° A algunos les ha sido perdonado su pecado, sin que se lea haberse confesado, como se ve en San Pedro, la Magdalena y San Pablo. Pero la gracia que perdona ahora el pecado no es de menor eficacia que la de entónces. Luego no es necesario para la salud que el hombre se confiese.

4.° La confesion se exige en un juicio para imponer la pena segun la cuantidad de la culpa. Mas el hombre puede imponerse á sí mismo una pena mayor que la que le sea impuesta por otro. Luego parece que la confesion no es necesaria para la salud.

Por el contrario, dice Boecio (De Consol. l. 1, prosa 4.): « si esperas el » auxilio del médico, es preciso que le » descubras el mal que tienes ». Pero es de necesidad para la salud, que el hombre reciba la medicina de los pecados. Luego es de necesidad para la salud que manifieste el mal por medio de la confesion.

Ademas en un juicio secular no es la misma persona, el juez ó el actor, y el reo. Pero el juicio espiritual es el más ordenado. Luego el pecador que es el reo, no debe ser juez de sí mismo, sino que debe ser juzgado por otro, y por lo tanto es preciso que se confiese.

Conclusion. *No pudiendo aplicarse el sacramento de la penitencia á nadie como remedio contra el pecado, sin que este sea conocido, puesto que si no lo es, no puede ser remediado; resulta que la confesion sacramental es de necesidad para la salvacion del que ha caido en pecado actual mortal.*

---

(1) Los jacobitas, los valdenses, con Wicleff y Lutero negaron la necesidad de la confesion. Este último, como todos los demas protestantes despues, no perdonaron medio para ridiculizar este Sacramento apellidándole á veces *barbárie cruelísima de las almas* y á veces tambien *tormento inocenciano*, por atribuir su uso á Inocenció III en el concilio Lateranense IV. Todos estos errores fueron condenados en el concilio de Trento, del cual basta citar el Cánon VI de la sesion 14. *Si quis negaverit confessionem sacramentalem, vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino, aut dixerit modum secretè confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, anathema sit* ».

Responderémos que la pasion de Cristo, sin cuya virtud no se perdona ni el pecado original, ni el actual, obra en nosotros por la recepcion de los sacramentos, que reciben su eficacia de esta pasion. Y por esto para la remision de la culpa, tanto actual como original se requiere el sacramento de la Iglesia, recibido en acto, ó al ménos por deseo, cuando le escluye el artículo de necesidad, no el desprecio; y por eso aquellos sacramentos que se ordenan contra la culpa, con la que no puede haber salvacion, son de necesidad para la misma (1), por lo que, así como el bautismo, por el cual se borra el pecado original es de necesidad para la salud, así tambien el sacramento de la penitencia (2). Ahora bien, como por el hecho mismo de pedir alguno el sacramento del bautismo se somete á los ministros de la Iglesia, á los que pertenece la dispensacion del sacramento, igualmente por confesar su pecado se somete al ministro de la Iglesia, para conseguir el perdon por el sacramento de la penitencia, que se le dispensa: mas el ministro no puede dar un remedio conveniente, si no conoce el pecado, lo cual se hace por medio de la confesion del pecador. Y por esto la confesion es necesaria á la salud del que cayó en pecado mortal actual.

Al argumento 1.° dirémos, que la infusion de la gracia basta para la remision de la culpa; mas depues de perdonada la culpa, todavía es deudor el pecador de la pena temporal; y los sacramentos han sido ordenados para conseguir la infusion de la gracia, ántes de cuya recepcion, ya en acto, ya en propósito, no se obtiene la gracia como se ve en el bautismo é igualmente en la confesion. Ademas la pena temporal se espía por el rubor de la confesion, y el poder de las llaves, al que se somete el que se confiesa, y por la satisfacion adjunta que el sacerdote regula segun la cualidad de los crímenes, que le son revelados en la confesion. Sin embargo no es en razon de lo que ella obra para la remision de los pecados que la confesion es necesaria para la salud, puesto que la pena á que queda alguno ligado despues de la culpa es temporal: por lo cual podemos ser salvos sin espiarla en esta vida: mas lo que hace que la confesion sea necesaria para la salud, es que contribuye á la remision de la culpa del modo ya dicho.

Al 2.° que el pecado contraido por otro, es decir, el original, puede tener remedio de un principio estrínseco, como se ve en los niños: miéntras que el pecado que alguno cometió por sí mismo, no puede ser espiado, si no coopera algo á su espiacion aquel que pecó. Sin embargo no basta por sí mismo para espiar el pecado, como se bastó suficientemente para cometerlo, por la razon de que el pecado por parte de la conversion es finito, é infinito por parte de la aversion. Bajo el primer concepto el pecador puede elevarse contra el pecado; mas por parte de la aversion es menester que la remision del pecado comience por otro, «porque lo que es lo último en la generacion, es lo primero en la resolucion», como se dice (Ethic. l. 3). Así, pues, es preciso que tambien el pecado actual reciba de otro su medicina.

Al 3.° que, aunque no se lea que los dichos se confesaron, pudo sin embargo tener lugar, pues muchas cosas se hicieron, que no están escritas. Y ademas Cristo tiene una potestad superior en los sacramentos; por lo cual áun sin las cosas que pertenecen al sacramento, pudo conferir la cosa del sacramento.

Al 4.° que la satisfacion no bastaría para espiar la pena del pecado por la cantidad de la pena que se impone en la satisfaccion, sino que basta en cuanto es parte de un sacramento, que tiene virtud sacramental, y por tanto es menester que se imponga por los dispensadores de los sacramentos: por lo cual que es necesaria la confesion.

(1) El Santo Doctor se refiere al bautismo y á la Penitencia, que son los sacramentos directamente instituidos contra el pecado grave, que impide la salvacion. Estos dos sacramentos son los llamados necesarios *necessitate medii, in re, vel in voto* para entrar en el reino de los cielos. De ellos y de todos los demas definió el Tridentino: *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, anathema sit.* (Ses. VII, can. 4). Son, pues, necesarios los sacramentos, pero no todos de igual modo, segun hemos indicado.

(2) Hablando de la Penitencia, establece el Santo Concilio: *Que este Sacramento, á los que han caido en pecado despues del Bautismo, les es necesario para su salvacion.* (Ses. XI, cap. 2).

ARTÍCULO II. — **¿La confesion es de derecho natural?** (1)

1.º Parece que la confesion es de derecho natural; porque Adan y Cain no estaban obligados sino á los preceptos de la ley natural. Pero son reprendidos por no haber confesado su pecado. Luego la confesion del pecado es de derecho natural.

2.º Los preceptos, que subsisten en la ley antigua y en la nueva son de derecho natural. Pero la confesion existió en la ley antigua, pues se dice (Is. 43, v. 26): *relata si tienes alguna cosa para justificarte.* Luego es de derecho natural.

3.º Job no estaba sometido sino á la ley natural. Y él mismo confesaba los pecados, como se ve por lo que dice (Job. 31, 33): *si encubrí como hombre mi pecado.* Luego la confesion es de derecho natural.

Por el contrario, dice San Isidoro (Etym. l. 5, c. 6), que el derecho natural es el mismo entre todos. Pero la confesion no es del mismo modo entre todos. Luego no es de derecho natural.

Ademas, la confesion se hace á quien tiene la potestad de las llaves; y las llaves de la Iglesia no están instituidas por derecho natural. Luego tampoco la confesion.

Conclusion. *Escediendo los sacramentos las fuerzas de la razon natural, es evidente que la confesion sacramental es de derecho divino y no natural.*

Responderémos que los sacramentos son ciertas protestas de la fe; luego es menester que sean proporcionadas á la misma. La fe empero escede al conocimiento de la razon natural. Luego tambien los sacramentos son superiores al dictámen de la razon natural. Y como el derecho natural «no es lo que engendra »la opinion, sino que es una fuerza in»nata grabada en nosotros», como dice Tulio (De invent. l. 2), por eso los sacramentos no son de derecho natural, sino de derecho divino, que es superior al natural; aunque se llama tambien algunas veces natural ese mismo derecho en el sentido de que lo impuesto por el creador á una cosa, la es natural; si bien se dicen propiamente naturales las cosas que son causadas por los principios de la naturaleza. Sobre esta están las cosas, que Dios mismo se reserva para sí, ya para obrarlas por ministerio de la naturaleza, ya en las operaciones de los milagros, ya en las revelaciones de los misterios, ya en las instituciones de los sacramentos. Y así, la confesion, que es necesaria como sacramento, no es de derecho natural sino divino (2).

Al argumento 1.º dirémos, que Adan es censurado porque no reconoció su pecado delante de Dios; pues la confesion que le hizo por el reconocimiento del pecado es de derecho natural; y ahora hablamos de la confesion que se hace al hombre: ó tambien debe decirse que confesar el pecado es de derecho natural en un caso, por ejemplo, cuando alguno es citado á juicio é interrogado por el juez; pues entonces no debe el pecador mentir, escusando ó negando su pecado; por lo cual son censurados Adan y Cain. Mas la confesion que se hace espontáneamente al hombre para conseguir de Dios la remision de los pecados no es de derecho natural.

Al 2.º que los preceptos de la ley natural subsisten del mismo modo en la ley de Moisés que en la ley nueva. Pero aunque la confesion existiese de cierto modo en la ley de Moisés, no existió sin embargo del mismo modo que en la ley nueva, ni como en la ley natural: pues en la ley natural, basta el reconocimiento interior del pecado ante Dios; en tanto que en la ley de Moisés era preciso determinar el pecado por algun signo esterior, como por la ofrenda de la víctima por el pecado, lo cual daba á conocer al hombre que había pecado; mas no era menester que manifestase el pecado espe-

(1) El Santo responde negativamente y afirma en cambio que es de derecho divino. Esta fué la doctrina enseñada constantemente en la Iglesia, segun hemos visto en el cánon citado del concilio de Trento, contra todos los herejes, desde los cátaros y maniquéos hasta los protestantes.

(2) Recuérdese el cánon del Concilio de Trento ántes citado (a. 1). La institucion divina de este Sacramento fue cuando el Señor, dirigiéndose á sus Apóstoles, les dijo: «*Recibid el »Espíritu Santo, á quienes perdonáreis los pecados, perdonados les »serán; y á quienes se los retuviéreis, retenidos les serán*». (Joan. xx, 21-23). Y de tal manera se instituyó entónces el sacramento de la Penitencia, que el Santo Concilio condena en el cánon 3, sess. 14, á los que lo negaren, ó aplicasen las palabras del Salvador á la predicacion del Evangelio, segun los protestantes hicieron.

cial que hubiera cometido, ó sus circunstancias, como es preciso en la ley nueva.

Al 3.° que Job habla de aquel que oculta su culpa negándola, ó escusándose cuando es sorprendido, como puede verse por lo que dice la Glosa (Ord. Greg. Moral, l. 23, c. 9).

ARTÍCULO III. — **Están obligados todos á la confesion?** (1)

1.° Parece que no todos están obligados á confesarse; porque como dice San Jerónimo (Super illud. Is. 3; Peccatum suum etc.), « la penitencia es la segunda » tabla despues del naufragio ». Pero algunos despues despues del bautismo no han sufrido naufragio. Luego á estos no les compete la penitencia; y por tanto ni la confesion que es parte ella.

2.° La confesion debe hacerse al juez en todo tribunal. Pero hay algunos que no tienen hombre juez superior á ellos. Luego no están obligados á la confesion.

3.° Hay alguno que no tiene pecados sino los veniales, y el hombre no está obligado á confesarse de ellos. Luego no todo hombre esta obligado á la confesion.

Por el contrario, la confesion se distingue por oposicion de la satisfaccion y de la contricion. Es así que todos están obligados á la contricion y satisfaccion. Luego tambien lo están á la confesion.

Ademas, consta esto (Ex Decret. De pœnit. et remiss. c. 12) donde se dice, que « todas las personas de ambos sexos » cuando llegasen á la edad de la discre» cion, están obligadas á confesar los pe» cados ».

Conclusion. *Aunque los pecadores solamente están obligados á la confesion por derecho divino* (2), *sin embargo, por derecho positivo están obligados todos los fieles á confesarse cada año.*

Responderémos, que estamos obligados á la confesion de dos modos: 1.° por derecho divino, por el hecho mismo de que es una medicina, y en este concepto no todos están obligados á la confesion; sino únicamente aquellos que caen en pecado mortal despues del bautismo; 2.° *por precepto de derecho positivo;* y de este modo, *todos están obligados á confesarse, por institucion de la Iglesia* establecida en concilio general, á saber, el (Lateran., 4 general. 12, can. 21) en tiempo de Inocencio III, ya para que cada cual se reconozca pecador, *pues todos pecaron y necesitan la gracia de Dios,* (Rom. 3, 23), ya tambien para acercarse con mayor reverencia á la Eucaristía; ó bien para que los jefes de la Iglesia conozcan á sus súbditos, á fin de que no viva oculto el lobo en el rebaño.

Al argumento 1.° dirémos, que aun cuando el hombre en esta vida mortal pueda despues del bautismo evadirse del naufragio, que es el pecado mortal, sin embargo no puede evitar los veniales, por los cuales se apresta á sufrir el naufragio, y contra los cuales se ordena tambien la penitencia; y por esto la penitencia tiene lugar aun para aquellos que no pecan mortalmente; y por consiguiente tambien la confesion.

Al 2.° que no hay persona alguna que no tenga á Cristo por juez, á quien debe confesarse por medio de su vicario: el cual, aunque sea inferior en cuanto es prelado, le es superior, puesto que el que confiesa es pecador, y el sacerdote es ministro de Cristo.

Al 3.° que no está obligado alguno á confesar los pecados veniales en fuerza del sacramento, sino por institucion de la Iglesia, cuando no tiene otros de que confesarse. O puede decirse, segun algunos (Ex Decret prædicta in 2 arg. Por el contrario) que no están obligados sino aquellos que tienen pecados mortales; (3) lo cual es notorio, puesto que dice

(1) Los protestantes nos relevaron á todos de esta sagrada obligacion. Por derecho divino están obligados á confesarse todos los que, despues del Bautismo, han caido en culpa grave, segun prueba el Angélico en este artículo y segun la doctrina del Tridentino, que pusimos en la nota 3.ª del artículo 1.° de esta cuestion. Pero por derecho eclesiástico están todos los fieles obligados á confesarse cada año, segun se manifiesta en este artículo y segun de nuevo lo mandó el concilio de Trento (ses. 14, can. 8).

(2) Entiéndase siempre lo dicho en la precedente nota; es decir, que los reos de culpa grave son los obligados á la confesion por derecho divino.

(3) San Alfonso, al tratar de esta doctrina, pone las dos opiniones en que están divididos los teólogos. Están por la afirmativa San Buenaventura, Silvio y el Angélico Doctor, el cual, á pesar de lo que dice en este lugar, confiesa en otra parte de sus obras: *Que en virtud de la institucion divina del Sacramento, no hay obligacion de confesar los veniales, sino en virtud del precepto de la Iglesia, cuando no haya mortales que confesar.* Pero la sentencia de los que niegan la necesidad de confesarse cuando solo hay veniales, es, dice San Alfonso, *communis e verior* y la defienden, entre otros, San Antonino, Suarez Lugo y Cano. (Lib. VI, n. 667).

que deben confesarse todos los pecados, lo cual no puede entenderse de los veniales porque nadie puede confesarlos todos, y en este concepto, aquel que no tiene pecados mortales, no está obligado á la confesion de los veniales; sino que basta para cumplir el precepto de la Iglesia, que se presente al sacerdote y se manifieste que no tiene conciencia de pecado mortal; y esto se le reputa como confesion.

ARTÍCULO IV. — **Puede alguno lícitamente confesar el pecado que no tiene?**

1.° Parece que alguno puede confesar lícitamente el pecado que no tiene; porque como dice San Gregorio (l. 12. Regis. epist. 31, ad interrog. 10), «es propio » de las buenas mentes reconocer una » culpa, allí donde no existe ». Luego pertenece á una buena mente acusarse de culpas que no cometió.

2.° Alguno por la humildad se reputa peor que otro, que es pecador manifiesto, y en esto es recomendable. Pero es lícito confesar con la boca lo que uno aprecia con el corazon. Luego lícitamente puede confesar tener un pecado más grave que el que tiene.

3.° A veces duda alguno sobre si algun pecado es mortal ó venial, y entonces debe, segun parece, confesarlo como pecado mortal. Luego á veces debe alguno confesar el pecado que no tiene.

4.° La satisfaccion se ordena por la confesion. Pero alguno puede satisfacer por un pecado que no cometió. Luego tambien puede confesar un pecado que no hizo.

Por el contrario, todo el que dice haber hecho lo que no hizo, miente: y nadie debe mentir en la confesion, pues toda mentira es pecado. Luego nadie debe confesar el pecado que no cometió.

Ademas, en el juicio esterior no se debe atribuir á nadie un crimen que no pueda ser probado por testigos idóneos, y el testigo en el tribunal de la penitencia es la conciencia. Luego nadie debe acusarse del pecado que no tiene en su conciencia.

Conclusion. *Debiendo el penitente por la confesion manifestar su conciencia al confesor, resulta que de ningun modo es lícito confesar un pecado que no se tiene.*

Responderémos, que *por la confesion debe el penitente manifestarse á su confesor*. Mas el que dice á su confesor otra cosa, que lo que hay en su conciencia, ya sea bueno ya sea malo, no se manifiesta al sacerdote sino más bien se oculta, (1) y por esto la confesion no es idonea ; sino que para que lo sea es preciso que la confesion de boca éste de acuerdo con el corazon, de modo que solamente se acuse por la palabra de lo que tiene en la conciencia.

Al argumento 1.° dirémos, que reconocer culpa donde no la hay, puede tener lugar de dos modos: 1.° entendiéndose en cuanto á la sustancia del acto, y de este modo no hay verdad; pues no pertenece á una buena alma, sino á error del espíritu, conocer que se ha cometido algun acto que no se ha cometido; 2.° en cuanto á la condicion del acto y en este caso es verdadero lo que dice San Gregorio, porque el justo, en el acto que por sí es bueno, teme el que haya defecto por su parte; y de esta manera se dice (Job. 9, 28): *me recelaba de todas mis obras.* Por lo tanto pertenece tambien á una buena mente, confesar de boca este temor que tiene en el corazon.

Por esto tambien se evidencia la contestacion al 2.°, puesto que el justo, que es evidentemente humilde, no se reputa más perverso en cuanto á la perpetracion del acto que es peor por su género ; sino porque teme pecar más gravemente por orgullo en las buenas obras que él parece hacer.

Al 3.° que cuando alguno duda de algun pecado si es mortal, está obligado á confesarlo permaneciendo la duda (2), porque el que hace ú omite algo que duda ser pecado mortal, peca mortalmente por lo mismo que se espone al peligro, é igualmente peligra el que se descuida en confesar sobre lo que duda ser pecado mortal ; sin embargo no debe afirmar que es un pecado mortal, sino

(1) La mentira en la confesion afirmando ó negando pecados veniales no pasa de ser un pecado venial, segun la sentencia mas probable *et omninò tenenda*, dice San Alfonso (libro VI, n. 496).

(2) Muchos y gravísimos autores niegan esta sentencia, aunque en la práctica, dice San Alfonso, *omninò tenenda est*, si bien el mismo Santo Doctor niega en la práctica este mismo uso, cuando se trate de personas escrupulosas (lib. VI, n. 476).

hablar en duda y aguardar el juicio del sacerdote á quien corresponde discernir entre lepra y lepra.

Al 4.º que por satisfacer el hombre por el pecado que no ha cometido, no incurre en mentira, como cuando uno confiesa el pecado que no cree haber hecho; pero si dice el pecado que no hizo, cuando cree haberlo hecho, no miente, y por tanto no peca, si lo dice como lo siente su corazon.

ARTÍCULO V. — **Está obligado alguno á confesarse inmediatamente?** (1)

1.º Parece que está obligado alguno á confesarse inmediatamente, pues dice Hugo de San Victor (implic. De anim. l. 1, c. 10, et De Sacram. l. 2, part. 14, c. 18): « si no hay necesidad » de diferir, no se escusa el desprecio ». Pero todo el mundo está obligado á evitar el desprecio. Luego cualquiera que peca está obligado á confesarse inmediatamente que pueda.

2.º Cualquiera está obligado á hacer más por evadir una enfermedad espiritual que una corporal. Mas el que está enfermo corporalmente no tarda, sin perjuicio de su salud, en buscar un médico. Luego parece que no puede ser sin detrimento de su salud el que uno no se confiese inmediatamente del pecado al sacerdote, habiendo abundancia de ellos.

3.º Lo que se debe sin plazo fijo se debe inmediatamente. Pero el hombre debe sin término la confesion á Dios. Luego esta obligado á confesarse al instante.

Por el contrario, en el Decreto (cap. *Omnis utrisque sexus De penit. et remis.)* á la vez se indica el tiempo determinado en que se debe confesar y recibir la Eucaristía (2). Pero alguno no peca, por no recibir la Eucaristía ántes del tiempo determinado por el derecho. Luego no peca si ántes de aquel tiempo no se confiesa.

Ademas, todo el que omite aquello á que por precepto está obligado, peca mortalmente. Luego si alguno no se confiesa inmediatamente, cuando hay abundancia de sacerdotes, si estuviera obligado á ello en seguida, pecaría mortalmente, y por la misma razon en otro tiempo y despues; y de este modo el hombre incurriría en muchos pecados mortales por una sola dilacion de la penitencia, lo cual parece inconveniente.

Conclusion. *Aunque en seguida estén todos obligados á dolerse de sus pecados y no carezca de peligro la dilacion de la confesion ; no es, sin embargo, necesidad que en seguida se confiesen los pecados, sino cuando haya oportunidad de confesor y en los tiempos de penitencia que la Iglesia ha establecido.*

Responderémos, que siendo el propósito de confesar anejo á la confesion está obligado alguno á este propósito, cuando lo está á la contricion, esto es, cuando los pecados se presentan á la memoria, sobre todo cuando está en peligro de muerte, ó en algun artículo en el que sin la remision del pecado, es preciso que incurra en otro; como cuando un sacerdote está obligado á celebrar: si hay abundancia de sacerdotes, está obligado á confesarse, ó si no hay sacerdote, á tener al menos contricion y propósito de confesarlos, así que se tenga un sacerdote para hacerlo. Pero alguno está obligado de dos maneras á hacer la confesion actualmente ; una *per accidens*, esto es, cuando está obligado á algo que no puede hacer sin pecado, sin estar confesado ; entonces pues hay obligacion de confesarse ; como si debe recibir la Eucaristía á la que nadie despues del pecado mortal puede acercarse sino confesado, teniendo para ello un sacerdote y no ur-

(1) La doctrina que aqui enseña el Angélico Doctor es la doctrina comunmente seguida, pues la contraria, añade San Alfonso, no estriba en ningun fundamento sólido. Mayor discrepancia es la que hay y en razones más sólidas se funda la doctrina que versa sobre si obliga muchas veces en vida la confesion por su propia naturaleza y cuando se trata por supuesto de personas que viven en pecado mortal. San Alfonso está al frente de la opinion afirmativa, á la cual llama *mas comun*. Los que la defienden alegan por principal prueba que siendo la confesion de derecho divino, Jesucristo dejó à su Iglesia la designacion del tiempo de cumplirla ; y esto fue lo que efectuó la Iglesia en el cap. *Omnis utriusque sexus* del concilio IV de Letran. En una palabra : estos teólogos creen que la confesion obliga anualmente no sólo por precepto eclesiástico, sino tambien por derecho divino. Nuestro Angélico Doctor, sin embargo, y con él despues Suarez y Lugo entre otros, niegan que se esté obligado à la confesion *sæpius in vita* por derecho divino, por creer la doctrina opuesta destituida de fundamento, una vez que puede el pecador reconciliarse con Dios, mediante la contricion de sus culpas. Véase á San Alfonso, lib. VI, n. 663.

(2) El decreto del Concilio dice asi testualmente : *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam propiis viribus studeat adimplere.*

giendo la necesidad; de ahí viene la obligacion que la Iglesia impone á todos de confesarse una vez al año, porque instituyó el que una vez en el año, esto es, en la pascua, todos reciban la sagrada comunion, y por lo tanto, ántes de aquel tiempo todos están obligados á confesarse. En segundo lugar se está obligado á la confesion *per se*, y en este caso parece que existe la misma razon sobre la dilacion de la confesion ó la del batismo, puesto que uno y otro son sacramentos de necesidad. Pero para recibir el bautismo ninguno está obligado inmediatamente despues de tener propósito de ser bautizado, de modo que peque mortalmente si no se bautiza al punto; tampoco hay tiempo alguno prefijado, más allá del cual, si se difiere el bautismo, incurre en pecado mortal (1); pero puede suceder que en la dilacion del bautismo haya ó no pecado mortal, y esto debe ser apreciado por la causa de la dilacion; porque, como dice el Filósofo (Phisic. l. 8, implic. tex. 15), «la voluntad no retarda hacer algo querido sino por alguna causa racional». Por consiguiente si la causa de la dilacion del bautismo tiene anejo el pecado mortal, como si por desprecio ó alguna otra cosa semejante difiere el bautismo, la dilacion será un pecado mortal, mas no de otro modo. Por lo tanto, lo mismo parece ser acerca de la confesion que no es de mayor necesidad que el bautismo. Y puesto que las cosas que son de necesidad para la salud está obligado el hombre á cumplirlas en esta vida, por esto, si amenaza peligro de muerte, hablando en absoluto, está obligado en tal caso á confesarse ó recibir el bautismo. Por esto tambien Santiago mandó confesarse y recibir á la vez la Estrema-uncion (Episc. 5) (2). Por lo tanto parece probable la opinion de aquellos que dicen que no esta obligado el hombre á confesarse inmediatamente, aunque sea peligroso diferirlo. Otros empero dicen que el contrito está obligado á confesarse al punto, teniendo la debida oportunidad, segun la recta razon. Ni obsta que la decretal prefije como término confesar una vez al año, puesto que la Iglesia no tolera la dilacion, sino que prohibe la negligencia en la mayor dilacion. De consiguiente por aquella Decretal no se escusa de la culpa de la dilacion en cuanto al tribunal de la conciencia, pero se escusa de la pena en cuanto al tribunal de la Iglesia, para no privarle de la debida sepultura si acaeciese la muerte ántes de aquel tiempo. Pero esto parece demasiado duro, puesto que los preceptos afirmativos no obligan inmediatamente, sino á su tiempo determinado; no en verdad porque entonces puedan cómodamente cumplirse, puesto que en tal caso, si no diera uno limosna de lo superfluo cuantas veces se le presente un pobre, pecaría mortalmente, lo cual es falso, sino porque el tiempo atrae la necesidad urgente. Por lo tanto no es preciso que, porque uno no se confiese al punto, teniendo oportunidad, aunque no se espere la mayor, peque mortalmente, sino cuando por artículo de tiempo sobreviene la necesidad de la confesion. Tampoco proviene de la indulgencia de la Iglesia, que no se esté obligado en seguida, sino de la naturaleza del precepto afirmativo; por consiguiente ántes de haberlo establecido la Iglesia se estaba tambien menos obligado. Algunos empero dicen que los seglares no están obligados á confesarse ántes del tiempo cuadragesimal, el cual es para ellos el tiempo de la penitencia; pero que los religiosos están obligados inmediatamente, puesto que todo tiempo es para ellos tiempo de penitencia. Pero esto no es nada, puesto que los religiosos no están obligados á distintas cosas que los demas hombres, sino á aquellas á las que se obligaron por el voto, de las cuales no es la confesion.

Al argumento 1.° dirémos, que Hugo habla de aquellos que mueren sin este sacramento.

Al 2.° que no es de necesidad para la salud corporal buscar inmediatamente un médico, á no ser cuando apremia la necesidad de la curacion; y de igual ma-

(1) Habla el Santo, como puede fácilmente comprenderse, del bautismo de los adultos, segun en la cuestion 68 de la P. III tiene dicho.

(2) Este santo Apóstol, en efecto, despues de poner aquellas palabras: *Infirmatur quis in nobis?* en las cuales la Iglesia nos dice que está promulgado el sacramento de la Extremauncion (sesion 14, cánon 1 del Tridentino); despues, digo, de esas sagradas palabras, el Apóstol continúa en el verso siguiente diciendo: *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra*: «confesad, pues, vuestros pecados uno á otro».

nera es respecto á la enfermedad espiritual.

Al 3.° que la retencion de la cosa ajena contra la voluntad del dueño, contraría el precepto negativo que obliga siempre y para siempre, y por tanto se esta obligado á la restitucion inmediatamente. No es así sobre el cumplimiento del precepto afirmativo, el cual obliga siempre, pero no para siempre; por consiguiente no está alguno obligado á cumplirle inmediatamente.

ARTÍCULO VI. — **Se puede dispensar el confesar?**

1.° Parece que se puede dispensar el confesar al hombre sus pecados; porque los preceptos que son de derecho positivo, están sometidos á la dispensacion de los prelados de la Iglesia. Pero la confesion es uno de estos preceptos, como consta de lo dicho (a. 3). Luego se puede dispensar el confesar.

2.° Lo que es instituido por el hombre, puede tambien ser dispensado por él. Pero no se lee que la confesion haya sido instituida por Dios sino por el hombre (Jac. 5, 16): *confesad vuestros pecados uno á otro.* Mas el Papa tiene la potestad de dispensar en aquellas cosas que han sido instituidas por los Apóstoles, como se ve en los bígamos. Luego tambien puede dispensar el confesar.

Por el contrario, la penitencia cuya parte es la confesion, es un sacramento de necesidad como el bautismo. Luego no pudiendo nadie dispensar en el bautismo, tampoco podrá alguno dispensar en la confesion.

Conclusion. *Siendo la confesion de derecho divino, no puede dispensarse por ninguna autoridad que no se confiese nunca quien á ella está obligado en fuerza del sacramento.*

Responderémos, que los ministros de la Iglesia son instituidos en la Iglesia fundada por Dios. Y por eso la institucion de la Iglesia se presupone para la operacion de los ministros, como la obra de la creacion se presupone para la obra de la naturaleza. Y puesto que la Iglesia se funda en la fe y en los sacramentos, por este motivo no pertenece á los ministros de la Iglesia hacer nuevos artículos de fe ó rechazar los que han sido promulgados ó establecer nuevos sacramentos ó destruir los que existen; sino que esto es propio de la potestad de escelencia que se debe á solo Cristo, el cual es el fundamento de la Iglèsia. Por lo tanto así como el Papa no puede dispensar el que uno se salve sin el bautismo, así tampoco el que se salve sin la confesion, segun que obliga por la fuerza misma de sacramento; pero puede dispensar en la confesion, segun que obliga por precepto de la Iglesia (1) para que uno pueda diferir por más tiempo la confesion que el que la Iglesia instituyó.

Al argumento 1.° dirémos, que los preceptos de derecho divino no obligan menos que los preceptos de derecho natural; por consiguiente, así como no puede dispensarse en derecho natural, así tampoco en derecho positivo divino.

Al 2.° que el precepto de la confesion no ha sido instituido primeramente por el hombre aunque fue promulgado por Santiago (2), sino que tuvo la institucion de Dios y aunque no se hace la institucion espresa del mismo, sin embargo se encuentra cierta prefiguracion del mismo en que confesaban á Juan sus pecados, aquellos que por su bautismo eran preparados á la gracia de Cristo, y en que el Señor envió los leprosos á los sacerdotes, los cuales, aunque no fuesen sacerdotes del nuevo Testamento, sin embargo, se significaba en ellos el sacerdocio del nuevo Testamento.

(1) Esta potestad compete al Papa y al Concilio general, puesto que se trata de dispensar en una ley dada para toda la Iglesia. Esto, no se opone, dice Billuart, á que el penitente, con el beneplácito del confesor y en virtud de causa legítima, dilate el cumplimiento del precepto, más allá del tiempo que la Iglesia fije.

(2) La esposicion que aquí da el Santo Doctor de las palabras de Santiago no es enteramente indisputable, pues tiene en contra espositores de primer órden, como Maldonado en el tratado *De Pœnitencia* y otros muchos teólogos. Sin embargo, el Angélico ve en ese testo la necesidad de la confesion, tanto en este artículo, como en el 1, al 1.° de la cuestion 8.ª y aparte de los teólogos que le siguen, Morino. (De Pœnit.) afirma que los Padres más antiguos vieron lo mismo que el Angel de las Escuelas en las palabras de Santiago.

CUESTION VII.

De la esencia de la confesion.

1.° San Agustin define convenientemente la confesion? — 2.° La confesion es acto de virtud? — 3.° La confesion es acto de la virtud de la penitencia?

ARTICULO I. — **San Agustin define de un modo conveniente la confesion?**

1.° Parece que San Agustin define inconvenientemente la confesion, diciendo (Collig. ex. Comm. in Ps. 66) que « es » un acto por el cual se descubre la enfer» medad oculta con la esperanza de per» don », porque la enfermedad contra la que se ordena la confesion es el pecado; y el pecado es á veces patente. Luego no debió decir que es un *mal latente*, del que es medicina la confesion.

2.° El principio de la penitencia es el temor. Pero la confesion es parte de la penitencia. Luego no debió poner por causa de la confesion la *esperanza* sino más bien el temor.

3.° Aquello que se pone bajo un sello no está abierto sino más bien cerrado. Pero el pecado que uno confiesa se pone bajo el sello *(ó sigilo)* de la confesion. Luego en la confesion no se descubre el pecado sino más bien se esconde.

4.° Hállanse algunas otras definiciones diferentes de esta, pues San Gregorio dice : (hom. 40 in Evang.) que « la con» fesion es la manifestacion de los peca» dos y la ruptura de la herida » ; unos dicen « que la confesion, es la legítima » declaracion de los pecados hecha ante » el sacerdote » ; otros que « confesion » es la acusacion sacramental del delin» cuente por vergüenza, y satisfactoria » por medio de las llaves de la Iglesia y » que obliga á cumplir la penitencia im» puesta ». Luego parece que la primera definicion, no conteniendo todas las cosas que se espresan en estas otras, es insuficiente.

Conclusion. *La confesion es un acto por el que se descubre la enfermedad oculta con la esperanza del perdon.*

Responderémos, que en el acto de la confesion se ofrecen muchas cosas que considerar: 1.ª la sustancia misma del acto, ó su género, que es cierta manifestacion ; 2.ª de qué se haga, esto es del pecado ; 3.ª á quien se haga, es decir, al sacerdote ; 4.ª su causa, esto es, la esperanza del perdon ; 5.ª su efecto, es decir, la absolucion de parte de la pena y la obligacion de satisfacer el resto. En la primera definicion de San Agustin se indica, tanto la sustancia del acto por la palabra ruptura *(apertione)*, cuanto de que se hace la confesion al decirse *enfermedad oculta (morbus latens)* cuanto tambien la causa, *con la esperanza del perdon (in spe veniæ)*. En las demas definiciones se indican algunas de aquellas cinco cosas asignadas como se ve considerando cada una de ellas.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque á veces el sacerdote sepa el pecado de alguno como hombre, no lo sabe sin embargo como vicario de Cristo ; así como el juez alguna vez sabe como hombre lo que ignora como juez, y en este concepto la falta se descubre por la confesion. O debe decirse que aunque el acto esterior sea descubierto, sin embargo, el interior, que es su principio, está oculto, por lo cual es preciso que se descubra por medio de la confesion.

Al 2.° que la confesion presupone la

caridad (1), por la cual se revive, como se dice (Sent. 4, Dist 18); mas la contricion, es un acto en el que se da la caridad; al paso que el temor servil que existe sin la esperanza es anterior á la caridad; pero, el que tiene caridad más bien es movido por la esperanza que por el temor. Y por esto se designa como causa de la confesion la esperanza más bien que el temor.

Al 3.º que en toda confesion el pecado es descubierto al sacerdote y se oculta á los demas por el sigilo sacramental.

Al 4.º que no es preciso en toda definicion espresar todo lo que concurre á la cosa definida; por lo cual, hay definiciones ó asignaciones, que esponen una sola causa y otras otra.

ARTÍCULO II. — **La confesion es acto de virtud?**

1.º Parece que la confesion no es acto de virtud; porque todo acto de virtud es de derecho natural, puesto « que somos » aptos por naturaleza para la virtud », como dice el Filósofo (Ethic. l. 2). Pero la confesion no es de derecho natural. Luego no es acto de virtud.

2.º El acto de la virtud puede convenir más bien al inocente que al que pecó. Pero la confesion del pecado, de que hablamos, no puede convenir al inocente. Luego no es acto de virtud.

3.º La gracia que hay en los sacramentos difiere de algun modo de la que hay en las virtudes y dones. Mas la confesion es parte del sacramento. Luego no es acto de virtud.

Por el contrario, los preceptos de la ley tienen por objeto los actos de las virtudes. Es así que la confesion cae bajo precepto. Luego es acto de virtud.

Conclusion. *La confesion es un acto de virtud*; *puede sin embargo viciarse, si no se hace acompañada de las debidas circunstancias.*

Responderémos, que para que algo se diga acto de virtud segun lo ya espuesto (implic. a. 1, al 3.º y sent. 4, dist. 15, C. 3, a. 1, C. 2, 1.ª-2.ª, C. 18, a. 6 y 7, y 2.ª-2.ª, C. 80 y C. 85, a. 3, y C. 109, a. 3), basta que implique en sí alguna condicion que pertenezca á la virtud. Mas aunque la confesion no importe todas las cosas que se requieren para la virtud, sin embargo, su mismo nombre lleva consigo la manifestacion de algo que alguno tiene en el fondo de la conciencia; puesto que en ella el corazon y la boca están de acuerdo y no forman más que una sola cosa; porque si alguno profiere con la boca lo que no tiene en el corazon, no es confesion, sino ficcion; y á la condicion de la virtud pertenece que alguno confiese oralmente lo que tiene en su corazon. Y por esto la confesion es buena por su género, y es acto de virtud; puede no obstante hacerse malamente sino se la reviste de las otras debidas circunstancias.

Al argumento 1.º dirémos, que la razon natural nos dirige en general á confesarnos del modo conveniente y como es debido, á quien se debe y cuando se debe, y en tal concepto la confesion es de derecho natural. Pero la determinacion de las circunstancias cuándo y cómo, y que sea necesario confesar y á quien, es de institucion de derecho divino, en la confesion de que hablamos (2). Así, pues, es evidente que el derecho natural nos inclina á la confesion mediante el derecho divino, por el cual se determinan las circunstancias; como tambien lo es en todas las cosas que son de derecho positivo.

Al 2.º que cuando se trata de una virtud que tiene por objeto el pecado cometido, aunque el inocente puede tener el hábito, no tiene, sin embargo, el acto, mientras permanece la inocencia. Y por esto tambien la confesion de los pecados de que ahora hablamos, no compete al inocente, aunque sea acto de virtud.

Al 3.º que aunque la gracia de los sacramentos sea una y otra la gracia de las virtudes, sin embargo, no son contrarias sino dispares, por lo cual no repugna que la misma cosa sea un acto de virtud, segun que procede del libre albedrío informado por la gracia y sea un sacra-

(1) Esto debe entenderse, de la confesion á la que precede una contricion tan perfecta que justifique ántes del Sacramento, segun ha demostrado el Santo Doctor en la cuestion V. De otro modo, léjos de suponer la caridad, se ordena la confesion para encontrarla.

(2) En la confesion sacramental, por la cual sometemos á las llaves de la Iglesia aquello que tenemos en la conciencia.

mento ó parte de él, segun que es medicina ordenada para remedio del pecado.

ARTÍCULO III. — **La confesion es acto de la virtud de la penitencia?**

1.° Parece que la confesion no es acto de la virtud de la penitencia; porque el acto de esta virtud es la cosa que es causa de ella; y la causa de la confesion es la esperanza del perdon, como aparece por la definicion aducida (a. 1). Luego es acto de la esperanza y no de la penitencia.

2.° La vergüenza es parte de la templanza. Pero la confesion se obra por el rubor, como se ve por la presignada definicion (a. 1). Luego es acto de la templanza y no de la penitencia.

3.° El acto de la penitencia se funda en la divina misericordia: y la confesion estriba principalmente en la sabiduría á causa de la verdad que debe haber en ella. Luego no es acto de la penitencia.

4.° A la penitencia mueve el artículo de la fe que se refiere al juicio á causa del temor que es el orígen de la penitencia. Pero á la confesion mueve el artículo de la vida eterna (1), puesto que se hace con la esperanza del perdon. Luego no es acto de la penitencia.

5.° Pertenece á la virtud de la verdad que uno se manifieste tal cual es, y esto hace el que se confiesa. Luego la confesion es acto de la virtud que se llama verdad y no de la penitencia.

Por el contrario: la penitencia se ordena á la destruccion del pecado. Es así, que á esto mismo se ordena la confesion. Luego es acto de la penitencia.

Conclusion. *La confesion es un acto élicito* (2) *de la virtud de la penitencia, aunque puede ser imperado respecto á muchas virtudes, segun que puede dirigírsele al fin de ellas.*

Responderémos, que en las virtudes debe considerarse, que cuando se añade al objeto de la virtud la razon especial de lo bueno ó difícil, se requiere una virtud especial; como los grandes gastos pertenecen á la magnificencia, aunque comunmente los gastos moderados y las donaciones pertenezcan á la liberalidad como se ve (Ethic. l. 2, c. 7, y l. 4, c. 1). Igualmente sucede en la confesion de lo verdadero, que aunque pertenezca en absoluto á la virtud de la verdad, sin embargo, segun que se le añade alguna razon de bien, comienza á pertenecer á otra virtud. Y por esto dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 7) que la confesion hecha en los juicios no pertenece á la virtud de la verdad, sino más bien á la justicia. Asimismo la confesion de los beneficios de Dios en loor divino, no pertenece á la virtud de la verdad, sino á la virtud de latría. Y así tambien la confesion de los pecados para conseguir su perdon no pertenece elícitamente á la virtud de la verdad, como algunos dicen, sino á la virtud de la penitencia; imperativamente puede pertenecer á muchas virtudes, segun que el acto de la confesion puede ser referido al fin de muchas virtudes.

Al argumento 1.° dirémos que la esperanza es causa de la confesion, no como eliciente, sino como imperante.

Al 2.° que la vergüenza en aquella definicion, no se pone como causa de la confesion, puesto que sirve más bien para impedir el acto de la confesion, sino que se considera como concausa para librarse de la pena, en cuanto la vergüenza misma es cierta pena, como tambien son concausas para esto las llaves de la Iglesia.

Al 3.° que se puede de cierta manera adaptar las partes de la penitencia á tres atributos de las personas divinas, de modo que la contricion corresponda á la misericordia ó bondad, por el dolor de lo malo; la confesion á la sabiduría, por la manifestacion de la verdad, la satisfaccion á la penitencia, por el trabajo de satisfacer. Y puesto que la contricion es la primera parte de la penitencia que presta á las demas su eficacia, por eso se juzga de la penitencia toda del mismo modo que de la contricion.

Al 4.° que puesto que la confesion pro-

(1) O sea, el artículo del Credo en el que nos manda creer que *Jesucristo vendrá á juzgar á los vivos y á los muertos*. Por esto el Precursor dirigiéndose á los fariseos y sadúceos, les pone ese artículo por delante para que hagan penitencia. *Progenies viperarum quis demonstravit vobis fugere à ventura ira? Facite ergo fructum dignum pœnitentiæ* (Math. III, 7).

(2) Acto *elícito* es, segun los moralistas, «aquel que se con» suma en la misma voluntad» como un acto de amor ó de odio; y acto *imperado* es «el que, mandando la voluntad, se » ejecuta por otra potencia ya interna, como el acto de cono» cer, ya esterna, como el de andar ó escribir.» (Gury, *De Actibus humanis*, n. 2).

cede más bien de la esperanza que del temor segun lo dicho (a. 1 al 2.º), hé aquí porqué se apoya más bien en el artículo de la vida eterna, que mira á la esperanza, que en el artículo del juicio, que atañe al temor; aunque para la penitencia, considerada bajo el concepto de la contricion, le sea esto contrario.

Con lo dicho es evidente la respuesta al 5.º

CUESTION VIII.

Ministro de la confesion.

1.º Es necesario confesar con el sacerdote?—2.º Es lícito en algun caso confesar con otros que con los sacerdotes?—3.º Fuera del caso de necesidad, puede alguno no sacerdote oir la confesion de los pecados veniales?—4.º Es necesario que el hombre se confiese con su propio sacerdote?—5.º Puede alguno por privilegio ó mandato del superior confesarse con otro que con el sacerdote propio.—6.º El penitente *in articulo mortis* puede ser absuelto por cualquier sacerdote?—7.º La pena temporal debe tasarse segun la cantidad *(estension)* de la culpa?

ARTICULO I. — **Es necesario confesarse con un sacerdote?** (1)

1.º Parece que no es necesario confesarse con el sacerdote; porque no estamos obligados á la confesion, sino por institucion divina. Pero la divina institucion no es propuesta (Jacob. 5, 16): *confesad, pues, vuestros pecados uno á otro*, en cuyas palabras no se menciona el sacerdote. Luego no es menester confesarse con un sacerdote.

2.º La penitencia es sacramento de necesidad, como tambien el bautismo. Pero en el bautismo, á causa de la necesidad del sacramento, es ministro cualquier hombre. Luego tambien en la penitencia. Mas la confesion debe hacerse al ministro de la penitencia. Luego basta confesarse con cualquiera.

3.º La confesion es necesaria para que se determine al penitente la manera con que debe satisfacer. Pero á veces alguno no sacerdote podría indicar más discretamente al penitente la manera de satisfacer, que muchos sacerdotes. Luego no es necesario que se haga la confesion al sacerdote.

4.º La confesion ha sido ordenada en la Iglesia para que los rectores conozcan el rostro de sus rebaños. Pero á veces el rector ó prelado no es sacerdote. Luego la confesion no debe hacerse siempre al sacerdote.

Por el contrario, la absolucion del penitente por la que se hace la confesion, no se da sino por los sacerdotes, á quienes está encomendada la potestad de las llaves. Luego la confesion debe hacerse al sacerdote.

Ademas la confesion es prefigurada en la vivificacion de Lázaro muerto. Es así que el Señor solamente mandó á sus discípulos que desatasen á Lázaro como se ve (Joan 11). Luego la confesion debe ser hecha á los sacerdotes.

Conclusion. *Teniendo solo el sacerdote el ministerio sobre el verdadero cuerpo de Jesucristo, á él solo debe hacerse la confesion sacramental.*

(1) Es de fe contra los valdenses, wielefitas y protestantes, cuyas doctrinas fueron condenadas en los concilios de Florencia, Constanza y Trento. Ocupándose este santo Concilio de la doctrina relativa al ministro de la Penitencia, dice en el capítulo 6.º de la sesion 14: «Declara el santo Concilio que »son falsas y completamente ajenas al Evangelio aquellas »doctrinas que estienden perniciosamente el ministerio de »las llaves á cualesquiera otros hombres, fuera de los obis»pos y sacerdotes; juzgando que aquellas palabras del Se»ñor *Todo lo que atareis* etc. indiferente y juntamente han »sido dichas á todos los fieles cristianos...» Y despues, en el cánon 10, anatematizó á los que sostuvieron semejante error.

Responderémos que la gracia que es dada en los sacramentos desciende de la cabeza á los miembros. Y por esto, solo es ministro de los sacramentos en los que se confiere la gracia, *el que tiene el ministerio sobre el verdadero cuerpo de Cristo,* lo cual pertenece á solo el sacerdote que puede consagrar la Eucaristía. Confiriéndose pues la gracia en el sacramento de la penitencia, solo el sacerdote es su ministro; y por tanto *á él solo debe ser hecha la confesion sacramental,* que debe hacerse al ministro de la Iglesia (1).

Al argumento 1.º dirémos, que Santiago habla presupuesta la divina institucion, y como la divina institucion había sido establecida previamente acerca de la confesion que debe hacerse á los sacerdotes, porque les dió la potestad de perdonar los pecados en los Apóstoles, como consta (Joan 20), por esta razon debe entenderse que Santiago advirtió que la confesion debe hacerse á los sacerdotes.

Al 2.º que el bautismo es más sacramento de necesidad, que la penitencia en cuanto á la confesion y á la absolucion, puesto que el bautismo no puede á veces omitirse, sin peligro de la salud eterna, como se observa en los niños, que no tienen uso de la razon; mas no es lo mismo respecto de la confesion y la absolucion, que solamente pertenece á los adultos, en los cuales, la contricion con el propósito de confesarse y el deseo de la absolucion basta para librarlos de la muerte eterna. Así pues, no hay paridad entre el bautismo y la confesion.

Al 3.º que en la satisfaccion no solo debe tenerse en cuenta la extension de la pena, sino tambien su virtud, segun que es parte del sacramento; y en este concepto requiere un dispensador de los sacramentos, aunque tambien pueda tasarse la cantidad de la pena por otro, que por el sacerdote.

Al 4.º que conocer el rostro del rebaño puede ser necesario para dos fines: 1.º para dirigir la grey de Cristo, y en este sentido conocer el rostro del rebaño pertenece al cuidado y solicitud pastoral, que incumbe á veces á aquellos que no son sacerdotes (2); 2.º para proveerle del competente remedio á su salud; y así conocer el rostro del rebaño, pertenece al que debe darle el remedio de salud (es decir el sacramento de la Eucaristía) y otros sacramentos; esto es al sacerdote. Y á tal conocimento del rebaño se ordena la confesion.

ARTÍCULO II.—**¿Es permitido en algun caso confesarse con otros que con los sacerdotes?**

1.º Parece que en ningun caso es permitido confesarse con otros, que con los sacerdotes; porque la confesion sacramental es la acusacion, como consta de la susodicha definicion (C. 7, a. 1). Pero la dispensacion del sacramento pertenece únicamente á aquel que es ministro del sacramento; y siendo el sacerdote el ministro propio del sacramento de la penitencia, parece que no debe hacerse la confesion á otro alguno sino á este.

2.º La confesion se ordena en todo juicio á la sentencia. Pero la sentencia en el tribunal contencioso, no pronunciada por su propio juez es nula; y por tanto no debe hacerse la confesion sino al juez. Es así que el juez en el tribunal de la penitencia, no es sino el sacerdote, que tiene la potestad de estar y desatar. Luego no debe hacerse á otro la confesion.

1.º En el bautismo, puesto que cualquiera puede bautizar, si bautiza un seglar aun sin urgente necesidad, no debe reiterarse el bautismo por el sacerdote. Pero si alguno se confiesa con su seglar en caso de necesidad, está obligado á confesarse de nuevo con el sacerdote si se libra de dicha necesidad. Luego la confesion no debe hacerse á un seglar en caso de necesidad.

Por el contrario, es lo que está determinado en la letra (Sent. 4, dist. 17).

(1) Morino, hablando de esta materia (De Pœnitentia libro VIII, cap. 23) juzgó que esta facultad habia sido otorgada en los primeros siglos á los mismos diáconos, puesto que los documentos de aquella edad nos los presentan dando la paz á los fieles, recibiéndolos á penitencia y reconciliándolos en la Iglesia. Pero despues, en la obra que publicó de *Recognitione sui operis de Pœnitentia*, esplicó los hechos en que sus palabras se fundaban, dándoles la interpretacion que tienen, conviene á saber, que en caso de necesidad hacian todo eso, pero en cuanto al foro esterno y como confesion puramente ceremonial. (Véase Perrone, *Prælectiones theologicæ*, De Pœnit. c. 5, n. 244 y 245).

(2) La potestad de jurisdiccion, en efecto, pueden ejercerla los que no sean sacerdotes.

Conclusion. *Fuera del caso de necesidad no puede nadie confesarse con otro que con el sacerdote* (1).

Responderémos, que así como el bautismo es sacramento necesario, tambien lo es la penitencia. Mas el bautismo, puesto que es sacramento necesario tiene un doble ministro, uno al que corresponde el bautizar por encargo, es decir al sacerdote, otro á quien se encarga la dispensacion del bautismo en caso de necesidad; y así tambien el ministro de la penitencia á quien por su cargo debe hacerse la confesion es el sacerdote: pero en caso de necesidad tambien el seglar suple las veces del sacerdote, para que le pueda ser hecha la confesion.

Al argumento 1.° dirémòs, que en el sacramento de la penitencia no solamente hay alguna cosa de parte del ministro, esto es, la absolucion y la union de la satisfaccion, sino tambien algo por parte del mismo que recibe el sacramento, que es asimismo de su esencia, como la contricion y la confesion. Mas la satisfaccion comienza ya á existir de parte del ministro en cuanto la impone y del penitente en cuanto la cumple; y para la plenitud del sacramento debe concurrir una y otra, cuando es posible. Pero cuando apremia la necesidad, debe hacer el penitente lo que está de su parte, esto es arrepentirse y confesar con quien puede, el que aunque no puede perfeccionar el sacramento, de modo que se realice lo que compete al sacerdote, esto es dar la absolucion, la falta del sacerdote la suple el sumo sacerdote. Así pues, la confesion hecha á un seglar por falta de sacerdote es en cierto modo sacramental, aunque no sea un sacramento perfecto, porque le falta lo correspondiente á la parte del sacerdote.

Al 2.° que aunque el seglar no sea juez del que se confiesa con él, sin embargo, por razon de la necesidad recibe en absoluto el derecho de juzgarle, segun que el que se confiesa se somete á él, á falta del sacerdote.

Al 3.° que por los sacramentos es menester que el hombre se reconcilie no solamente con Dios, sino tambien con la Iglesia; pero no puede reconciliarse con la Iglesia, si no llega á él la santificacion de ella. En el bautismo la santificacion de la Iglesia llega al hombre, por medio del elemento mismo empleado exteriormente y que es santificado segun la forma de la Iglesia, sea cualquiera el que le dé, y por esto el que una vez es bautizado por cualquiera, no es preciso que sea bautizado de nuevo. Mas en la penitencia, la santificacion de la Iglesia no llega al hombre sino por el ministro, porque no hay allí elemento alguno corporal exteriormente aplicado, el que por la santificacion confiera la gracia invisible. Y por esto aunque aquel que se ha confesado con un seglar en caso de necesidad haya conseguido el perdon de Dios, porque el propósito que concibió de confesarse segun el mandamiento divino, como pudo lo cumplió; sin embargo, no está todavía reconciliado con la Iglesia, de modo que pueda ser admitido á los sacramentos de la Iglesia, si ántes no es absuelto por el sacerdote; como aquel que es bautizado por el bautismo de fuego no es admitido á la Eucaristía. Así que es menester que se confiese de nuevo con el sacerdote cuando pudiere hacerlo, y principalmente porque como se ha dicho (al 1.°): el sacramento de la penitencia no fue perfecto: y en su consecuencia es preciso que se perfeccione, para que por la percepcion misma del sacramento consiga más pleno efecto, y para que cumpla el mandamiento, recibiendo el sacramento de la penitencia.

ARTÍCULO III.— **¿Fuera del caso de necesidad puede alguno no sacerdote oir la confesion de los pecados veniales?**

1.° Parece que fuera del caso de necesidad, no puede alguno, que no es sacerdote, oir la confesion de los pecados veniales; porque se confía á un seglar la dispensacion de algun sacramento por razon de la necesidad; y la confesion de

(1) Advertirémos desde luego que esto que aquí se dice, no pasa de ser más que un consejo. Costumbre había en los tiempos de Santo Tomás y costumbre recibida de los siglos anteriores, de confesarse delante de los seglares en casos graves y á falta de sacerdotes que desempeñasen ese ministerio. De lo que el Angélico Doctor dice en este artículo y principalmente de las respuestas al 1.° se comprende al punto el fundamento de esta práctica y la razon que el Santo tuvo para calificar esa confesion de *quodammodo sacramentalis*.

los pecados veniales no es de necesidad. Luego no se confía á un seglar.

2.° La Extremauncion se ordena contra los pecados veniales como tambien la penitencia. Pero la Extremauncion no puede ser conferida por un seglar como se ve (Jac. 5). Luego tampoco se le puede hacer la confesion de los pecados veniales.

Por el contrario : es lo que dice Beda (super illud Jac. 5): *confesad, pues, vuestros pecados uno á otro*, (in litt. sent. 4, dist. 17).

Conclusion. *No es necesario confesar los pecados veniales con un sacerdote, cuando por la confesion hecha á un seglar, por el golpe de pecho y el agua bendita quedan perdonados.*

Responderémos, que por el pecado venial, no se separa el hombre de Dios ni de los sacramentos de la Iglesia; y por esto no necesita de la colacion de nueva gracia para su perdon, ni necesita reconciliarse con la Iglesia. Así pues, *no es preciso que los confiese á algun sacerdote.* Y puesto que la misma confesion hecha á un seglar es en cierto modo sacramental, aunque no sea sacramento perfecto, y procede de la caridad, se puede obtener por este medio el perdon del pecado venial, como por los golpes de pecho y la aspersion del agua bendita.

Con lo dicho es evidente la respuesta al 1.°, puesto que los pecados veniales no necesitan la recepcion del sacramento para su perdon ; sino que basta algo sacramental como el agua bendita, ú otras semejantes.

Al 2.° que la Extremauncion no se da directamente contra el pecado venial, ni algun otro sacramento.

ARTÍCULO IV. — **¿Es necesario que el hombre se confiese con el propio sacerdote?** (1)

1.° Parece que no es necesario que el hombre se confiese con el propio sacerdote ; porque dice San Gregorio (et hab. c. *Ex auctoritate*, 16, c. 1). « Segun » nuestra autoridad Apostólica, y el de- » ber de la piedad, hemos establecido que » sea permitido á los sacerdotes que son » monjes, y que hacen la vida de los » Apóstoles, predicar, bautizar, dar la » comunion, rogar por los pecadores, im- » poner penitencia y absolver de los pe- » cados ». Ahora bien, los monjes no son los propios sacerdotes de algunos, cuando no tienen la cura de almas. Luego haciéndose la confesion por causa de la absolucion, basta que se haga á cualquier sacerdote.

2.° Así como el sacerdote es el ministro de este sacramento, así tambien de la Eucaristía. Pero cualquier sacerdote, puede confeccionar la Eucaristía. Luego tambien puede administrar el sacramento de la penitencia, y por tanto no es preciso que se haga al propio sacerdote.

3.° Aquello á que determinadamente estamos obligados, no se halla constituido en nuestra eleccion. Pero la eleccion del sacerdote discreto, nos está encomendada, como se ve por San Agustin (alium auctorem), (in litt. 4, dist. 17): pues dice (lib. De vera et falsa pœnit c. 10): « quien quiere confesar los pecados » para encontrar la gracia, busque un » sacerdote que sepa desatar y atar ». Luego parece que no es necesario confesarse con el propio sacerdote.

4.° Hay algunos como el Papa y los prelados, que parecen no tener propio

(1) Por sacerdote propio debe entenderse aquel que tiene jurisdiccion ordinaria en el fiel, como el párroco en su parroquia, el obispo en su diócesis y el Papa en toda la Iglesia. Pero la principal duda está, no en saber quien es el propio sacerdote, sino en si puede el fiel recibir este sacramento en el cumplimiento pascual de otro sacerdote que no sea el párroco, ó esté autorizado por el mismo. Juan de Poliaco primero y despues Launoyo dijeron que mientras el decreto *Omnis utriusque sexus* esté vigente, el Papa no podía dispensar á los fieles para que en tiempo del cumplimiento pascual pudieran confesarse con otros que con sus pastores respectivos. Juan XXII condenó ese error; y Clemente VIII en 1592, viendo que en Francia iba cundiendo semejante doctrina, decretó que los regulares podían lícitamente recibir la confesion de los fieles en tiempo pascual. Otro tanto hizo Clemente X en la constitucion *Superna*. Estas determinaciones de los Pontífices, lo mismo que la declaracion anterior (1584) de la Santa Congregacion del Concilio, en la cual se anulaba el decreto de un obispo, en sentido contrario á la práctica universal, y la opinion casi unánime de los teólogos prueban, dice San Alfonso (lib. VI, n. 561) que pueden los fieles lícitamente confesar con otro sacerdote distinto del párroco, con tal que esté aprobado por el Ordinario.

En suma: el decreto del concilio de Letran, que permanece en todo su vigor en cuanto á la Comunion, está sabiamente modificado en cuanto al sacramento de la Penitencia, habiendo la Iglesia reconocido por sacerdote propio para su administracion, no solo al párroco, sino tambien á todo sacerdote que tenga aprobacion y jurisdiccion del Ordinario. Así es como puede entenderse lo que el Santo Doctor establece, tan sábia como atinadamente, en este artículo de la *Suma*. (Véase las anotaciones del sabio P. Ballerini al testo del P. Gury, De Pœnitentia, n. 553).

sacerdote, puesto que no tienen superior. Pero estos están obligados á la confesion. Luego no siempre está el hombre obligado á confesarse con el propio sacerdote.

5.° Aquello que ha sido instituido por la caridad no la combate, como dice San Bernardo (in tract. De præcep. et dispens. c. 2); y la confesion, que ha sido instituida por la caridad, la combatiría, si el hombre estuviera obligado á confesarse con un solo sacerdote; como, por ejemplo, en el caso en que el pecador supiese que su sacerdote era hereje, ó solicitador al mal, ó débil, ó inclinado al pecado de que uno se confiesa, ó en el caso en que cree con probabilidad que es revelador de la confesion ó que el pecado que uno debe confesar ha sido cometido contra él. Luego parece que no siempre sea preciso confesar con el propio sacerdote.

6.° En lo que es necesario para la salud, no debe restringirse demasiado á los hombres para que no se aparten del camino de la salvacion. Pero parece ser una grande restriccion, si estamos obligados por necesidad á confesarnos, con un solo hombre; y por esto muchos podrían retraerse de la confesion, por temor, vergüenza ú otra causa análoga. Luego siendo la confesion de necesidad para la salud, no deben ser obligados los hombres, como parece, á confesarse con el propio sacerdote.

Por el contrario: el decreto de Inocencio III (in conc. Later., 4 General 12, c. 21): establece que todos los fieles de uno y otro sexo, se confiesen una vez al año con el propio sacerdote.

Ademas, lo que el obispo es á su diócesis, es el sacerdote á su parroquia. Pero no es permitido á un obispo ejercer su oficio episcopal, en la diócesis de otro, segun lo establecido por los cánones (cap. nullus primus 9, c. 2 y cap. 4 *quis episcoporum* 16, c. 5). Luego no es permitido á un sacerdote oir en confesion al feligrés de otro.

Conclusion. *Perteneciendo la jurisdiccion del ministro en el penitente á la necesidad de este sacramento, resulta que no puede nadie confesarse sino con el propio sacerdote.*

Responderémos que los otros sacramentos no consisten en que haga algo el que se acerca al sacramento, sino solamente en que reciba, como se ve en el bautismo y demas: pero el acto del que recibe se requiere para percibir la utilidad del sacramento, en el que es árbitro de su voluntad, como removiendo lo que puede ser obstáculo á esta utilidad, es decir, la ficcion. En la penitencia empero, el acto del que se acerca al sacramento es de la sustancia de este, puesto que la contricion, la confesion y la satisfaccion son partes de la penitencia, que son actos del penitente; y teniendo nuestros actos su principio en nosotros, no pueden sernos dispensados por otros sino por mandato. Luego es menester que aquel que se halla constituido dispensador de este sacramento, sea tal que pueda mandar hacer algo y el mandato de uno sobre otro, no compete sino al que tiene jurisdiccion sobre él; y por esto es de necesidad de este sacramento, no solamente que el sacerdote tenga el órden como en los demas sacramentos, sino tambien que tenga jurisdiccion. Y así como el que no es sacerdote no puede conferir este sacramento, así tampoco aquel que no tiene jurisdiccion. Por lo cual así como es menester que se haga la confesion al sacerdote así lo es que sea al sacerdote propio; porque como el sacerdote no absuelve, sino ligando á hacer algo, solamente aquel puede absolver que puede por imperio ligar á hacer algo.

Al argumento 1.° dirémos que San Gregorio habla de aquellos monjes que tienen jurisdiccion, como aquellos á quienes les está encomendada la cura de almas de una parroquia, de los que algunos decían, que por el hecho de ser monjes, no podían absolver, ni imponer penitencias, lo cual es falso.

Al 2.° que el sacramento de la Eucaristía no requiere imperio sobre algun hombre; mientras que es lo contrario en este sacramento segun lo dicho: y por lo tanto, el razonamiento no es concluyente. Sin embargo, no está permitido recibir la Eucaristía de otro que del propio sacerdote (1) aunque sea verdadero el sacramento que se recibe de otro.

Al 3.° que la eleccion del sacerdote

(1) Entiéndase esto del tiempo pascual, del cual solo habla el Santo ahora.

discreto, no nos está encomendada como si debiera hacerse á nuestro arbitrio, sino con permiso del superior, en el caso en que nuestro propio sacerdote fuese menos idóneo para aplicar el remedio saludable á los pecados.

Al 4.° que puesto que incumbe á los prelados el dispensar los sacramentos, que no deben ser conferidos sino por los que son puros, por eso les fué concedido por el derecho (cap. *ne pro dilatione*, De pœnit. et remiss.) que puedan elegir para sí sacerdotes propios confesores, los que en cuanto á esto son sus superiores; como tambien un médico es curado por otro, no en cuanto médico, sino en cuanto enfermo.

Al 5.° que en aquellos casos en los que probablemente teme el penitente peligro para sí, ó para el sacerdote por la confesion que le fuera hecha, debe recurrir al superior, ó pedirle licencia al sacerdote para confesarse con otro, y si no puede obtener este permiso, debería considerarse como el que no tiene un sacerdote para confesarse, por lo que debería más bien escoger un seglar para este objeto. No traspasaría por esto precepto alguno de la Iglesia, porque los preceptos del derecho positivo no se estienden más allá de la intencion del que manda, la cual es el fin del precepto, y el de este es la caridad, segun el Apóstol (I Tim. I): no se hace tampoco por esto injuria al sacerdote, puesto que merece perder su privilegio, el que abusa de la potestad que le ha sido concedida (1).

Al 6.° que la necesidad de confesarse con el propio sacerdote, no cierra el camino de la salud, sino que este camino debe ser suficiente para la salud: y pecaría el sacerdote, si no diese con facilidad licencia para confesar con otro, puesto que hay muchas personas tan débiles que morirían más bien sin confesion que confesarse con tal sacerdote. Por consiguiente aquellos que son demasiadamente solícitos en conocer las conciencias de sus súbditos por medio de la confesion, ponen un lazo de condenacion á muchos y por consiguiente á sí mismos.

ARTÍCULO V. — **Puede alguno confesarse con otro que el propio sacerdote, por privilegio ó mandato del superior?** (2)

1.° Parece que no puede confesarse alguno con otro que con el propio sacerdote aun por privilegio ó mandato del superior, porque no se puede otorgar un privilegio en perjuicio de otro. Pero sería en perjuicio del propio sacerdote, si otro oyera la confesion de un súbdito suyo. Luego no puede obtenerse esto por privilegio, licencia ó mandato del superior.

2.° Aquello por lo que es impedido el mandato divino, no puede concederse por órden ó privilegio de algun hombre. Pero el mandato divino que ordena à los rectores de la Iglesia *conocer diligentemente de vista á su ganado* (Prov. 27, 23), es impedido si otro que estos, oye las confesiones de sus súbditos. Luego esto no puede ser ordenado por privilegio ó mandato de algun hombre.

3.° Aquel que oye la confesion de alguno, es su propio juez; pues de otro modo no puede absolverle ó ligarle. Pero un solo hombre no puede tener muchas personas que sean sus propios sacerdotes ó jueces, porque entonces estaría obligado á obedecer á muchos, lo que sería imposible, si mandasen cosas contrarias ó incompatibles. Luego no puede uno confesar sino con el propio sacerdote aun con permiso del superior.

4.° El que reitera un sacramento sobre una misma materia, injuria al sacramento ó al menos hace una cosa inútil. Pero el que ha confesado con otro sacerdote está obligado á confesarse de nuevo con el suyo propio, si este lo demanda, puesto que no está absuelto de la obediencia, por la que le está obligado sobre esto. Luego no puede hacerse lícita-

(1) En la doctrina enseñada por el gran Doctor en esta respuesta, vése claramente indicado el motivo principal que la Iglesia ha tenido, al interpretar benignamente la rigidez primitiva del precepto.

(2) Este artículo es una consecuencia del anterior. Establecido que solo el sacerdote propio puede recibir la confesion de los fieles en tiempo pascual, siguiendo la ley del concilio Lateranense, es evidente que solo por privilegio podría otro confesarse con un sacerdote distinto del suyo, si había de cumplir lo preceptuado en el cap. *Omnis utriusque sexus*. El Santo Doctor prueba evidentemente que así puede efectuarse, y su doctrina sirve igualmente para refutar los errores de que hemos hablado en la nota 1.ª del artículo anterior. Sirve así mismo para conocer los fundamentos en que se apoya la benignidad de la Iglesia, eximiendo al fiel de que la confesion anual necesita hacerla con el propio sacerdote.

mente la confesion á otro sacerdote que al propio.

Por el contrario, las cosas que son de la potestad de órden pueden ser confiadas al que tiene órden semejante por aquel que puede hacerlo; pero el superior como el obispo, puede oir la confesion de aquel, que pertenece á la parroquia de algun sacerdote, porque algunas veces hay casos que se reserva como jefe principal que es. Luego tambien puede encargar á otro sacerdote el que le oiga en confesion.

Ademas, todo lo que puede el inferior lo puede el superior. Es así que el mismo sacerdote puede dar licencia á un feligrés suyo para que se confiese con otro. Luego con mayor razon puede hacer esto el superior suyo.

Por otra parte la potestad que tiene el sacerdote sobre el pueblo la tiene del obispo. Es así que por aquella potestad puede oir la confesion. Luego tambien por la misma razon otro á quien el obispo conceda esta potestad.

Conclusion. *Como el que tiene jurisdiccion puede confiar á otro lo que á esa jurisdiccion pertenece, resulta que cualquiera puede confesarse con otro que no sea el propio sacerdote, haciéndolo por mandato ó privilegio del superior.*

Responderémos, que un sacerdote puede estar impedido de oir la confesion de alguno por dos conceptos: 1.° por falta de jurisdiccion; 2.° por impedimento en el ejercicio de su órden, como los escomulgados, degradados y semejantes. Mas todo el que tiene jurisdiccion puede delegar en otro las cosas á ella correspondientes. Y por tanto si alguno está impedido de poder oir la confesion de otro por la falta de jurisdiccion, puede recibir la potestad de oirle, ó de absolverle del que la tiene inmediata sobre ellos (1) ya sea del sacerdote mismo, ya del Obispo ó ya del Papa (2). Mas si no puede oirle por causa del impedimento en el ejercicio de su órden, puede recibir la potestad de oirle, de aquel que tiene la facultad de remover ó quitar dicho impedimento.

Al argumento 1.° dirémos que no se hace perjuicio á alguno sino cuando se le priva de aquello que ha sido establecido en su favor. Mas la potestad de jurisdiccion no se otorga á algun hombre en favor suyo, sino en utilidad del pueblo y honor de Dios. Por lo cual si parece conveniente a los prelados superiores para promover la salud del pueblo y el honor de Dios, el confiar á otros lo que pertenece á la jurisdiccion, en nada se perjudica á los prelados inferiores sino á aquellos, *que buscan sus propias cosas y no las que son de Jesucristo.* (Philip. 2, 21), y que presiden la grey no para alimentarla, sino para ser por ella alimentados.

Al 2.° que el rector de la Iglesia debe conocer el rostro de su ganado, de dos modos: 1.° por la observacion atenta de su vida esterior, segun la cual debe vigilar sobre el rebaño que le ha sido confiado; y en este conocimiento no es preciso que crea al súbdito, sino que inquiera cuanto pueda acerca de la exactitud y certeza del hecho.; 2.° por la manifestacion de la confesion, y en cuanto á este conocimiento no puede tener mayor certeza que creyendo á su súbdito, puesto que sirve para el auxilio de la conciencia del mismo. Por lo cual en el tribunal de la confesion se cree al hombre en su favor y en su contra, lo cual no sucede en el tribunal del juicio esterior. Y por esto para este conocimiento basta que se crea al súbdito que dice que se ha confesado con otro que tenía el poder de absolverle. Por lo tanto es evidente que tal conocimiento de la grey no es impedido por el privilegio concedido á otro de oir las confesiones.

Al 3.° que sería inconveniente que hubiera dos jefes iguales para un mismo pueblo, mas no si mandan bajo títulos di-

(1) El Santo supone que sacerdote y penitente son de una misma parroquia ó diócesis.

(2) Es un principio general, en conformidad con lo que acaba de decir el Angélico, que la jurisdiccion ordinaria puede delegarse. Esto supuesto y tratándose de un sacramento como el de la Penitencia, en cuya delegacion pudieran cometerse abusos sin cuento, el concilio de Trento ha ordenado que *ningun sacerdote, ni aun regular, puede oir las confesiones de los seglares, ni aun sacerdotes, ni ser reputado idóneo para ello á menos que tenga beneficio parroquial, ó por el Obispo sea considerado á propósito mediante el exámen si le pareciere necesario al Obispo, ó por otro medio cualquiera, y obtenga la aprobacion* (sesion 23, c. 15 de Reformatione). Con esta limitacion la Iglesia ha prevenido los abusos, sin directamente menoscabar la jurisdicion del propio párroco. A esto se agrega, como dice el cardenal Gousset, que si bien el Concilio se limita á exigir la aprobacion, en la disciplina actual, el Obispo delega al mismo tiempo que aprueba: de donde resulta que el poder de los párrocos ha quedado sin ejercicio; y la costumbre, por otro lado, de confundir la *aprobacion* en la *delegacion*.

versos. Así es que sobre el mismo pueblo están constituidos como jefes inmediatamente, el párroco, y el Obispo y el Papa cada uno de los cuales puede cometer á otro las cosas pertenecientes á su jurisdiccion. Mas si un superior confia sus poderes á otro, el que es tambien mas principal, lo puede hacer de dos modos: 1.° para que ocupe su lugar, como el Papa y el Obispo establecen sus penitenciarios; y entonces el tal, es más principal que el prelado inferior, como el penitenciario del Papa, que el Obispo, y el de éste que el cura párroco; y el que con él se confiesa está más obligado á obedecerle; 2.° puede establecerle como coadjutor del sacerdote, y puesto que el coadjutor se ordena á quien se le da como tal, síguese que es menos principal, y por lo tanto el penitente no está obligado á obedecerle tanto como al propio sacerdote.

Al 4.° que nadie está obligado á confesar los pecados que no tiene; por lo cual si alguno se ha confesado con el penitenciario de un Obispo ó con otro que ha recibido de él potestad al efecto, habiéndole sido perdonados sus pecados, tanto con respecto á la Iglesia como con respecto á Dios, no está obligado á confesarlos al propio sacerdote aunque este se lo demande. Mas á causa del estatuto de la Iglesia (cap. *Omnis utrisque* De pœnit et remiss.) que prescribe confesarse una vez al año con su propio sacerdote, debe conducirse como el que no tiene más que pecados veniales segun algunos dicen, ò declarar que está esento de pecado mortal y el sacerdote está obligado á creerle en el foro de la conciencia. Mas si estuviese obligado á confesarse de nuevo, no se habría confesado inútilmente la primera vez, porque con cuantos más sacerdotes se confiesa alguno, tanto más se le perdona de la pena, ya por el rubor de la confesion, que es computado como pena satisfactoria, ya por la potestad de las llaves. Así podría confesarse tantas veces que quedara libre de la pena temporal. Ni esta reiteracion hace injuria al sacramento, como sucedería en el caso en que el sacramento santifica, sea imprimiendo carácter, sea por la consagracion de la materia, lo cual no tiene lugar en la penitencia. Luego es bueno que aquel que por autoridad del Obispo oye la confesion, induzca al que se confiesa á hacerlo con el propio sacerdote; y sino quisiese, debe, sin embargo, absolverle.

ARTÍCULO VI. — **¿El penitente puede ser absuelto al fin de la vida por cualquier sacerdote?** (1)

1.° Parece que el penitente al fin de la vida no puede ser absuelto por cualquier sacerdote; porque para la absolucion se requiere alguna jurisdiccion, segun lo dicho (a. 5). Es así, que el sacerdote no adquiere la jurisdiccion sobre aquel que se arrepiente al fin de la vida. Luego no puede absolverle.

2.° Aquel que recibe el sacramento del bautismo de otro que del propio sacerdote, *in articulo mortis*, no debe ser bautizado de nuevo por el propio sacerdote. Luego si cualquier sacerdote pudiese absolver de todo pecado *in articulo mortis*, no debe el penitente si se libra de la muerte, recurrir al sacerdote suyo; lo cual es falso, pues de otra manera el sacerdote párroco no tendría conocimiento del rostro de su rebaño.

3.° Así como es permitido al sacerdote estraño bautizar *in articulo mortis*, así tambien al que no es sacerdote. Pero el que no es sacerdote, jamas puede absolver en el tribunal de la penitencia. Luego tampoco el sacerdote puede absolver *in articulo mortis* al que no es súbdito suyo.

(1) El Santo Doctor (y con él todos los teólogos), responde afirmativamente á esta pregunta. Las palabras del concilio de Trento en las cuales se resuelve esta cuestion, son terminantes. *In eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes, à quibusbis pæccatis et censuris absolvere possunt* (sess. 14, cap. 7). Y no solo todo sacerdote puede desempeñar ese ministerio *in articulo mortis*, sino que los teólogos estienden esta facultad á los mismos sacerdotes herejes, cismáticos y escomulgados vitandos, fundados en las palabras del Tridentino que preceden á las anteriores: *Nec hac ipsa ocasione aliquis pereat.* Antiguamente seguiase la opinion negativa; pero, áun los que siguen esa sentencia, dicen que pueden absolver los tales herejes, supuesto que en caso de necesidad es licito valerse de opiniones *termiter probabiles*. Y asi al menos tienen que considerar esta doctrina los defensores de la opinion antigua, supuesto que la contraria, ademas de los teólogos que la sustentan, tiene hoy en su apoyo la autoridad de Inocencio XI é indirectamente la de Benedicto XIV, en su constitucion *Apostolici ministerii.* El mismo San Alfonso, segun prueba el P. Ballerini es de igual modo de sentir. (Véase Gury, De Pœnit. n. 550, nota a, y San Alfonso, lib. VI, n. 560).

Por el contrario: la necesidad espiritual es mayor que la corporal. Pero en caso de estrema necesidad puede alguno usar de las cosas de otros, aun contra la voluntad de los dueños, para socorrer la necesidad corporal. Luego tambien *in articulo mortis*, para subvenir á la necesidad espiritual puede uno ser absuelto por un sacerdote que no sea el suyo propio.

Ademas, así lo demuestran las autoridades citadas (in litt. Sent. 4, dist. 20).

Conclusion. *No reconociendo ley la necesidad, puede el penitente ser absuelto por cualquier sacerdote «in articulo mortis» no solo de cualquier pecado, sino tambien de cualquier escomunion.*

Responderémos, que cualquier sacerdote por virtud del poder de las llaves tiene la potestad sobre todos indiferentemente, y en cuanto á todos los pecados; mas no puede absolver á todos de todos los pecados; porque, segun el órden establecido por la Iglesia, tiene una jurisdiccion limitada ó no tiene jurisdiccion alguna. Pero como la necesidad carece de ley, por eso, cuando la necesidad apremia (1) no está impedido, segun las prescripciones de la Iglesia de poder absolver, desde el momento que tiene sacramentalmente el poder de las llaves, y el penitente consigue la absolucion de otro, como si hubiera sido absuelto por su propio sacerdote. Y no solo puede serlo de los pecados, sino tambien de la escomunion, que le haya sido impuesta por cualquiera, porque esta absolucion pertenece á la jurisdiccion, la que se restringe en la ley establecida por la Iglesia.

Al argumento 1.° dirémos que alguno puede usar de la jurisdiccion de otro por voluntad de este, porque las cosas pertenecientes á la jurisdiccion pueden ser encomendadas á otro. Luego como la Iglesia acepta el que todo sacerdote pueda absolver *in articulo mortis*, síguese por esto que tiene jurisdiccion en este concepto, aunque carezca por otro de ella.

Al 2.° que no es preciso que recurra al propio sacerdote para ser absuelto nuevamente de los pecados de los que fue absuelto *in articulo mortis*, sino para hacerle conocer que lo fue. Ni es menester que el absuelto de la escomunion vaya al juez, que hubiera podido absolverle ántes, á pedirle la absolucion, sino para ofrecerle la satisfaccion.

Al 3.° que el bautismo tiene su eficacia de la santificacion misma de la materia; por lo cual, sea cualquiera el que le confiera, se recibe dicho sacramento. Pero la fuerza sacramental de la penitencia consiste en la santificacion del ministro; y por esto el que se confiesa con un seglar, aunque cumpla lo que de su parte pertenece á la confesion sacramental, no obtiene, sin embargo, la absolucion sacramental; si bien le vale algo en cuanto á la diminucion de la pena que se produce por mérito y pena de la confesion; mas no consigue aquella diminucion de la pena, que resulta del poder de las llaves; por lo cual es menester que se confiese de nuevo con el sacerdote; y el que muere habiéndose confesado así, es más castigado despues de esta vida que si se hubiera confesado con un sacerdote.

ARTICULO VII. — **La pena temporal se tasa segun la estension de la culpa?** (2)

1.° Parece que la pena temporal, cuyo reato queda despues de la penitencia, no se tasa segun la estension de la culpa, porque es tasada segun la intensidad de la delectacion que hubo en el pecado como se ve (Apoc. 18, 7): *cuanto ella se ha glorificado y ha vivido en deleites, tanto dareis de tormento y llanto.* Pero á veces donde hay mayor delectacion es

(1) Esta razon del Santo Doctor, lo mismo que las palabras generalísimas del Ritual: *Si periculum mortis immineat, approbatusque desit confessarius, quilibet sacerdos potest à quibuscumque censuris et peccatis absolvere*; prueban la verdad de la sentencia afirmativa de que hemos hablado en la nota anterior. *Quilibet sacerdos*, cualquier sacerdote, sea el que fuere, dice el Concilio y lo mismo el Ritual.

(2) La contestacion á esta pregunta y la doctrina que el Angélico en su resolucion establece, forma el fondo de toda la legislacion canónica tocante á los cánones penitenciales, lo mismo que de las diversas aunque en su espíritu idénticas resoluciones de los concilios que trataron de esta materia. Todo cuanto se ha legislado acerca de la taxacion de la penitencia, gira sobre estos dos puntos: ó que se consulte á la cualidad y cantidad de la culpa, como por ejemplo el concilio 3.° de Cartago (cap. 31) ó bien, sin perder esto de vista, se deje al arbitrio del obispo, segun la condicion de los penitentes, como el Concilio africano (cap. 10). El Tridentino estableció lo propio; *pro qualitate criminum et pœnitentium facultate* (ses. 14, cap. 8). Así es que el Ritual ordena al sacerdote que imponga *saludable y conveniente satisfaccion, segun su espíritu y prudencia le sugiera, teniendo en cuenta el estado, condicion, sexo y edad del penitente.*

menor la culpa, puesto que los pecados «carnales que tienen más delectacion » que los espirituales, tienen menos cul» pa», segun San Gregorio (implic. moral. l. 33, c. 2). Luego la pena no se tasa segun la estension de la culpa.

2.° Del mismo modo queda alguno obligado á la pena por los pecados mortales en la ley nueva como en la antigua. Pero en la ley antigua se debía por los pecados una pena de siete dias; de modo que quedasen impuros durante este tiempo por un solo pecado mortal. Luego como en el nuevo Testamento se impone la pena de siete años por un solo pecado mortal, parece que la estension de la pena no se considera en cuanto á la culpa.

3.° Mayor es el pecado de homicidio en un seglar que el de la fornicacion en el sacerdote; porque la circunstancia que se toma de la especie del pecado, agrava mas que la que se toma de la condicion de la persona. Pero al seglar se le impone la penitencia de siete años por el homicidio, y al sacerdote por la fornicacion la de diez años segun los cánones (cap. *Si quis homicidium*, dist. 50 et cap. Presbyt. dist. 82). Luego la pena no se tasa segun la cantidad de la culpa.

4.° El mayor pecado es el que se comete contra el cuerpo mismo de Cristo, pues tanto más gravemente peca uno, cuanto más elevada es la persona contra la que se comete el pecado. Pero al que derrama la sangre de Cristo contenida en el sacramento del altar, se le impone solamente la penitencia por cuarenta dias, ó poco más; y por la fornicacion simple, siete años de penitencia segun los cánones (cap. *Si per negligentiam.* De consecrat. dist. 2 y cap. Presbyt. dist. 82). Luego la cantidad de la pena no corresponde á la de la culpa.

Por el contrario. (Is. 27, 8): *en medida contra medida, cuando fuera desechada, la juzgarás.* Luego la cantidad del juicio y del castigo del pecado, es segun la de la culpa.

Ademas el hombre es reducido á la igualdad de la justicia por la pena impuesta. Mas esto no sería así, si la cantidad de la culpa y de la pena no fueran correlativas. Luego la una corresponde á la otra.

Conclusion [1] *No siempre por el mayor pecado se impone mayor penitencia.* [2] *La pena del purgatorio se tasa solamente segun la cantidad del pecado; teniendo en cuenta, sin embargo, la cantidad de la contricion, la confesion y la satisfaccion.*

Responderémos que despues del perdon de la culpa se exige la pena por dos motivos, para pagar el débito, y dar el remedio. Luego la tasacion de la pena puede ser considerada: 1.° en cuanto al débito, y así la cantidad de la pena corresponde radicalmente á la de la culpa antes que haya sido perdonado algo de ella, de tal suerte, que si la primera de estas cosas que son necesarias para la remision de la pena ha obtenido mucho efecto, queda por lo mismo menos que hacer para los demas actos; puesto que cuanto más es perdonado de la pena por la contricion, menos queda que perdonar por la confesion (1); 2.° en cuanto al remedio, ó de aquel que pecó ó de los otros; y en este sentido á veces por el pecado menor se impone mayor penitencia, ya porque es más difícil de remediar el pecado de uno solo que el pecado de otro, como al jóven se impone por la fornicacion mayor pena que al anciano, aunque peque menos, ya porque el pecado es más peligroso en uno, como en el sacerdote, que en otro, ya porque la multitud es más inclinada á aquel pecado; y así por la pena de uno solo deben ser atemorizados los demas. Luego la pena en el tribunal de la penitencia debe ser tasada teniendo en consideracion ambas cosas. Por lo cual no siempre se impone mayor pena por el mayor pecado. Mas la pena del purgatorio solo es para pagar el débito, porque ya no há lugar á pecar; así pues, aquella pena es apreciada solamente segun la cantidad del pecado, considerada sin embargo la cantidad de la contricion, confesion y absolucion; puesto que por todas estas cosas se perdona algo de la pena. Por consiguiente, el sacerdote debe tomarlas en cuenta al imponer la satisfaccion.

(1) Y si resta ménos que satisfacer, la penitencia del sacramento tiene ménos que purgar; porque sabido es que la satisfaccion no solo se ordena á prevenir las faltas y por *medicina de la enfermedad, sino tambien á la vindicta y castigo de los pecados pasados* (Sess. 14, cap. 8.°).

Al argumento 1.° dirémos, que en aquellas palabras se tocan dos cosas por parte de la culpa, á saber: la *glorificacion* y el *placer*, ó delectacion; de las cuales la primera pertenece á la soberbia del pecado por la que se resiste á Dios; la segunda á la delectacion del pecado. Pero aunque algunas veces haya menor delectacion en mayor culpa, sin embargo hay allí siempre más orgullo. Por lo tanto, aquel razonamiento no es procedente.

Al 2.° que esa pena de los siete dias no era espiatoria de la pena debida al pecado; por consiguiente, aunque despues de aquellos dias muriese, sería castigado en el purgatorio; pero espiaba la irregularidad que espiaban todos los sacrificios legales. Con todo, en igualdad de circunstancias, peca más el hombre en la nueva que en la antigua ley, por la santificacion más amplia con que es santificado en el bautismo y por los más grandes beneficios otorgados por Dios al género húmano. Y esto es evidente por lo que se dice (Hebr. 10, 29): *¿pues de cuanto mayores tormentos creeis que es digno el que hollare al Hijo de Dios y tuviere por vil y profanase la sangre del testamento en que fue santificado?* Sin embargo no siempre es verdadero que por un pecado cualquiera mortal se exija una penitencia de siete años; sino que esta es como cierta regla comun que conviene aplicar en muchas ocasiones, la que no obstante conviene omitir, consideradas las diversas circunstancias de los pecados y de los penitentes.

Al 3.° que el obispo ó sacerdote peca con mayor peligro suyo y de otros; y, por lo tanto más solícitamente le retraen los cánones del pecado que á otros, imponiéndole pena mayor á título de remedio, aunque á veces no merezca tanta por deuda; por consiguiente, en el purgatorio no se le exigirá tanta.

Al 4.° que aquella pena debe entenderse cuando esto sucede sin quererlo el sacerdote; porque si espontáneamente la esparciese, sería digno de una pena mucho más grave.

CUESTION IX.

Cualidad de la confesion.

Vamos á tratar de la cualidad de la confesion, acerca de lo cual son de considerarse cuatro puntos: 1.° La confesion puede ser informe? 2.° Es preciso que la confesion sea íntegra? 3.° Puede alguno confesarse por medio de otro ó por escrito? 4.° Se requieren para la confesion aquellas condiciones que señalan los maestros?

ARTÍCULO I. — La confesion puede ser informe?

1.° Parece que la confesion no puede ser informe, porque se dice (Eccl. 17, 26): *como nada perecerá la alabanza del muerto.* Pero el que no tiene caridad está muerto, porque la misma es la vida del alma. Luego sin caridad no puede haber confesion.

2.° La confesion se divide por oposicion á la contricion y la satisfaccion. Pero la contricion y la satisfaccion jamas pueden hacerse fuera de la caridad. Luego ni la confesion.

3.° En la confesion es preciso que la boca concuerde con el corazon, porque el nombre mismo de confesion lo exige. Pero el que aún permanece en el afecto del pecado, si se confiesa, no tiene conforme el corazon con la boca, puesto que tiene pecado en el corazon, el cual condena con la boca. Luego el tal no se confiesa.

Por el contrario, cualquiera está obligado á la confesion de los pecados mortales. Pero si alguno se confesó una vez, permaneciendo aún en pecado mortal, no está obligado más adelante á confesar los mismos pecados, puesto que no sabiendo nadie que tiene caridad, ninguno sabría que se había confesado. Luego no es de necesidad de la confesion que sea formada por la caridad.

Conclusion. *La confesion, como parte del sacramento, puede alguna vez estar en quien no esté contrito y sin caridad; pero como acto de virtud no puede, propiamente hablando, estar en nadie sin caridad.*

Responderémos, que la confesion es un acto de virtud y es parte del sacramento. Pero *segun que es acto de virtud* (1), *es acto meritorio propiamente hablando; y así la confesion no sirve sin la caridad* que es el principio de merecer. Pero segun que es parte del sacramento, así ordena al que la hace al sacerdote que tiene las llaves de la Iglesia (2), el cual por medio de la confesion conoce la conciencia del que se confiesa; y segun esto *la confesion puede existir tambien en el que no está contrito*, porque puede descubrir sus pecados al sacerdote y someterse á las llaves de la Iglesia; y aunque entonces no perciba el fruto de la absolucion, sin embargo, comenzará (3) á percibirlo cesando la mala disposicion, como

---

(1) Se entiende de la virtud perfecta.

(2) Ya se sabe que las llaves de la Iglesia solo las tiene el Romano Pontífice, de quien, como de su fuente, reciben la jurisdicion los obispos y sacerdotes.

(3) Que los sacramentos pueden ser *válidos* y al mismo tiempo *informes* es doctrina corriente, como dice Ballerini, sin más escepcion que la Eucaristía. En cuanto al sacramento de la Penitencia, sobre el que se han originado más dudas, la opinion *más probable*, dice San Alfonso, afirma la misma doctrina, la cual está defendida por el Angélico Doctor en este artículo y en la Sent. IV, dist. 17, cuest. 3, a. 4. Así es que no sabemos como Drioux en las anotaciones que ha puesto en la SUMA, puede decir que esa sentencia *ab omnibus theologis prorsùs rejicitur*. Para que se vea el error de este teólogo oigamos al eminente cardenal jesuita Lugo *Esta sentencia*, dice (De Pœnit disp. 11, n. 68) *la enseñaron Santo Tomás... y comunmente los tomistas, Capreolo, Paludino, Cayetano, Soto, Cano, Ledesma, Silvestre, Ricardo, citados por Suarez... quien en parte la sigue; y abrázanle comunmente los modernos tomistas y Henriquez... el cardenal Toledo... y otros á quienes citan y siguen Antonino, Diana...*

sucede tambien en los otros sacramentos. Por consiguiente, no está obligado á reiterar la confesion el que se acercó á la penitencia mal dispuesto; pero está obligado á confesar las malas disposiciones con que se acercó.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad debe entenderse en cuanto á percibir el fruto de la confesion, que nadie que esté sin caridad percibe.

Al 2.º que la contricion y la satisfaccion se hacen á Dios; mientras que la confesion al hombre; y por consiguiente, es de la esencia de la contricion y de la satisfaccion el que el hombre esté unido á Dios por la caridad, pero no de la esencia ó razon de la confesion.

Al 3.º que el que narra los pecados que tiene, habla con verdad, y en este caso el corazon concuerda con la voz ó palabras en cuanto á la sustancia de la confesion, aunque haya discordancia con el fin de ella.

ARTÍCULO II. — **Es preciso que la confesion sea íntegra?** (1)

1.º Parece que no es preciso que la confesion sea íntegra, es decir, que alguno confiese todos sus pecados á un solo sacerdote, porque la vergüenza contribuye á la disminucion de la pena. Pero con cuantos más sacerdotes confiesa uno sus pecados, tanto mayor vergüenza sufre. Luego es más provechosa la confesion si se divide entre muchos sacerdotes.

2.º La confesion es necesaria en la penitencia para que la pena sea tasada al pecado á juicio del sacerdote. Pero diferentes sacerdotes pueden imponer la pena suficiente para los diferentes pecados. Luego no es preciso confesar todos los pecados á un solo sacerdote.

3.º Puede suceder que despues de hecha la confesion y terminada la satisfaccion recuerde uno algun pecado mortal que, al confesarse no tenía en la memoria; y entonces no podría hacerlo con el propio sacerdote con quien primeramente se había confesado. Luego podrá solamente confesar aquel pecado á otro y así confesará diversos pecados á diversos sacerdotes.

4.º Al sacerdote no debe hacerse la confesion de los pecados sino por causa de la absolucion. Pero algunas veces el sacerdote que oye la confesion puede absolver de ciertos pecados, no de todos. Luego al menos en tal caso no es preciso que la confesion sea íntegra.

Por el contrario, la hipocresía es el impedimento de la penitencia; y el dividir la confesion pertenece á la hipocresía, como dice San Agustin (alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit, c. 15). Luego la confesion debe ser íntegra.

Ademas, la confesion es una parte de la penitencia; y la penitencia debe ser íntegra. Luego tambien la confesion.

Conclusion. *Del mismo modo que el médico corporal necesita conocer la naturaleza del enfermo para medicinarle convenientemente, así tambien el espiritual debe conocer las enfermedades del alma, para lo cual es necesario que se le haga una confesion íntegra.*

Responderémos, que en la medicina corporal *es preciso que el médico conozca no solamente la enfermedad* contra la que debe medicinar, sino tambien *toda la naturaleza del mismo enfermo*, porque una enfermedad se agrava con la union de otra, y la medicina que fuera propia á una enfermedad, perjudicaría á la otra. Lo mismo sucede en los pecados, puesto que uno se agrava por la union de otro, y lo que para uno sería medicina conveniente, para otro sería un incentivo, como cuando alguno está infectado de pecados contrarios, segun enseña San Gregorio en su Pastoral (part. 3, c. 3). Por consiguiente es necesario para la confesion que el hombre confiese todos los pecados que tiene en la memoria (2); lo que, si no lo hace, no es confesion, sino apariencia de confesion (3).

---

enseñando todos consiguientemente que esa confesion válida no debe despues repetirse. Una doctrina, pues, que así la defienden los primeros teólogos y á su cabeza los príncipes de la teología, ¿cómo puede decirse que está rechazada por todos? (Véanse San Alfonso lib. VI, n. 87 y 444, Gury *De Sacramentis in genere* n. 191 nota 2.ª de Ballerini y De Pœnit. n. 448, q. 9, con las notas del mismo sabio jesuita).

(1) La respuesta afirmativa es de fe contra Lutero y otros herejes. *Si quis dixerit in sacramento Pœnitentiæ ad remissionem peccatorum necessarium non esse de jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta, et circunstantias quæ peccati speciem mutant; anathema sit.* (Concilio de Trento, ses. 14, can. 7).

(2) A menos que haya alguna impotencia física ó moral, en lo cual están conformes todos los teólogos.

(3) Advertirémos aquí que hay una gran cuestion teológica sobre si hay ó no necesidad de confesar las circunstan-

Al argumento 1.° dirémos que, aunque la vergüenza sea más multiplicada, cuando divide los diversos pecados entre diversos (sacerdotes), sin embargo, todas las vergüenzas juntas no son tan grandes como aquella sola por la que confiesa á la vez todos sus pecados, porque un pecado considerado por sí no demuestra tan mala disposicion del que peca, como cuando es considerado con otros muchos, puesto que á veces cae alguno en un pecado por ignorancia ó por debilidad; miéntras que la multitud de los pecados demuestra la malicia del que peca ó la gran corrupcion del mismo.

Al 2.° que la pena impuesta por diversos sacerdotes no sería suficiente, puesto que cualquiera consideraría un pecado en sí, y no la gravedad del mismo, que tiene por la union del otro; y á veces la pena que se diera contra un solo pecado, sería promovedora de otro; ademas, el sacerdote oyendo la confesion hace las veces de Dios, y por tanto, debe hacérsele la confesion del mismo modo que se le hace á Dios la contricion. Por consiguiente, así como no habría contricion si alguno no se arrepintiera de todos los pecados que afluyen á su memoria, así tampoco sería confesion, si no se confesase de todos los pecados de que se acuerda.

Al 3.° que algunos dicen que cuando uno recuerda los pecados que ántes había olvidado, debe tambien confesar, por segunda vez, los que ántes confesó, y principalmente si no le es posible confesarse con el mismo sacerdote con quien lo había hecho ántes, el cual los conoce todos, á fin de que el mismo sacerdote esté al tanto de toda la estension de la culpa. Pero esto no parece necesario, puesto que el pecado tiene su gravedad de sí mismo y de la union con otro. Ahora bien, de los pecados que confesó manifestó la gravedad que tienen por sí mismos. Mas para que un sacerdote conozca una y otra estension del pecado aquel de que se había olvidado, basta que el que confiesa este pecado lo diga esplícitamente, y los otros en general, diciendo que al confesar otros muchos se olvidó de este (1).

Al 4.° que aunque el sacerdote no pueda absolver de todos los pecados, sin embargo está obligado el penitente á confesárselos todos á él, para que conozca la estension de toda la culpa, y remita al superior aquellos de que no pueda absolver.

ARTICULO III. — **Puede uno confesarse por medio de otro ó por escrito?** (2)

1.° Parece que uno puede confesarse por medio de otro ó por escrito, porque la confesion es necesaria para que la conciencia del penitente se manifieste al sacerdote. Pero el hombre puede manifestar al sacerdote su conciencia por medio de otro ó por escrito. Luego basta confesarse por medio de otro ó por escrito.

2.° Algunos no son comprendidos por sus propios sacerdotes á causa de la diversidad de idioma, y los tales no pueden confesarse sino por medio de otros. Luego no es de necesidad del sacramento, que uno se confiese por sí mismo; y así parece que si uno se hubiese confesado por medio de otro de cualquiera manera, le basta para la salvacion.

3.° Es de necesidad del sacramento, que el hombre confiese con el propio sacerdote, como consta de lo dicho (C. 8, a. 5). Pero algunas veces el propio sacerdote está ausente y no puede el penitente hablarle en persona; podria, sin embargo, manifestarle su conciencia por escrito.

---

cias agravantes del pecado. Dos son las sentencias. La *más comun* y la *más probable* niega absolutamente. A la cabeza de los muchísimos y eminentes teólogos que defienden esta doctrina está nuestro Santo Doctor, el cual enseñó esa doctrina en la Sent. IV, dist. 16, c. V, a. 2. Que esa es la doctrina del Angélico en el lugar citado, dice San Alfonso, consta de la simple lectura del testo y de la interpretacion que han dado á sus palabras teólogos como San Antonino, Soto y Cano, el cual terminantemente dice : *Que Santo Tomás espresamente enseña que solo deben confesarse las circunstancias que mudan la especie de pecado*. (Véase San Alfonso, l. VI, n. 468).

(1) Es un principio inconcuso que no debe repetirse la confesion *nisi ejus invalidate moraliter certo constet*. Por consiguiente, tratándose de pecados olvidados, debe suplirse ese defecto, como el Angélico y los demas teólogos enseñan.

(2) Erasmo fue uno de los que más ayudaron á los protestantes en esto de ridiculizar la santa confesion sacramental, negando ademas que estuviese admitida ántes de San Jerónimo, en cuanto confesion hecha en secreto. Pero cabalmente, y dejando todos los demas documentos á un lado, tenemos á San Leon el Grande que en su epístola 78 á los obispos de Italia, se ve precisado á defender la confesion hecha de esa manera, contra los que pretendian que debia hacerse en público. El Concilio tridentino espuso la misma doctrina (ses. 14, cap. 5) y las razones en que se apoya ese modo de confesarse, anatematizando despues en el cánon 6.° á los que negaran el orígen divino de esa práctica. Pero despues de esto y definida ya la doctrina católica, no faltaron quienes dijeran *que era lícito confesarse sacramentalmente por cartas ó por medio de otro con el confesor ausente y de él obtener la absolucion*. Entónces Clemente VIII en 20 de Junio de 1602 condenó esa proposicion como *falsa*, *temeraria* y *escandalosa*.

Luego parece que debe transmitirle lo que hay en su conciencia por escrito.

Por el contrario, tan obligado está el hombre á la confesion de los pecados, como á la confesion de la fe. Pero la confesion de la fe debe hacerse de boca, como consta (Rom. 10). Luego tambien la confesion de los pecados.

Ademas, el que pecó por sí mismo, por sí mismo debe arrepentirse. Es así que la confesion es una parte de la penitencia. Luego el penitente debe confesarse con su propia voz ó palabra.

Conclusion. *La confesion de los pecados como parte del sacramento, debe hacerse por la propia boca, á no estorbarlo algun impedimento natural.*

Responderémos, que la confesion no solamente es acto de virtud sino tambien parte del sacramento. Pero aunque para ella, segun que es acto de virtud, bastaría el que se hiciese en alguna manera (1), aunque no hubiese tanta dificultad en un modo como en otro, sin embargo, segun que es parte del sacramento, tiene un acto determinado, como los otros sacramentos tienen una materia determinada; y así como en el bautismo para significar la interior ablucion, se toma aquel elemento cuyo uso principal consiste en la ablucion, así en el acto del sacramento para manifestar nuestro pensamiento se emplea ordinariamente aquel acto por el que acostumbramos sobre todo á manifestarle, á saber, la palabra propia (2). Sin embargo los otros medios son empleados para suplir este.

Al argumento 1.° dirémos que así como en el bautismo no basta hacer la ablucion de una manera cualquiera, sino por medio de un elemento determinado, así tampoco en la penitencia basta manifestar de cualquier modo los pecados, sino que es preciso que se manifiesten por medio de un acto determinado.

Al 2.° que en el que no tiene el uso de la lengua, basta que confiese por escrito, por señas ó por intérprete puesto que no se exige del hombre más que lo que pueda: aunque el hombre no pueda ó no deba recibir el bautismo sino en el agua, que es una causa absolutamente exterior y que nos es aplicada por otro. Pero el acto de la confesion es interior y viene de nosotros; y por eso cuando no podemos de un modo, debemos confesar como podamos.

Al 3.° que en la ausencia del propio sacerdote puede hacerse tambien la confesion á un seglar (3); y por lo tanto no es preciso que se haga por escrito puesto que el acto de la confesion más pertenece á la necesidad del sacramento que aquel á quien se hace.

ARTÍCULO IV. — **¿Se requieren para la confesion las diez y seis condiciones asignadas?** (4)

1.° Parece que no se requieren para la confesion las diez y seis condiciones que señalan los maestros, contenidas en estos versos:

Sit simplex, humilis confesior pura, fidelis,
Atquefrequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata,

porque la fe, la sencillez y la fortaleza, son por sí virtudes. Luego no deben considerarse como condiciones de la confesion.

2.° Es *puro* lo que no tiene mezcla: y asimismo *lo simple* quita la composicion y la mezcla. Luego una ú otra de estas dos espresiones es supérflua.

3.° Nadie está obligado á confesar sino una vez el pecado cometido una sola vez unicamente. Luego si el hombre no pecase por segunda vez, no sería preciso que su penitencia fuera *frecuente*.

4.° La confesion se ordena á la satis-

(1) Sea por escrito, sea de palabra.

(2) *Ordinariamente* dice el Santo, pues en efecto hay casos en que se está física ó moralmente impedido para hablar, aunque siempre haya medios para hacerse entender con signos ó de otro modo cualquiera Adviértase sin embargo que cuando hay impotencia para hablar, como sucede á los mudos por ejemplo, no es preciso recurrir á medios que, aunque buenos, la Iglesia los considera como estraordinarios y de ningun modo obligatorios. Tal es la sentencia más probable. (Véase á San Alfonso lib. VI, n. 479, Gury, n. 503 y 504, con las notas del P. Ballerini).

(3) Consúltese lo que hemos dicho en la nota del artículo 2.° cuestion 8.ª

(4) No hay conformidad entre los teólogos acerca de si todas estas condiciones se deben admitir, ó si su número puede reducirse é incluirse en algunas las señaladas aquí por el Angélico. Así, por ejemplo, Gury pone nueve y el cardenal Gousset solo señala cuatro. Lo que es indudable es que no se necesitan para la validez del sacramento todas las señaladas por Santo Tomás, siguiendo el Santo á los Maestros, segun nos dice en este artículo, y segun sabiamente prueba esta misma distincion despues.

faccion. Pero la satisfaccion es algunas veces pública. Luego tambien la confesion no debe ser siempre secreta.

5.° Lo que no está en nuestro poder no se requiere de nosotros. Pero derramar lágrimas no está en nuestro poder. Luego no se requiere del que se confiesa.

Por el contrario; los doctores las asignan.

Conclusion. *De las condiciones dichas las unas son de necesidad de la confesion y las otras solo del buen ser de la misma.*

Responderémos, que de las dichas condiciones unas son de necesidad de la confesion y otras tienen por objeto su perfeccion. Mas las que son de necesidad de la confesion ó la competen, segun que es acto de virtud ó segun que es parte de sacramento. Si del primer modo, puede mirársela ó por relacion á la virtud en general ó por relacion á la virtud especial, de la que es acto ó por la misma razon del acto. Por relacion á la virtud en general, hay cuatro condiciones, como se dice (Ethic. l. 2, c. 4). La primera es el que alguno sea sabedor de lo que hace y en este sentido se dice que la confesion debe ser *discreta*, segun que en el acto de toda virtud se requiere la prudencia. Esta discrecion consiste en confesar los mayores pecados con mayor cuidado. La segunda condicion es que sea electiva porque los actos de las virtudes deben ser voluntarios y en este sentido se dice *libens*. La tercera condicion es que se obre á causa del debido fin, y por esto se dice que debe ser *pura*, esto es, que la intencion sea recta. La cuarta es que se obre de una manera invariable, y por esto se dice que debe ser *fortis*, esto es, que no abandone la verdad á causa de la vergüenza. La confesion es ademas un acto de la virtud de la penitencia, la cual comienza primero por el horror que se tiene á la fealdad del pecado, y en este sentido se dice que debe ser *verecunda*, esto es, que no se jacte uno de los pecados á causa de la vanidad del siglo que se mezcla á ella. Pasa luego al dolor que se tiene del pecado cometido y por esto se dice que debe ser *lacrymabilis*. Termina por fin en el desprecio de sí mismo y en cuanto á esto debe ser *humilis*, de modo que uno se confiese mísero y enfermo. Mas segun la naturaleza propia de este acto que es la confesion, tiene el ser manifestativa, cuya manifestacion puede impedirse de cuatro maneras: primera, por la falsedad y en cuanto á esto se dice que debe ser *fidelis*, esto es, verdadera; segunda, por la oscuridad de las palabras y contra esto se dice *nuda*, *clara*, esto es, que no envuelva oscuridad de las palabras; tercera por su multiplicacion y por esto se dice *simplex*; esto es, que no recite en la confesion sino lo que pertenece á la cantidad del pecado; cuarto por la sustraccion, de modo que no omita algunas de las cosas que deba manifestar y contra esto se dice *integra*. Segun que la confesion es parte de sacramento, así concierne al juicio del sacerdote que es el ministro del sacramento. Por consiguiente, es preciso que sea *accusans*, por parte del que confiesa; *parere parata* por comparacion al sacerdote; *secreta* en cuanto á la condicion del tribunal en el que se trata de las cosas ocultas de la conciencia. A la bondad empero de la confesion pertenece el que sea *frequens* frecuente y *accelerata* pronta, es decir que se confiese inmediatamente.

Al argumento 1.° dirémos, que no es inconveniente que la condicion de una virtud se encuentre en el acto de otra virtud, el cual es imperado por la misma; ó puesto que las otras virtudes tambien tienen por participacion el medio que pertenece á una sola virtud principalmente.

Al 2.° que esta condicion, *pura*, escluye la perversidad de la intencion (1), de la que se limpia el hombre; pero la condicion, *simplex*, escluye la mezcla de lo ajeno.

Al 3.° que esto no es de necesidad de la confesion sino de su perfeccion.

Al 4.° que á causa del escándalo de otros que pueden inclinarse al mal por pecados oidos, no debe hacerse la confesion en público sino en secreto. Mas de la pena satisfactoria no se escandaliza, alguno de tal modo, puesto que á veces por un pequeño ó nulo pecado se hacen parecidas obras satisfactorias.

Al 5.° que debe entenderse de las lágrimas del espíritu.

(1) El Apóstol en su carta á Timoteo (I Tim. III, 9 y II Tim. I, 3) llama *conciencia pura* á la que escluye esa perversion de la intencion.

CUESTION X.

Efecto de la confesion.

1.° La confesion libra de la muerte del pecado? 2.° Libra de algun modo de la pena? 3.° Abre el paraíso? 4.° Da la esperanza de la salvacion? 5.° La confesion general borra los pecados mortales olvidados?

ARTÍCULO I. — **La confesion libra de la muerte del pecado?** (1)

1.° Parece que la confesion no libra de la muerte del pecado, porque la confesion sigue á la contricion. Es así que la contricion borra suficientemente la culpa. Luego la confesion no libra de la muerte del pecado.

2.° Así como el pecado mortal es culpa, así tambien el venial. Pero por medio de la confesion se hace venial lo que ántes fue mortal, como se ve (Sent. 4, dist. 17). Luego por la confesion no se perdona la culpa, sino que esta se cambia en otra.

Por el contrario: la confesion es parte del sacramento de la penitencia. Pero la penitencia libra de la culpa. Luego tambien la confesion.

Conclusion. *No librando la contricion de la culpa sino en cuanto lleva anejo el voto de la confesion, resulta que esta es la que debe decirse que libra al alma de la muerte del pecado.*

Responderémos, que la penitencia, en cuanto es sacramento, se perfecciona principalmente en la confesion, puesto que por ella se somete el hombre á los ministros de la Iglesia, que son los que dispensan los sacramentos; porque *la contricion tiene anejo el voto de la confesion* y la satisfaccion es tasada por el juicio del sacerdote á quien se hace la confesion. Y puesto que en el sacramento de la penitencia se infunde la gracia, por la que se perdonan los pecados, como en el bautismo, por eso la confesion perdona de este modo la culpa por virtud de la absolucion unida, como la perdona el bautismo. El bautismo, empero, libra de la muerte del pecado, no solamente segun que se recibe en acto, sino segun que se le tiene en voto ó deseo, como consta en aquellos que ya santificados se acercan al bautismo; y si alguno no pusiera obstáculo, se seguiría de la colacion misma del bautismo la gracia que perdona los pecados, si ántes no le hubiesen sido perdonados. Lo mismo debe decirse de la confesion unida á la absolucion: porque en el momento en que el penitente ha formado voto de hacerla, le ha libertado del pecado (2); pero despues la gracia se aumenta en el acto mismo de la confesion y absolucion; y hasta se daría el perdon de los pecados, si el dolor precedente de estos no hubiera sido suficiente para la contricion (3), y el mismo no pusiera obstáculo en este momento á la gracia. Por lo tanto, *así como se dice del bautismo que libra de la muerte, así*

(1) La respuesta afirmativa es de fe contra los protestantes y contra Pedro de Osma. El efecto de la confesion, dice el Tridentino (ses. 14, cap. 2) es la absolucion de los pecados; y para conseguirlo precisamente es por lo que la Iglesia ordena á los pecadores, *ante hoc tribunal, tanquàm reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel* (como sucede en el bautismo y cuya diferencia de la Penitencia viene notando) *sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum pœnitentes confugerint, possent liberari*. Lo mismo consta del cánon 1.° de la misma sesion. Y por fin, para no citar más, lo propio definió el concilio de Florencia, en el decreto *pro Armenis*: *effectus hujus sacramenti est absolutio à peccatis*.

(2) Si la contricion fuere perfecta, segun se ha visto ántes.

(3) Como sucede á quien sólo se duele por atricion.

tambien puede decirse de la confesion.

Al argumento 1.° dirémos, que la contricion tiene anejo el voto ó deseo de la confesion, y por tanto, de este modo libra de la culpa á los penitentes, como el deseo del bautismo libra á los que deben ser bautizados.

Al 2.° que lo venial no se toma allí por la culpa, sino por la pena de fácil espiacion; por consiguiente, no se sigue que la culpa se convierta en culpa, sino que se aniquila del todo; porque un pecado se llama venial de tres maneras: segun su género, como la palabra ociosa; segun su causa, esto es, que tiene en sí un motivo de perdon, como el pecado por debilidad; y por el evento, como se toma aquí, puesto que por medio de la confesion sucede que el hombre obtiene el perdon de la culpa pasada.

ARTÍCULO II.—**La confesion libra de algun modo de la pena?**

1.° Parece que la confesion no libra de modo alguno de la pena, puesto que no se debe al pecado, sino la pena eterna ó temporal. Pero la pena eterna se perdona por la contricion, la temporal por la satisfaccion. Luego por la confesion nada se perdona de la pena.

2.° La voluntad se reputa por el hecho como se dice (Sent. 4, dist. 17). Mas el que está contrito, tuvo el propósito de confesar. Luego tanto le valió, como si hubiese confesado, y así por la confesion que despues hace, no se le perdona cosa alguna de la pena.

Por el contrario, la confesion es penosa ó tiene pena. Es así, que por medio de todas las obras penales se espía la pena debida al pecado. Luego tambien por medio de la confesion.

Conclusion. *La confesion unida á la absolucion libra, no solo de la culpa, sino tambien de la pena eterna; y en cuanto á la temporal la disminuye, en consideracion á la mayor ó menor vergüenza que en toda confesion hay segun la diferente disposicion del penitente.*

Responderémos, que *la confesion juntamente con la absolucion tiene el poder de librar de la pena* de dos maneras: una, por la misma fuerza de la absolucion, y así libra al que tiene deseo de someterse á ella, *de la pena eterna, como tambien de la culpa;* cuya pena es la pena que condena y que estermina del todo, de la que libertado el hombre, aun permanece obligado á la pena temporal (1), segun que esta es medicina que purifica y que promueve, y así queda que sufrir esta pena en el purgatorio aun á aquellos que se han libertado de la pena del infierno, cuya pena es desproporcionada á las fuerzas del penitente que vive en este mundo; pero por virtud de las llaves se disminuye tanto hasta quedar proporcionada á las fuerzas del penitente, de tal modo que puede purificarse de ella en esta vida satisfaciendo; segunda, *disminuye la pena por la naturaleza misma del acto del que se confiesa que tiene aneja la pena de la vergüenza;* y por esto cuantas más veces confiese alguno los mismos pecados, tanto más se disminuye la pena.

De lo espuesto se deduce la contestacion al argumento primero.

Al 2.° dirémos, que la voluntad no se reputa por el hecho en las cosas que vienen de otro, como, como en el bautismo; pues no vale tanto la voluntad de recibir el bautismo, como la recepcion del mismo. Pero se reputa la voluntad por el hecho en las cosas que absolutamente provienen del hombre y ademas en cuanto al premio esencial, mas no en cuanto á la remocion de la pena y otras cosas tales, respecto de las que se considera el mérito accidental y secundariamente. Y por eso el confesado y absuelto será ménos castigado en el purgatorio que el contrito solamente (2).

ARTÍCULO III.—**La confesion abre el paraíso?**

1.° Parece que la confesion no abre el

(1) El concilio de Trento condenó á los que dijesen *que toda la pena perdona Dios al perdonar la culpa* (ses. 14, can. 12).

(2) El Santo Doctor, limitándose á probar lo que tiene entre manos, evidencia las ventajas de la confesion por el lado solo de lo que disminuye los castigos. Al consignar lo propio el Tridentino (ses. 14, cap. 5), y despues de aducir la misma razon que el Angélico, manifiesta ademas que lo pesado de la confesion está suficientemente compensado *por tántos y tan grandes bienes y consuelos, como ciertísimamente se otorgan á los que se acercan bien dispuestos para recibir la absolucion.* Apoyados en esta doctrina los teólogos místicos disertan largamente sobre las ventajas de la confesion; y el P. Castro asegura que en ello se ejercitan todas las virtudes.

paraíso; porque los efectos de diversos sacramentos son diversos. Y la apertura del paraíso es efecto del bautismo. Luego no es el efecto de la confesion.

2.º En lo que está cerrado no puede entrarse ántes de abrir. Es así que el que muere ántes de la confesion puede entrar en el paraíso. Luego la confesion no abre el paraíso.

Por el contrario : la confesion hace someterse al hombre á las llaves de la Iglesia. Pero por estas se abre el paraíso. Luego tambien por la confesion.

Conclusion. *Como la confesion sacramental libra al hombre de la culpa y de la pena, síguese que con justicia se dice que le abre la puerta del paraíso.*

Responderémos, que se prohibe á alguno la entrada en el paraíso por la culpa y el reato de la pena; y *puesto que que estos impedimentos los quita la confesion* como consta de lo dicho (a. 1 y 2) por eso se dice *que abre el paraíso.*

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el bautismo y la penitencia son sacramentos diversos, sin embargo obran en virtud de sola la pasion de Cristo, por la cual ha sido abierta la entrada del paraíso.

Al 2.º que ántes del voto (ó deseo) de la confesion el paraíso estaba cerrado al que pecaba mortalmente, aunque despues por medio de la contricion que lleva en sí el voto de la confesion, haya sido abierto aun antes de que realmente se haya confesado; sin embargo, el obstáculo de la pena que merece no es totalmente quitado ántes de la confesion y de la satisfaccion (1).

Artículo IV. — **La confesion da esperanza de salvacion?** (2)

1.º Parece que no debe ponerse como efecto de la confesion el que da la esperanza de la salvacion, porque esta proviene de todos los actos meritorios. Luego no parece que sea el efecto propio de la confesion.

2.º Por la tribulacion llegamos á la esperanza, como se ve (Rom. 5). Pero el hombre sufre la tribulacion principalmente en la satisfaccion. Luego el dar la esperanza de la salud es más propio de la satisfaccion que de la confesion.

Por el contrario, « por la confesion se » hace el hombre más humilde y más » precavido », como se dice el maestro (sent. 4, dist. 17). Mas por esto recibe el hombre la esperanza de la salud. Luego el efecto de la confesion es dar la esperanza de la salud.

Conclusion. *La confesion sacramental da la esperanza de la salvacion en cuanto por ella (la confesion) el hombre se somete á las llaves de la Iglesia, que tienen su virtud de la pasion de Cristo.*

Responderémos que no tenemos la esperanza del perdon de los pecados sino por Cristo; y puesto que el *hombre se somete por la confesion á las llaves de la Iglesia que tienen su virtud de la pasion de Cristo*, he aquí por qué se dice que la confesion *da la esperanza de la salvacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que la esperanza de la salvacion no puede provenir principalmente de los actos sino de la gracia del Redentor; y puesto que la confesion se funda en la gracia del Redentor, por eso da la esperanza de la salud, no solo como acto meritorio, sino tambien como parte del sacramento.

Al 2.º que la tribulacion da la esperanza de la salud poniendo á prueba nuestra propia virtud, y por la purificacion de la pena debida á nuestros pecados; mas la confesion la da tambien del modo predicho.

Artículo V. — **¿La confesion general basta para borrar los pecados mortales olvidados?** (3)

1.º Parece que la confesion general no

(1) Porque el que en tal estado muriese, iría al purgatorio. Y lo mismo sucederia si confesándose, no hubiera purgado toda la pena temporal debida á los pecados.

(2) El Santo responde afirmativamente, lo mismo que el Concilio de Trento más adelante, al condenar la herejía de los que negaban la esperanza en cualesquiera obras buenas que se practicasen. Hé aquí el cánon 26 de la sesion VI. «Si alguno » dijere que los justos no deben esperar, por las buenas obras » que en gracia de Dios hiciesen, la eterna retribucion de » Dios por su misericordia y de Jesucristo por su mérito, si » obrando él bien y guardando los mandamientos se persevera » hasta el fin, sea anatematizado.»

(3) Afirma el Santo, en conformidad con la doctrina general de la Iglesia, expresada más tarde en el Tridentino. Despues de manifestar el santo Concilio que la confesion no es imposible y que en ella, lo que Dios ordena, no es más que la acusacion de lo que el pecador recuerde haber ofendido al Señor, añade: *Los demas pecados que, á quien diligentemente se examina, no le vienen á la memoria, entiéndese que van incluidos en su totalidad, en la misma confesion.* (Sesion 14, cap. 5).

basta para borrar los pecados mortales olvidados, porque el pecado borrado por la confesion no es menester confesarlo por segunda vez. Si pues los pecados olvidados se perdonasen por la confesion general, no sería necesario, cuando se recuerdan, el confesarlos.

2.° Cualquiera que no tiene conciencia de pecado, ó no le tiene ó se ha olvidado de su pecado. Luego si por la confesion general se perdonan los pecados mortales olvidados, todo el que no se siente con pecado alguno mortal, cuando hace una confesion general, puede tener seguridad de estar exento de pecado mortal, lo cual es contrario á estas palabras del Apóstol (I Cor. 4, 4): *de nada me arguye la conciencia; mas no por eso soy justificado.*

3.° Nadie reporta ventaja de su negligencia; pero no puede ser otra cosa que negligencia el que alguno olvide el pecado mortal ántes que se le perdone. Luego no reporta de esto tal comodidad, á saber, que se le perdone el pecado sin una confesion especial.

4.° Más lejos está del conocimiento del que se confiesa lo que ignora absolutamente, que aquello de que se ha olvidado. Pero la confesion general no borra los pecados cometidos por ignorancia, puesto que entonces los herejes que ignoran que algunos pecados en que están son pecados, ó tambien las gentes sencillas, serían absueltos por la confesion general; lo cual es falso. Luego la confesion general no destruye los pecados olvidados.

Por el contrario, dícese (Ps. 33, 6): *llegaos á él y sereis iluminados; y vuestros rostros no serán sonrojados.* Mas el que confiesa todos los pecados que sabe, se llega á Dios cuanto puede, porque no puede exigírsele más. Luego no será sonrojado, de modo que sufra una repulsa, sino que conseguirá el perdon.

Ademas, el que se confiesa, obtiene el perdon, á no ser que esté en mala disposicion. Es así, que el que confiesa todos los pecados que conserva en la memoria y se ha olvidado de algunos, no por esto tiene mala disposicion, puesto que sufre la ignorancia del hecho, que escusa de pecado. Luego consigue el perdon, y así los pecados que han sido olvidados son perdonados, pues es impío esperar el perdon á medias.

Conclusion. *Por la confesion general se perdonan los pecados mortales olvidados; pero si se acuerda el penitente despues de algun pecado mortal, necesita confesarse para demostrar que tiene vergüenza del pecado.*

Responderémos que la confesion obra presupuesta la contricion, que borra la culpa; y así la confesion se ordena directamente al perdon de la pena (1); lo cual hace por la vergüenza que tiene, y por el poder de las llaves á las que se somete el que se confiesa. Sucede, empero, á veces que por la contricion precedente algun pecado es borrado en cuanto á la culpa, ya en general, si entónces no se recuerda, ya en especial, y sin embargo ántes de la confesion alguno se ha olvidado de aquel pecado, y entónces la confesion general sacramental obra para el perdon de la pena por el poder de las llaves, á las que se somete el que se confiesa, no poniendo obstáculo alguno por su parte; pero de la parte aquella por la que la vergüenza de la confesion del pecado disminuía la pena, la pena de este, del que alguno no se ha avergonzado especialmente delante del sacerdote, no es disminuida.

Al argumento 1.° dirémos, que en la confesion sacramental, no solamente se requiere la absolucion, sino que se espera el juicio del sacerdote que impone la satisfaccion; por lo tanto, aunque este haya dado la absolucion, sin embargo, hay obligacion de confesar para que se supla lo que faltó á la confesion sacramental.

Al 2.° que la confesion no obra como se ha dicho, sino presupuesta la contricion, la cual no puede alguno saber si fue verdadera, como ni puede saber con certeza si tiene la plenitud de la gracia; y por esto ni puede saber con certeza si por la confesion general le ha sido perdonado el pecado olvidado, aunque puede apreciarlo por algunas conjeturas.

Al 3.° que ese no reporta provecho de

(1) El mismo Santo retractó esta proposicion tácitamente cuando dijo que el sacramento de la Penitencia está *principalmente instituido para borrar el pecado mortal* (Parte III, cuest. 84 art. 2, al 5), y cuando enseña que la absolucion sacerdotal no sólo significa, sino que efectúa la remision del pecado. (Consúltese lo dicho en la cuestion 6.ª art. 1 del Suplemento.)

la negligencia, porque no consigue una remision tan plena como la hubiera conseguido en otro caso, ni merece tanto, y está obligado á confesarse de nuevo cuando recordare el pecado.

Al 4.° que la ignorancia del derecho no escusa, puesto que ella misma es pecado (1), mas sí la ignorancia de hecho. Por lo cual el que alguno no confiese sus pecados, por ignorar que son tales, á causa de la ignorancia del derecho divino, no se escusa respecto de sus disposiciones; pero se escusaría si ignorase que aquellos eran pecados, por ignorancia de una circunstancia particular, como si conoció una mujer ajena que creyó ser la suya. Pero el olvido del acto del pecado tiene ignorancia de hecho, y por lo tanto, escusa del pecado de ficcion en la confesion, el cual impide el fruto de la absolucion y confesion.

CUESTION XI.

Sigilo de la confesion.

1.° Está el hombre obligado en todo caso á ocultar lo que tiene (ó sabe) bajo el sigilo de la confesion?—2.° El sigilo de la confesion se estiende á otras cosas que á las que ya se han tratado sobre la confesion?—3.° Solo el sacerdote tiene el sigilo de la confesion?—4.° Puede un sacerdote, con permiso del penitente, manifestar á otro el delito que conoce bajo el sigilo de la confesion?—5.° Está obligado á ocultarlo aunque lo conociere de otro modo?

ARTÍCULO I.—**¿Está obligado en todo caso el sacerdote á ocultar los pecados que conoce bajo el sigilo de la confesion?** (2)

1.° Parece que no en todo caso está obligado el sacerdote á ocultar los pecados que conoce bajo el sigilo de la confesion, puesto que, como dice San Bernardo (implic. in tract. De præcepto et dispensat., c. 2); « lo que se ha instituido por la caridad no milita contra ella ». Pero la ocultacion de la confesion en algun caso militaría contra la caridad; por ejemplo, si se sabe por la confesion que uno es hereje, al cual no puede atraérsele para que desista de corromper al pueblo; y lo mismo de aquel que sabe por la confesion que hay afinidad entre dos personas que quieren contraer matrimonio. Luego el tal debe revelar la confesion.

2.° Aquello á que uno está obligado por precepto de la Iglesia solamente, no es necesario observarlo, desde el momento que la Iglesia manda lo contrario. Es así que el secreto de la confesion ha sido establecido solamente por estatuto de la Iglesia. Luego si la Iglesia manda que todo el que sepa algo de tal pecado, lo diga, el que lo sabe por la confesion debe decirlo.

3.° Más debe el hombre guardar su conciencia que la fama de otro, porque la caridad bien ordenada lo prescribe. Pero

(1) Al ménos en cuanto al conocimiento de los preceptos universales de la ley que todos están obligados á saber, y en cuanto á las obligaciones particulares de cada uno. (Consúltese lo dicho en 1.ª, 2.æ, C. 76, a. 2).

(2) La obligacion del sigilo es de *derecho natural*, apoyado en el triple título de caridad, justicia y religion; de *derecho divino* implícito al ménos, en el hecho de ser instituida la confesion *en secreto* por el Salvador; y últimamente por *derecho canónico*, pues así consta del tantas veces citado capítulo del concilio de Letran *Omnis utriusque sexus*. En efecto, en él se dice á los sacerdotes que *procuren no revelar al pecador por palabra, signo, ó de otro modo cualquiera..... porque los que intentaren revelar el pecado descubierto en el tribunal de la Penitencia, no solo decretamos que queden depuestos, sino ademas que sean encerrados en un monasterio estrecho para hacer penitencia.*

algunas veces alguno, ocultando el pecado, incurre en daño de la propia conciencia, como cuando es llamado á dar testimonio de aquel pecado que sabe en la confesion, y se ve obligado á jurar, decir la verdad, ó cuando un abad sabe por la confesion el pecado de algun prior que está sometido á él, cuya ocasion induce al mismo á la ruina si le deja el priorato; por consiguiente está obligado á quitarle la dignidad de la cura pastoral, y al quitársela parece publicar la confesion. Luego parece que en algun caso es lícito publicar la confesion.

4.° Algun sacerdote puede por medio de la confesion de alguno á quien oyó, tener la conviccion que este es indigno de la prelacia. Pero cualquiera está obligado á hacer oposicion á la promocion de sujetos indignos, si la ocasion se presenta. Luego puesto que al hacer oposicion, parece que induzca sospecha del pecado, y revelar así en cierto modo la confesion, parece que en algunas ocasiones es conveniente revelar la confesion.

Por el contrario, es lo que dice (decret. De pœnit. et remiss. cap. *Omnis utriusque*, etc.) : « guárdese el sacerdote » de hacer conocer en manera alguna al » pecador ni por palabra, ni por signo ó » de cualquier otro modo ».

Ademas, el sacerdote debe conformarse á Dios de quien es ministro. Es así que Dios no revela los pecados que se le ponen de manifiesto por la confesion, sino los oculta. Luego ni el sacerdote debe revelarlos.

Conclusion. *Así como Dios siempre cubre el pecado del que por la penitencia se le somete, así el sacerdote debe ocultar siempre los pecados del penitente; puesto que la confesion esterior que se hace al sacerdote es una señal de la interior que se hace á Dios.*

Responderémos, que en los sacramentos las cosas que se hacen esteriormente, son signos de las que suceden interiormente, así que *la confesion, por la que uno se somete al sacerdote, es un signo de la sumision interior, por la que uno se somete á Dios.* Pero *Dios encubre el pecado de aquel que se somete á él por medio de la penitencia.* Luego es preciso que se signifique tambien esto en el sacramento de la penitencia. Por lo tanto es de necesidad del sacramento ocultar la confesion y peca como violador del sacramento el que revela la confesion. Independientemente de esta consideracion, este secreto tiene aún otras ventajas, pues que por esto mismo, los hombres se aficionan más á la confesion, y confiesan tambien más sencillamente sus pecados.

Al argumento 1.° contestaremos, que algunos dicen, que el sacerdote no está obligado á guardar bajo el secreto de confesion, sino los pecados de que el penitente promete la enmienda; *alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, et non obesse.* Pero esta opinion parece errónea, por ser esto contra la verdad del sacramento (1). Porque así como el bautismo es sacramento, aunque á él se acerque uno con mala disposicion, sin que por esto varíen en nada las partes esenciales del sacramento, así la confesion no deja de ser sacramental, aunque el que se confiesa, no se proponga la enmienda. Y por esto no menos debe guardarse secreto de ella; ni el sigilo de la confesion combate á la caridad puesto que la caridad no requiere que se aplique el remedio al pecado que el hombre ignora. Pero lo que se sabe bajo confesion, es como lo ignorado (2), puesto que no lo sabe alguno como hombre, sino como Dios. Sin embargo debe aplicarse algun remedio en los predichos casos, tanto como se pueda, sin la revelacion de la confesion, como amonestando á los que se confiesan y cuidando de los demas para que no se corrompan por la herejía. Puede decirse tambien al prelado que vigile con más cuidado sobre su rebaño, pero de modo que no diga cosa alguna por la cual haga traicion al penitente de palabra ó por señal.

Al 2.° que el precepto sobre el secreto de la confesion es una consecuencia del sacramento mismo. Por lo tanto así como el precepto de hacer la confesion sacramental es de derecho divino y no puede

(1) Tan lejos está esto de la verdad, que en ningun caso, como dice Billuart, puede revelarse lo oido en confesion, aunque se trate de perder la vida, ó de la ruina de un estado ó de la pérdida de la fe en alguna provincia.

(2) Así es que, preguntado el confesor de lo oido en la confesion, pueda responder que lo ignora y áun jurar que lo ignora. La razon es la misma que da el Santo en la respuesta *ad secundum*.

absolverse de él á nadie por dispensa alguna ó mandato humano, así tampoco puede ser obligado ó facultado por el hombre para la revelacion de la confesion. Por consiguiente, si se manda bajo pena de escomunion ya pronunciada, que diga si sabe algo de tal ó cual pecado, no debe decirlo, puesto que debe creer que la intencion del que manda es que se revele lo que se sabe como hombre, y en este caso no se sabe nada como tal. Y si fuese tambien interrogado sobre la confesion, no deberá contestar; ni por esto incurriría en escomunion, puesto que no está sujeto á su superior, sino como hombre, y como tal nada sabe, sino como Dios.

Al 3.° que el hombre no es llamado á dar testimonio sino como hombre, y por tanto sin lastimar la conciencia puede jurar que ignora lo que sabe solamente como Dios. De la misma manera tambien puede el prelado sin herir su conciencia, perdonar un pecado que no se ha castigado, que sabe solamente como Dios, ó dejarle sin algun remedio, puesto que no está obligado á aplicarle, sino de aquella manera con que se le declara al mismo. Por consiguiente en las cosas que al mismo se declaran en el tribunal de la penitencia, debe en el mismo tribunal cuanto pueda, aplicar el remedio; como un abad en el caso precitado debe amonestarle á que resigne su priorato; y si no quisiere, puede por alguna otra ocasion absolverle del cuidado del priorato; pero de modo que se evite toda sospecha sobre la revelacion de la confesion (1).

Al 4.° que por muchas causas se hace uno indigno para el desempeño de algun cargo, ademas del pecado, como por defecto de la ciencia, edad ó de alguna cosa semejante; por lo tanto el que contradice, no hace sospechar del crímen, ni revela la confesion (2).

ARTÍCULO II. — **¿El secreto de la confesion se estiende á otras cosas que aquellas que son de la confesion?**

1.° Parece que el secreto de la confesion se estiende á otras cosas que á aquellas que conciernen á la confesion: puesto que á la confesion no conciernen sino los pecados. Algunas veces empero cuenta uno con los pecados otras muchas cosas, las cuales no pertenecen á la confesion. Luego diciéndose aquellas al sacerdote como Dios, parece que á ellas tambien se estiende el secreto de la confesion.

2.° Algunas veces alguno dice á otro un secreto y aquel lo recibe bajo el secreto de la confesion. Luego el secreto de la confesion se estiende á aquellas cosas que no conciernen á la confesion.

Por el contrario, el secreto de la consion es algo anejo á la confesion sacramental; y las cosas que son anejas á algun sacramento, no se estienden más allá de aquel sacramento. Luego el secreto de la confesion no se estiende sino á las cosas que tiene por objeto la confesion sacramental.

Conclusion. *Siendo el sigilo una cosa aneja á la confesion sacramental, solo se estiende directamente á aquellas cosas sobre que versa la confesion sacramental, si bien, por evitar el escándalo, se estiende indirectamente á ciertas cosas, que no son de la confesion sacramental.*

Responderémos que el *sacramento de la confesion no se estiende directamente sino á aquellas cosas sobre que versa la confesion sacramental; pero indirectamente lo que no cae bajo la confesion sacramental, pertenece tambien al sigilo de la confesion*, como las cosas por las que se podría conocer el pecador ó el pecado (3). No ménos tambien deben ser ocultadas con sumo cuidado aquellas co-

(1) No han faltado algunos teólogos antiguos que defendiesen ser lícito á los superiores, utilizar lo sabido en confesion para el gobierno externo de sus súbditos, ó de otras personas cualesquiera. Pero hoy nadie puede defender doctrina tan peligrosa, por muchos Pontífices condenada, particularmente en el decreto de 26 de Mayo de 1591, dirigido por Clemente VIII á los regulares. Más tarde, en 1682, el papa Inocencio XI condenó la proposicion en que esa doctrina se defendía, á pesar de decirse en ella que solo era lícito la tal práctica, *excluyendo toda revelacion directa ó indirecta de la confesion y sin gravámen del penitente*; á pesar de esta limitacion la proposicion fué condenada. Lo dicho no obsta, dice San Alfonso y con él todos los teólogos, para que el confesor por lo sabido en confesion se haga más vigilante con los súbditos, más santo y prudente, evitando por supuesto que de aquí no se origine sospecha alguna del pecado, ó sirva de gravámen al penitente. Véase San Alfonso lib. VI, n. 656 y 657 Gury n.° 670.

(2) De lo dicho aquí por el Santo Doctor opina San Alfonso que debe hacerse uso solamente cuando concurran otras circunstancias que, de ser conocidas ántes ó despues de la confesion, serian suficientes para que el superior negára su sufragio. (lib. VI, n. 657). En una palabra: es materia tan delicada y peligrosa, que áun los más benignos moralistas, como Diana, se muestran sumamente severos.

(3) Es objeto del sigilo, dice Gury, ademas de los pecados, todo aquello cuya manifestacion cederia en gravámen del pe-

sas, ya por el escándalo, ya por la inclinacion (ó peligro) que podría resultar de la costumbre.

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento primero.

Al 2.° que alguno no debe fácilmente recibir algo de este modo; sin embargo si lo recibe está obligado por la promesa á guardar el secreto de este modo, como si lo supiera por la confesion, aunque no lo posea bajo el secreto de la confesion.

ARTÍCULO III.—**Solo el sacerdote posee el secreto de la confesion?**

1.° Parece que no solo el sacerdote posee el secreto de la confesion, porque algunas veces alguno se confiesa con el sacerdote por medio de intérprete, en urgente necesidad. Pero el intérprete, á lo que parece está obligado á ocultar la confesion. Luego tambien el que no es sacerdote posee algo bajo el sigilo de la confesion.

2.° A veces alguno en caso de necesidad puede confesarse con un seglar, y este está obligado á guardar secreto sobre los pecados, puesto que se le dicen como á Dios. Luego no solo el sacerdote posee el secreto de la confesion.

3.° Alguna vez alguno se finge sacerdote, para conocer por este engaño la conciencia de otro; y parece tambien que peca si revela la confesion. Luego no es solo el sacerdote el que posee el sigilo de la confesion.

Por el contrario, solo el sacerdote es el ministro de este sacramento. Es así que el sigilo de la confesion es anejo á este sacramento. Luego solo el sacerdote tiene el secreto de la confesion.

Ademas el que oye alguas cosas en confesion, está obligado á guardar el secreto, puesto que no las sabe como hombre, sino como Dios. Pero solo el sacerdote es ministro de Dios. Luego él solo está obligado á este secreto.

Conclusion. *Aunque el secreto de la confesion compete al sacerdote solo como ministro de las llaves, sin embargo tambien el seglar que oye la confesion por necesidad, así como participa algo del acto de las llaves, así tambien participa algo del sigilo.*

Responderémos, que el *secreto de la confesion compete al sacerdote en cuanto es ministro de este sacramento;* lo cual no es otra cosa que el deber de conservar secreta la confesion, como de las llaves es la potestad de absolver. Sin embargo como *alguno que no es sacerdote, participa algo en algun caso del acto de las llaves cuando oye por necesidad la confesion,* así tambien *participa algo del secreto de la confesion*, y está obligado á guardar el sigilo aunque propiamente hablando, no tenga el sigilo de la confesion. Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos propuestos (1).

ARTÍCULO IV.—**¿Puede el sacerdote, con permiso de su penitente, dar á conocer á otro el pecado que sabe bajo el sigilo sacramental?** (2)

1.° Parece que el sacerdote no puede, con permiso del penitente, dar á conocer á otro el pecado que sabe bajo el sigilo de la confesion, porque lo que no puede el superior; no lo puede el inferior. Es así que el Papa no podría autorizar á uno para que dijere á otro el pecado que sabe por medio de la confesion. Luego ni aquel que se confiesa puede autorizar al mismo.

2.° Lo que se halla instituido á causa del bien comun de la Iglesia, no puede ser anulado por la voluntad de uno solo. Es así que el secreto de la confesion se ha establecido á causa del bien de la Iglesia, para que los hombres se acerquen á la confesion más confiadamente. Luego aquel que confiesa, no puede autorizar al sacerdote para que revele lo que le ha dicho.

3.° Si se pudiera dar esta autorizacion

nitente y en odio del Sacramento. Advertirémos sin embargo, en cuanto á los defectos naturales, que cuando se revelan por la conexion que con el pecado tienen, su revelacion es contraria al sigilo; pero no así aquellos, dice Ballerini, que nada tengan que ver con el pecado, como ser tartamudo por ejemplo, diga lo que quiera en contra alguno que otro teólogo.

(1) Infiérese de toda la doctrina del Santo, que sólo secundariamente están obligados al sigilo todos aquellos que de cualquier modo intervienen ó saben la confesion, fuera del sacerdote. No hay obligacion de valerse de esos medios extraordinarios; pero de emplearlos, quedan bajo sigilo las cosas que de esa manera se sepan.

(2) El Santo Doctor responde afirmativamente. Sin embargo se requiere una licencia expresa y espontánea, no siendo suficiente la implícita, dudosa, interpretativa, ni la obtenida por fuerza, dolo, ruegos importunos ó temor reverencial.

al sacerdote, parecería dar pábulo á la malicia de los sacerdotes, puesto que podrían pretender que se les ha dado este permiso, y así pecarían impunemente, lo cual es inconveniente. Parece pues que no puedan ser autorizados para esto por el que se confiesa.

4.° Aquel á quien el sacerdote revelara ese pecado no le conocerá bajo el secreto de la confesion, y así podría hacerse público un pecado que ya fué borrado, lo cual es inconveniente. Luego no puede ser autorizado para esto.

Por el contrario, el superior puede enviar al penitente con consentimiento de este á un sacerdote inferior con sus cartas dimisorias. Luego por voluntad del que se confiesa, puede el sacerdote revelar á otro el pecado de este.

Ademas, el que puede hacer algo por sí, puede hacerlo tambien por otro. Es así que el que se confiesa puede revelar á otro el pecado que hizo por sí. Luego tambien puede hacer esto por medio del sacerdote.

Conclusion. *Pudiendo el penitente hacer que sepa el sacerdote como hombre lo que sabía como Dios sin más que autorizarle para que manifieste la confesion, resulta que si la revela no viola el sigilo, aunque debe hacerlo sin escándalo, no sea que se le repute como quebrantador del sigilo.*

Responderémos, que hay dos motivos por los cuales está obligado el sacerdote á ocultar el pecado: primero y principalmente porque el secreto es de esencia del sacramento, en cuanto lo sabe como Dios, cuyas veces hace en la confesion, y 2.° por evitar el escándalo. *Puede hacer sin embargo el penitente que aquello que el sacerdote sabía como Dios lo sepa tambien como hombre*, y esto lo hace *cuando le permite que lo diga á otro, y por tanto si lo dice, no quebranta el sello de confesion; debe no obstante precaver el escándalo al decirlo, pora que no se le repute como quebrantador del susodicho secreto* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que el Papa no puede autorizar al sacerdote para decir la confesion, puesto que no puede hacer que la sepa como hombre; lo cual puede realizar aquel que se confiesa.

Al 2.° que no se anula lo que está establecido, para el bien comun; porque no se quebranta el secreto de la confesion, cuando se dice lo que se sabe de otro modo que por esta.

Al 3.° que no se da por esto la impunidad alguna á los malos sacerdotes, puesto que si se les acusa, están obligados á probar que han revelado la confesion con permiso del penitente.

Al 4.° que aquel á cuyo conocimiento llega el pecado mediante el sacerdote con autorizacion del penitente, participa de cierto modo del acto del sacerdote, y por tanto hay semejanza entre él y el intérprete, á menos que el penitente quiera que lo sepa libremente y en absoluto.

ARTÍCULO V. — **¿Lo que uno sabe por la confesion y tambien de algun otro modo, puede revelarlo á otro?**

1.° Parece que lo que uno sabe por la confesion y tambien de algun otro modo, no pueda revelarlo á otro; porque no se rompe el sigilo de la confesion sino cuando se revela el pecado que se sabe por la confesion. Si pues se revela un pecado que se oyó en la confesion, aunque se sepa de cualquiera otra manera, parece que se rompe el secreto de la confesion.

2.° Todo el que oye la confesion de alguno se obliga para con él á no revelar los pecados del mismo. Pero si alguno prometiere á otro guardar para sí lo que le dijera, aunque de otro modo lo supiere, debería tenerlo guardarlo para sí. Luego lo que uno sabe por la confesion, aunque despues lo sepa de otro modo, debe tenerlo reservado para sí.

3.° De dos cosas, la que es más potente atrae hácia sí el resto. Pero la ciencia por la cual uno conoce el pecado como Dios es más potente y digna que la ciencia por la que conoce el pecado como hombre. Luego la atrae hácia sí; y en tal concepto no le podría revelar, segun que lo exige la ciencia por la cual lo sabe como Dios.

4.° El secreto de la confesion ha sido establecido para evitar el escándalo, y para que los hombres nó se retraigan de la confesion. Mas si alguno pudiera de-

(1) Compréndese que, por los gravísimos inconvenientes que de aquí pueden originarse, el sacerdote no debe pedir esta licencia sino en casos gravísimos; y rehusarla debe ademas, mientras no le conste semejante compromiso.

cir lo que oyó en la confesion, aunque lo supiese de otro modo, resultaría, sin embargo, escándalo. Luego no puede decirlo de modo alguno.

Por el contrario, nadie puede obligar á otro á lo que no estaba obligado, á no ser su prelado, y que se lo imponga como precepto. Pero el que sabía el pecado de alguno por haberlo visto, no estaba obligado á ocultarlo. Luego aquel que se confiesa con este, no siendo prelado suyo, no puede obligarle á ocultarlo, por el hecho de confesarse con él.

Ademas; en esta hipótesis se podría sustraer á la justicia de la Iglesia, si para evadir la sentencia de escomunion, que debería serle impuesta por algun pecado de que está convicto, se confesase con el que debería pronunciar dicha sentencia. Pero la ejecucion de la justicia es de precepto. Luego el que oyó en confesion un pecado no está obligado á ocultarle, si lo sabe de otro modo.

Conclusion. *Si hay necesidad puede el confesor manifestar lo que sabe por confesion, con tal que lo supiera ántes ó despues de la confesion; pero teniendo cuidado de hablar entonces como hombre y no como Dios.*

Responderémos que acerca de esto hay tres opiniones, pues algunos dicen que lo que alguno oyó en la confesion, no puede de modo alguno decirlo á otros, aunque tambien lo sepa por otro medio, ya ántes, ya despues de la confesion; otros dicen que por la confesion se le priva de poder decir lo que supo ántes de ella, más no que no pueda decir lo que despues sepa de otro modo. Mas estas dos opiniones atribuyendo una importancia excesiva al secreto de la confesion, perjudican á la verdad y justicia que deben guardarse; pues podría uno ser más propenso á pecar, sino temiera ser acusado por aquel con quien se ha confesado, si reiterara ante él el mismo pecado. Igualmente la justicia podría sufrir en estremo si no se pudiera dar testimonio de lo que vió despues de hecha la confesion de ello. Ni obsta que algunos dicen que debe protestar que no tendrá en privado esto, pues no podría hacer esta protesta sino despues que le hubiera sido dicho el pecado, y entonces cualquiera sacerdote podría cuando quisiese revelar el pecado haciendo una protesta semejante si esto bastase para hacerle libre en revelarlo. Y por eso la otra opinion es más comun: que *aquello que el hombre sabe de otro modo, ántes ó despues de la confesion, no está obligado á ocultarlo en cuanto á que esto lo sabe como hombre;* pues puede decir; *sé aquello porque lo ví. Está obligado, sin embargo, á ocultar aquello, en cuanto lo sabe como Dios:* porque no puede decir: *Yo oí esto en la confesion.* No obstante, por cortar el escándalo, debe abstenerse de hablar de ello, *á menos que haya necesidad.*

Al argumento 1.° dirémos que cuando alguno dice haber visto lo que oyó en confesion no revela lo que oyó en confesion sino *per accidens:* como el que sabe algo por el oido ó la vista, no revela lo que vió, *per se loquendo*, si dice haberlo oido, sino *per accidens*, puesto que dice oido á lo que le sucedió haber visto. Y por esto el tal no quebranta el sigilo de la confesion.

Al 2.° que el que oye la confesion no se obliga á no revelar el pecado absolutamente, sino segun que le ha oido en confesion; pues en ningun caso debe decir haberlo oido en la confesion (1).

Al 3.° que esto debe entenderse de dos cosas que tienen oposicion; pero la ciencia por la que alguno sabe el pecado como Dios, y aquella por la que lo sabe como hombre, no son opuestas, y por esto el razonamiento no es procedente.

Al 4.° que no debe cortarse el escándalo de una parte de modo, que se abandone por otra la justicia, pues la verdad no debe ser abandonada por causa del escándalo. Y por eso, cuando amenaza el peligro de la justicia y de la verdad, no debe omitirse por causa del escándalo la revelacion de aquello que uno oyó en confesion, si lo sabe por otro modo. Sin embargo, está obligado á evitar el escándalo en cuanto esté de su parte.

(1) El confesor debe guardar muchísima prudencia al tener que hablar de lo que sabe en confesion y fuera de confesion, en el caso de necesidad de que el Santo habla en el cuerpo del artículo. Si hay gran necesidad, como en peligro para el estado ó daño notable al prójimo, es preciso, dice Silvio, no añadir absolutamente ninguna circunstancia, ni agravar la falta porque se conozca por confesion, cuando fuera del sacramento se ignora.

CUESTION XII.

De la satisfaccion en cuanto á su esencia (quidditatem).

Consideraremos ahora la satisfaccion, y estudiaremos acerca de ella cuatro cosas: 1.ª su esencia; 2.ª su posibilidad; 3.ª su cualidad; y 4.ª las cosas por cuyo medio el hombre satisface á Dios.

Acerca de lo primero investigaremos: 1.º La satisfaccion es virtud, ó acto de virtud? 2.º Es acto de justicia? 3.º La definicion de la satisfaccion, que se establece en la letra, es conveniente?

ARTICULO I. — La satisfaccion es virtud ó acto de virtud? (1)

1.º Parece que la satisfaccion ni es virtud, ni acto de virtud; porque toda virtud es acto meritorio. Mas la satisfaccion no es meritoria, como parece, porque el mérito es gratuito y la satisfaccion atiende al débito. Luego la satisfaccion no es acto de virtud.

2.º Todo acto de virtud es voluntario; mas algunas veces se satisface por alguna cosa contra la voluntad del hombre; como cuando uno por la ofensa cometida contra otro es castigado por el juez. Luego la satisfaccion no es acto de virtud.

3.º Segun el Filósofo (Ethic. lib. 8, cap. 13): « en la virtud de la costumbre » la eleccion es lo principal ». Mas la satisfaccion no se hace por eleccion, sino que mira principalmente á las obras esteriores. Luego no es acto de virtud.

Por el contrario, la satisfaccion pertenece á la penitencia. Es así que la penitencia es virtud. Luego la satisfaccion es acto de virtud.

Ademas: no hay acto alguno que sirva para borrar el pecado, sino es acto de virtud; porque lo contrario se destruye por su contrario. Es así que mediante la satisfaccion se aniquila totalmente el pecado. Luego la satisfaccion es acto de virtud.

Conclusion. *La satisfaccion, áun formalmente considerada, es acto de virtud.*

Responderémos, que algun acto se dice ser acto de virtud de dos modos: uno materialmente (2), y en este sentido cualquier acto que no tiene malicia implícita, ó defecto de la debida circunstancia, puede llamarse acto de virtud, porque la virtud puede usar de cualquier acto de este género parr llegar á su fin, como pasear, hablar, y cosas semejantes. De otro modo se dice que algun acto es acto de virtud formalmente, porque el mismo lleva implícita en su nombre la forma y razon de la virtud; así como el sufrir fuertemente, ó *varonilmente*, se llama acto de fortaleza. Mas lo formal de cualquiera virtud moral es la razon del medio. Por lo cual todo acto que importa razon de medio, se llama formalmente acto de virtud. Y por cuanto la igualdad es medio, que lleva consigo en su nombre la satisfaccion (porque no se dice que una cosa se satisface sino conforme á la proporcion de la igualdad respecto á algo), consta que la satisfaccion, aun formalmente considerada, es acto de virtud.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el satisfacer es en sí un débito, sin embargo, en cuanto á que el que satisface voluntariamente, ejecuta esta obra, recibe la razon de lo gratuito de parte del ope-

(1) El Santo responde afirmando, y su doctrina fué despues confirmada en el concilio de Florencia y particularmente en el de Trento, cuyo cánon 4.º (sesion 14) contra Lutero, dice testualmente: *Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quod tres pœnitentiæ partes dicuntur.... anathema sit.*

(2) Es decir, que pueda ser materia de virtud, aunque por sí sea indiferente á la misma.

rante, y el que así obra hace de la necesidad virtud: porque por esto el disminuir el débito tiene mérito, puesto que importa necesidad, que es contraria á la voluntad: de donde se sigue que si la voluntad consiente con la necesidad, no se quitará la razon del mérito.

Al 2.º que el acto de virtud no requiere lo voluntario en aquel que padece, sino en aquel que hace, porque es acto de aquella. Y por tanto, cuando aquel en quien ejerce el juez la vindicta, se muestra como paciente para la satisfaccion, no como agente, no conviene que la satisfaccion sea en él voluntaria, sino en el juez que la ejecuta.

Al 3.º que lo principal en la virtud puede tomarse de dos modos: 1.º como principal en la misma, en cuanto es virtud; y en este sentido las cosas que pertenecen á su razon, ó le son más próximas, son más principales en la virtud, y así la eleccion, y los actos interiores en la virtud, en cuanto es virtud, son los más principales; 2.º puede tomarse lo principal en la virtud, en cuanto es tal virtud; y en este concepto lo más principal en la misma es aquello de lo que recibe determinacion el acto interior, el cual en algunas virtudes se determina por medio de actos esteriores, porque la eleccion, que es comun á todas las virtudes, por lo mismo que es eleccion de tal acto, se hace propia de esta virtud. Y de este modo los actos esteriores en algunas virtudes son los más principales, y así tambien es en la satisfaccion.

Artículo II. — **La satisfaccion es acto de justicia?**

1.º Parece que la satisfaccion no es acto de justicia; porque la satisfaccion se hace para que el hombre se reconcilie con aquel, á quien ofendió. Mas la reconciliacion, siendo acto de amor, pertenece á la caridad. Luego la satisfaccion es acto de caridad, y no de justicia.

2.º Las causas de los pecados en nosotros son las pasiones del alma, por las que somos incitados al mal. Pero la justicia, segun el Filósofo (Ethic. lib. 5, cap. 2 y 3) no versa acerca de las pasiones, sino de las operaciones. Por consiguiente, perteneciendo á la satisfaccion borrar las causas de los pecados, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 15), parece que no es acto de justicia.

3.º Precaver para lo futuro no es acto de justicia, sino más bien de prudencia, de la cual se pone como parte la cautela. Mas esto pertenece á la satisfaccion, porque es propio de la misma no perdonar, ni dar entrada á las sugestiones de los pecados. Luego la satisfaccion no es acto de justicia.

Por el contrario, ninguna virtud considera la razon del débito sino la justicia. Mas la satisfaccion rinde á Dios el honor debido, como dice San Anselmo (in lib. I. Cur Deus homo, etc., cap. 11). Luego la satisfaccion es acto de justicia.

Ademas: ninguna virtud tiene la propiedad de perfeccionar la igualdad de las cosas esteriores sino la justicia. Mas esto se efectúa mediante la satisfaccion, por la cual se establece igualdad entre la falta enmendable y la ofensa precedente. Luego la satisfaccion es acto de justicia.

Conclusion. *La satisfaccion, que importa nivelacion respecto de la ofensa precedente en el que la hace, es obra de justicia, en cuanto á aquella parte, que se llama penitencia.*

Responderémos que, segun el Filósofo (Ethic. lib. 5, c. 3 y 4), el medio de la justicia se toma segun la igualacion de una cosa con otra en alguna proporcionalidad. Por lo que importando el mismo nombre de satisfaccion tal igualdad, ó nivelacion, porque este adverbio *satis* (bastante) designa igualdad de proporcion; consta que la satisfaccion es formalmente acto de justicia. Mas el acto de justicia, segun el Filósofo (Ethic. lib. 5, cap. 2 y 4), es, ó de sí para otro, como cuando uno paga á otro lo que le debe, ó de otro distinto respecto de otro, como cuando el juez hace justicia entre dos sujetos. Pero cuando es acto de justicia propio de sí respecto de otro, la igualdad se constituye en el mismo que le hace; y cuando es de otro distinto respecto de otro, la igualdad se constituye en el que padece lo justo. Y por cuanto la satisfaccion espresa igualdad en el mismo que la obra, por eso dice, ó espresa acto de justicia, que es propio de sí respecto de otro, propiamente hablando. Pero de sí con respecto á otro

puede uno hacer justicia, ó en las acciones y pasiones, ó en las cosas esteriores; como tambien la injuria se irroga á otro, ó quitándole las cosa, ó dañándole por medio de alguna accion. Y por cuanto el uso de las cosas esteriores es dar, por eso el acto de justicia, segun que constituye la igualdad en las cosas esteriores, propiamente significa, ó quiere decir devolver; mas el satisfacer manifiestamente demuestra igualdad en las acciones, aunque algunas veces se establece lo uno en vez de lo otro. Y puesto que la igualacion no se verifica sino respecto de cosas desiguales, por eso la satisfaccion presupone desigualdad de acciones, la cual constituye ofensa, y por tanto se relaciona con la ofensa precedente. Mas ninguna parte de la justicia mira á la ofensa precedente, sino la justicia vindicativa, que constituye la igualdad en aquel que padece lo justo indiferentemente, ora sea el paciente una misma cosa que el agente (como cuando uno se infiere ó impone á sí mismo la pena, ó castigo), ora no sea uno mismo el agente que el paciente, como cuando el juez castiga á otro, refiriéndose la justicia vindicativa á ambas cosas. Del mismo modo tambien la penitencia, que importa tan solo igualdad en el que la hace; porque el mismo penitente sufre la pena, de modo que en este sentido la penitencia es una especie de la justicia vindicativa. Y por esto consta que *la satisfaccion, que importa igualdad respecto de la ofensa precedente en el que la práctica, es obra de justicia en cuanto á aquella parte que se llama penitencia.*

Al argumento 1.° dirémos, que la satisfaccion, segun se manifiesta por lo dicho, es cierta recompensacion de la injuria ocasionada. De donde, así como la injuria inferida tocaba inmediatamente á la desigualdad de la justicia, y por consiguiente á la desigualdad opuesta á la amistad, del mismo modo la satisfaccion directamente conduce á la igualdad de la justicia y á la igualdad de la amistad que es consiguiente. Y por cuanto un acto elicitivamente procede del hábito á cuyo fin inmediatamente se ordena, é imperativamente de aquel á cuyo fin últimamente tiende, por eso la satisfaccion elicitivamente procede de la justicia, é imperativamente de la caridad.

Al 2.° que aunque la justicia versa principalmente acerca de las operaciones, sin embargo, tambien como consecuencia trata de las pasiones, en cuanto son causas de las operaciones. Por lo cual, así como la justicia cohibe la ira, para que no infiera á otro injustamente lesion, y la concupiscencia, para que no se acerque al tálamo ajeno; así tambien la satisfaccion puede borrar las causas de los pecados.

Al 3.° que cualquiera virtud moral participa del acto de prudencia, porque formalmente la misma llena en ellas la razon de virtud, puesto que conforme á ella se toma el medio en cada una de las virtudes morales, como se manifiesta en la definicion de la virtud establecida (Ethic. lib. 2, cap. 2 y 16) (1).

ARTÍCULO III. — **¿La definicion de la satisfaccion se establece convenientemente en la letra?**

1.° Parece que la definicion de la satisfaccion (letra Sent. 4.ª dist. 15) se establece inconvenientemente por San Agustin (Genadio Masiliense), que dice (in lib. De ecclesiast. Dogmat. cap. 54), que «la satisfaccion es destruir las causas de los pecados, y no dar entrada á las sugestiones de aquellos»; porque la causa del actual pecado es el incentivo: y en esta vida no podemos destruir el incentivo. Luego la satisfaccion no es destruir la causa de los pecados.

2.° La causa del pecado es más fuerte que el pecado. Mas el hombre de por sí no puede destruir el pecado. Luego mucho ménos las causas de él; y así deducimos lo que ántes.

(1) Vése, pues, por toda la magnífica teoría desarrollada en este artículo, cuánto derecho tiene el Santo en llamar á la satisfaccion parte de la justicia vindicativa, que en este caso recibe el nombre de penitencia. La Sagrada Escritura con mucha frecuencia, lo mismo que los Padres y Concilios, hablan ese lenguaje. *Pro mensura delicti erit et plagarum modus.* (Deuteron. xxv, v. 2). *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum* (Apoc. xviii, v. 7). En todos estos textos vemos campear la idea de la justicia, exigiendo el Señor del pecador *tanto*, como castigo, por *cuanto* como pecado cometido. Por esto el Tridentino (sesion. 14, cap. 8) hablando de la satisfaccion, recuerda y encarga á los sacerdotes que tengan presente que *la satisfaccion que imponen, no sirva sólo para la defensa de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino tambien para la vindicta y castigo de los pecados pasados.*

3.° Siendo la satisfaccion parte de la penitencia, mira á lo pasado, no á lo futuro. Pero el no dar entrada á las sugestiones de los pecados, ó no condescender con ellos, mira á lo futuro. Luego no debe establecerse en la definicion de la satisfaccion.

4.° La satisfaccion se dice tal respecto de la ofensa pasada. Y de la ofensa precedente no se hace mencion alguna. Luego inconvenientemente se señala la definicion de la satisfaccion.

5.° San Anselmo establece otra definicion (in lib. *cur Deus homo*, cap. 11), á saber : « satisfaccion es tributar á Dios el honor debido », en la cual no se mienta ninguna de las cosas que San Agustin (Genadio) aquí establece. Luego una de las dos parece ser incompetente.

6.° El inocente puede tributar el honor debido. Mas el satisfacer no compete al inocente. Luego la definicion de San Anselmo está malamente asignada.

Conclusion. [1] *La definicion de la satisfaccion ha sido dada por San Agustin, segun que la satisfaccion preserva de la culpa futura, ya por la destruccion de las causas de pecado, ya tambien por la resistencia del libre albedrío para el mismo pecado.* [2] *La definicion de la satisfaccion, considerada respecto de la culpa pasada es una compensacion de la injuria inferida segun la igualdad de la justicia.*

Responderémos, que la justicia no se dirige solamente á quitar la desigualdad precedente castigando la culpa pasada, sino tambien á guardar en lo futuro la igualdad, porque segun el Filósofo (Ethic. lib. 2, cap. 3), «las penas son medicinas ». De donde se sigue que tambien la satisfaccion, que es acto de justicia que inflige la pena, es medicina que cura los pecados pasados y preserva de los venideros. Y por tanto, cuando el hombre satisface al hombre, recompensa al mismo de las faltas pasadas, y precave de las futuras. Y conforme á esto la satisfaccion puede definirse de dos modos : uno respecto de la culpa pasada, que cura recompensando, y en este sentido se dice que la satisfaccion es una compensacion de la injuria inferida, segun la igualdad de la justicia, y en esto se refunde la definicion de San Anselmo, que dice que « satisfacer es tributar á Dios el honor debido », de modo que se considere el débito en razon de la culpa cometida. Puede definirse de otro modo, segun que preserva de la culpa futura, y así la define San Agustin (Genadio) en este lugar. Mas la preservacion de la enfermedad corporal se hace mediante la remocion de las causas, por las que puede la enfermedad seguirse; porque quitadas estas no puede seguirse la enfermedad. Pero en la enfermedad espiritual no es así, porque al libre albedrío no se le obliga ; por lo cual, aun estando presentes las causas puede evitarse, aunque con dificultad, y quitadas las causas puede incurrirse en falta. Y por eso en la definicion de la satisfaccion establece dos cosas, á saber, la destruccion de las causas en cuanto á lo primero, y la resistencia del libre albedrío para el mismo pecado, en cuanto á lo segundo (1).

Al argumento 1.° dirémos que se han de tomar las causas próximas del pecado actual, que son dobles, es decir, interiores, como la sensualidad por la costumbre, ó por el acto del pecado abandonado y aquellas que se llaman reliquias del pecado; mas ciertas de ellas son esteriores como las ocasiones esteriores para pecar, á saber, el juego, las malas compañías y cosas semejantes. Y tales causas se quitan en esta vida mediante la satisfaccion, aunque el *fomes* que es la causa remota del pecado actual, no se quita totalmente en esta vida mediante la satisfaccion, si bien se debilita.

Al 2.° que por cuanto la causa del mal ó de la privacion de aquel modo que tiene causa no es sino el bien que falta, y el bien se quita más fácilmente que se constituye; por eso es más fácil destruir las causas de la privacion y del mal, que quitar el mismo mal, el cual no se quita sino mediante la construccion del bien,

(1) En este artículo el Santo designa los puntos que deben tenerse á la vista para definir convenientemente la satisfaccion. Su doctrina está conforme con la establecida posteriormente en el cap. 8 del Tridentino que en la precedente nota hemos copiado; y á una y á otra se atienen los teólogos al definir la satisfaccion. Añadirémos tambien que en la doctrina del Angélico está préviamente impugnada la de Almerico, el cual fué condenado por Inocencio III en el Concilio IX de Letran; la de las beguardos y beguinos que lo fueron por Clemente V en el de Viena; y la de Lutero por fin, quien á su vez lo fué por Leon X y el concilio de Trento (sess. 14 cánon 13).

como se manifiesta en la ceguedad y en sus causas. Y, sin embargo, las causas predichas del pecado no son suficientes, puesto que de ellas no se sigue por necesidad el pecado, sino que son ciertas ocasiones. Ademas ni la satisfaccion se obra sin el auxilio de Dios, porque sin caridad no puede ser, como se dirá (C. 15, a. 2).

Al 3.º que aunque la penitencia por su primera institucion mira á lo pasado; sin embargo, tambien como consecuencia dice relacion á lo futuro, en cuanto es medicina que preserva, y así tambien la satisfaccion.

Al 4.º que San Agustin (Genadio) define la satisfaccion, segun que se hace á Dios, al que segun la verdad de la cosa no puede quitarse nada, aunque el pecador, cuanto está de su parte, quite algo. Y por tanto en tal satisfaccion más principalmente se requiere la enmienda para lo futuro que la compensacion de los pecados pasados; y por esto segun esta parte San Agustin (Genadio) define la satisfaccion. Sin embargo, por la cautela de los futuros puede conocerse la recompensacion de los pasados, que se hace acerca de las mismas del modo contrario. Porque mirando hácia los pasados, detestamos las causas de los pecados por ellos mismos, empezando el movimiento de la detestacion por los pecados; pero en la cautela empezamos por las causas, con el fin de que quitadas estas evitemos más fácilmente los pecados.

Al 5.º que no es inconveniente el que sobre una misma cosa se den diversas asignaciones segun las cosas diversas que en la misma se hallan; y así tiene lugar en lo propuesto, como se manifiesta por lo dicho (in corp.)

Al 6.º que se entiende el débito que debemos á Dios por razon de la culpa cometida, porque al débito mira la penitencia, como ántes se ha dicho a. 2).

CUESTION XIII.

Posibilidad de la satisfaccion.

Considerarémos ahora la posibilidad de la satisfaccion. Acerca de esto investigarémos dos cosas: 1.ª El hombre puede satisfacer á Dios? — 2.ª Puede alguno satisfacer por otro?

ARTÍCULO I. — **El hombre puede satisfacer á Dios** (1)?

1.º Parece que el hombre no puede satisfacer á Dios: porque la satisfaccion debe igualarse á la ofensa, como se manifiesta por lo dicho (C. 12, a. 2 y 3). Mas la ofensa cometida contra Dios es infinita, porque recibe la cuantidad de aquel contra quien se comete, puesto que ofende más el que hiere al príncipe que á cualquiera otro. Por consiguiente, como la accion del hombre no puede ser infinita, parece que el hombre no puede satisfacer á Dios.

2.º El siervo, por cuanto todo lo que tiene es de su señor, no puede recompensarle por débito alguno. Pero nosotros somos siervos de Dios, y cuanto de bueno tenemos, de él lo hemos recibido. Por consiguiente, como la satisfaccion es una recompensacion de la ofensa pasada, parece que no podemos satisfacer á Dios.

3.º El que todo lo que tiene no le basta para pagar un solo débito, no puede satisfacer por otro débito; y cuanto el hombre es, y puede, y tiene no basta

(1) Es de fe que el hombre puede satisfacer, como lo definió el santo Concilio de Trento, contra Lutero, en el cánon citado en la precedente nota.

para pagar la deuda por el beneficio de la creacion; por lo que (Is. c. 4, 16), se dice que *los cedros del líbano no bastan para un holocausto.* Luego de ningun modo puede satisfacer por la deuda de la ofensa cometida.

4.° El hombre debe consagrar todo su tiempo al servicio de Dios. Mas el tiempo perdido no puede recuperarse; por lo que es más grave la pérdida del tiempo, como dice Séneca (implic. (libro 1.°, epist. 1.ª). Luego no puede el hombre dar recompensacion á Dios; y así tenemos lo que ántes.

5.° El pecado actual mortal es más grave que el original. Pero por el original ninguno pudo satisfacer, sino Dios haciéndose hombre. Luego ni tampoco por el actual.

Por el contrario, dice San Jerónimo (Pelagius in Exposit. fidei ad Damas.) « el que dice que Dios ha preceptuado al hombre alguna cosa imposible, sea anatema ». Es así que la satisfaccion está en el precepto (Luc. 3-8): *haced dignos frutos de penitencia.* Luego es posible satisfacer á Dios.

Ademas: Dios es más misericordioso que hombre alguno. Es así que es posible satisfacer al hombre. Luego tambien á Dios.

Ademas hay satisfaccion, cuando la pena se iguala con la culpa, porque la justicia es lo mismo que cierto contrapeso, como dijeron los pitagóricos. Pero sucede tomar igual pena que la delectacion que hubo en pecar. Luego sucede que se satisface á Dios.

Conclusion. *No puede el hombre satisfacer á Dios si el ly (palabra satis) importa igualdad de cuantidad: mas puede, si importa igualdad de proporcion.*

Responderémos, que el hombre se hace deudor á Dios de dos modos: por razon del beneficio recibido y por razon del pecado cometido. Y así como la accion de gracias ó latría, ú otra cosa semejante mira el débito del beneficio recibido, así la satisfaccion al débito del pecado cometido. Mas en los honores que se deben á los padres y á Dios, áun segun el Filósofo (Ethic, lib. 8.), es imposible devolverles lo equivalente segun la cuantidad, y basta que el hombre devuelva lo que puede, porque la amistad no exige lo equivalente, sino lo que es posible; y esto tambien es igual de alguna manera, es decir, segun la proporcionalidad, porque así como se refiere lo que es debido á Dios, al mismo Dios, así lo que este puede devolver al mismo; y en este sentido se conserva de otro modo la forma de la justicia. Y del mismo modo se verifica por parte de la satisfaccion. Por lo cual *no puede el hombre satisfacer á Dios, si el adverbio satis importa igualdad de cuantidad; pero se verifica si importa igualdad de proporcion*, como se ha dicho, y esto, así como basta para la razon de justicia, así tambien basta para la razon de satisfaccion.

Al argumento 1.° dirémos, que así como la ofensa tuvo cierta infinidad por parte de la infinidad de la majestad divina, así tambien la satisfaccion recibe cierta infinidad por parte de la infinidad de la divina misericordia, segun que es gracia informada, por la cual lo recibido se devuelve conforme á lo que el hombre puede devolver (1). Sin embargo, algunos dicen que tiene infinidad por parte de la aversion, y así se perdona gratuitamente; mas por parte de la conversion es finita; y así puede satisfacerse por ella. Mas no es esto nada, porque la satisfaccion no corresponde al pecado, sino segun que es ofensa de Dios, lo que no tiene por parte de la conversion, sino solamente por parte de la aversion. Otros, empero, dicen que áun en cuanto á la aversion puede satisfacerse por el pecado en virtud del mérito de Cristo, que en cierto modo fué infinito. Y á esto mismo se refiere lo que se dijo ántes, porque por la fe del mediador se dió la gracia á los oyentes. Sin embargo, si de otro

(1) Es altamente consoladora la luminosa doctrina que aquí establece el gran Doctor. Si la malicia del pecado nos contrista por la malicia que toda ofensa hecha á Dios envuelve, ahí está la nocion que el Angélico presenta del poder de nuestras satisfacciones por su union á la misericordia de Dios y á los méritos de nuestro divino Redentor.

Digamos ademas que la idea que el Santo nos da de la malicia del pecado, destruye por su base las calumnias de los racionalistas, quienes, blasfemando lo que ignoran, impútannos la teoría de creer que el pecado tiene *malicia infinita*. Los doctores católicos, siguiendo á Santo Tomás en este lugar y en la 3.ª parte (cuest. 1.ª a. 2), sólo sostienen que la ofensa tiene *quamdam infinitatem*. Consúltese á Vazquez (in 3.ª part. disp. 2ª cap. 2 y siguientes) ó á Petavio en su grandiosa obra *de Incarnatione* (lib. 2, cap. 13 y 14).

modo diera la gracia, bastaría la satisfaccion del modo predicho.

Al 2.º que el hombre que ha sido hecho á imágen de Dios participa algo de libertad, en cuanto es señor de su actos mediante el libre albedrío; y por esto segun que obra mediante el libre albedrío, puede, aunque esto sea propio de Dios, satisfacer al mismo Dios segun que por El se le ha concedido; no obstante se le concedió para que sea dueño de él lo que no compete al siervo.

Al 3.º que aquella razon prueba que no puede darse á Dios satisfaccion equivalente, pero no que no pueda dársele suficiente. Porque aunque el hombre debe á Dios todo su poder, sin embargo, no se exige de él de necesidad de salud que haga todo lo que puede, porque esto le es imposible segun el estado de la presente vida, de modo que todo su poder le gaste en una sola cosa, siendo así que conviene que él esté solícito acerca de muchas cosas; sino que es cierta medida aplicada al hombre, la cual se requiere de él para el cumplimiento de los mandamientos de Dios; y sobre ella puede dispensar ó distribuir algo para que satisfaga.

Al 4.º que aunque el hombre no puede recuperar el tiempo pasado, puede no obstante recompensar en lo futuro aquello que debiera haber hecho en lo pasado, porque no debió al débito del precepto todo lo que pudo, como se ha dicho.

Al 5.º que el pecado original, aunque tiene menos razon de pecado que el actual, sin embargo es más grave mal, porque es infeccion de la misma humana naturaleza; y por tanto no pudo expiarse por la satisfaccion de un solo hombre puro, como el pecado actual.

ARTÍCULO II.— **Puede cumplir uno por otro la pena de la satisfaccion?** (1)

1.º Parece que no puede cumplir uno por otro la pena satisfactoria; porque para la satisfaccion se requiere mérito. Es así que uno no puede merecer, ni desmerecer por otro, puesto que está escrito (Psal. 61, 12): *darás tu á cada uno segun sus obras*. Luego uno no puede satisfacer por otro.

2.º La satisfaccion se divide por oposicion con la contricion y confesion. Es así que uno no puede contricionarse, ni confesarse por otro. Luego ni satisfacer.

3.º Uno orando por otro, merece tambien para sí. Si pues uno puede satisfacer por otro, satisfaciendo por otro, satisface por sí; y de este modo de aquel que por otro satisface, no se exige otra satisfaccion por los pecados propios.

4.º Si uno puede satisfacer por otro, resulta que por aquello que uno toma para sí como débito de la pena, otro se libra inmediatamente de tal débito. Luego si muere despues que toda la pena que á él era debida, ha sido tomada por otro, irá inmediatamente (al cielo); ó si todavía es castigado, se dará doble pena por un mismo pecado, á saber, pena de aquel que empieza á satisfacer y del otro que es castigado en el purgatorio.

Por el contrario, se dice (Galat. 6, 2): *llevad los unos las cargas de los otros.* Luego parece que uno puede llevar por otro la carga de la penitencia impuesta.

Ademas: la caridad puede más respecto de Dios, que respecto de los hombres. Pero uno puede entre los hombres por amor de otro pagar el delito de este. Luego con mucha más razon puede hacerse esto en el juicio divino.

Conclusion. [1] *La pena satisfactoria, en cuanto es remedio del pecado siguiente, no aprovecha á otro.* [2] *En cuanto á la solucion del débito uno puede satisfacer por otro, con tal que esté ó se halle en caridad, para que sus obras puedan ser satisfactorias.* [3] *No se exige, en cuanto á la solucion del débito, que aquel por quien se hace la satisfaccion, sea impotente para satisfacer, sino que se requiere esto en cuanto la pena satisfactoria es para remedio.*

Responderémos, que la pena satisfactoria está ordenada para dos cosas, á saber, para la solucion del débito, y para medicina con el objeto de evitar el pecado. Por consiguiente, en cuanto es para medicina del pecado siguiente, la satisfaccion de uno no aprovecha á otro,

(1) Es de fe, consignado en el Símbolo: *Creo en la comunion de los Santos*; cuyo artículo de fe nos lo explica nuestro célebre catecismo de Ripalda, diciendo que con eso significamos que *los unos fieles tenemos parte en los bienes de los otros, como miembros de un mismo cuerpo.*

porque por el ayuno de uno no se doma la carne de otro, ni por los actos de uno acostumbró otro á obrar bien, sino accidentalmente en cuanto uno mediante las buenas obras puede merecer para otro aumento de gracia, la cual es eficacísimo remedio para evitar el pecado. Mas esto es á manera de mérito más que por modo de satisfaccion. Pero en cuanto á la solucion del débito, uno puede satisfacer por otro, con tal que esté en caridad, para que sus obras puedan ser satisfactorias (1). No conviene que se imponga mayor pena al que satisface por otro, que la que se impondría al principal, como algunos dicen, fundados en la razon de que la pena propia satisface más que la ajena, porque la pena tiene fuerza principalmente para satisfacer por razon de la caridad, por la cual el hombre sufre la misma. Y por cuanto mayor caridad aparece en que uno satisface por otro, que si él mismo satisfaciera; por eso se requiere menor pena en el que satisface por otro, que la que se requeriría en el principal; por lo que se dice en las vidas de los Padres (lib. 5.°, libello 5.°, núm. 27), que por la caridad de uno que guiado por la caridad de otro hermano suyo, hizo penitencia por el pecado que no había cometido, se le perdonó á otro el pecado que había cometido. Ni tampoco se exige en cuanto á la solucion del débito, que aquel por el cual se hace la satisfaccion, sea incapaz para satisfacer, porque aunque fuese poderoso para hacerlo, satisfaciendo otro por el mismo, el mismo quedaría libre del débito. Mas se requiere otro, en cuanto la pena satisfactoria sirve para remedio. Por consiguiente, no se ha de permitir que uno haga penitencia por otro, á ménos que aparezca algun defecto en el penitente; ó corporal, por el cual esté incapacitado para sufrir, ó espiritual, por el que no esté pronto para llevar la pena.

Al argumento 1.° dirémos que el premio esencial se da segun la disposicion del hombre, porque segun la capacidad de los que ven será la plenitud de la vision divina. Y, por tanto, así como uno no se dispone por medio del acto de otro, así uno no merece para otro el premio esencial (2), si su mérito no tiene eficacia infinita, como el de Cristo, por cuyo solo mérito los niños mediante el bautismo llegan á la vida eterna. Mas la pena temporal debida por el pecado despues de la remision de la culpa no se tasa segun la disposicion de aquel á quien se debe, puesto que alguna vez el que es mejor tiene reato de mayor pena. Y por tanto en cuanto á la remision de la pena uno puede merecer por otro; y el acto de uno se hace propio de otro, mediante la caridad, por la que *todos somos uno solo en Cristo* (Gal. 3, 29).

Al 2.° que la contricion se ordena contra la culpa, la que pertenece á la disposicion de la bondad ó malicia del hombre; y por tanto por medio de la contricion de uno no se libra otro de la culpa. Del mismo modo por medio de la confesion se somete el hombre á los sacramentos de la Iglesia. Pero no puede uno recibir el sacramento por otro, porque en el sacramento se da la gracia al que le recibe, y no á otro. Y por tanto no es semejante la razon acerca de la satisfaccion, de la contricion y de la confesion.

Al 3.° que en la solucion del débito se atiende á la cuantidad de la pena, y en el mérito á la raíz de la caridad; y por tanto el que segun la caridad merece por otro al ménos con mérito de congruo, tambien merece para sí; pero no el que satisface por otro, satisface tambien por sí; porque aquella cuantidad de pena no basta para ambos pecados; sin embargo, satisfaciendo por otro merece para sí alguna cosa mayor que lo que es la remision de la pena, á saber, la vida eterna.

Al 4.° que si uno por sí mismo se obligase á sufrir alguna pena, no quedaría libre del débito hasta haberla pagado; y por tanto el mismo sufrirá la pena mientras que aquel hiciere por él la satisfaccion; y sino la hiciese, entónces uno y otro son deudores de aquella pena, uno por lo cometido y otro por lo omitido; y así no se sigue que por un solo pecado uno sea castigado dos veces.

(1) El pecador solo puede merecer *de congruo* la gracia de convertirse, mediante las buenas obras que haga. Respecto de las demas, como sus obras *están muertas*, supuesto que la gracia santificante no las vivifica, no pueden ser satisfactorias para ellos, como dice el Santo y explican los teólogos. (Véase á Belarmino, *De Justificatione* lib. v, cap. 12 y 14 y á Vazquez in III part. cuest. 94, a. 1)

(2) Ninguno puede merecer por otro *de condigno* fuera de N. S. Jesucristo; pero bien puede merecer *de congruo*, segun el Santo esplica en 1.ª, 2.ª, C. 114, a. 6.

CUESTION XIV.

Cualidad de la satisfaccion.

Considerémos ahora la cualidad de la satisfaccion y acerca de esto investigarémos cinco cosas: 1.° Puede el hombre satisfacer por un pecado, sin satisfacer por otro? — 2.° El que ántes estuvo contrito de todos los pecados, y despues recayó en pecado, puede satisfacer, no estando en caridad o gracia, por los otros pecados que por la contricion le fueron perdonados? — 3.° Puede empezar á valer al hombre, despues que tuvo caridad, la satisfaccion precedente? — 4.° Las obras hechas fuera de la caridad son meritorias de algun bien? — 5.° Las obras predichas sirven para mitigar la pena infernal?

Articulo I. — **¿Puede el hombre satisfacer por un pecado sin satisfacer por otro?** (1)

1.° Parece que el hombre puede satisfacer por un pecado sin satisfacer por otro; porque de aquellas cosas que no tienen conexion entre sí, puede quitarse una cosa sin otra. Es así que los pecados no tienen entre sí conexion; pues de lo contrario el que tuviere uno, los tendría todos. Luego puede espiarse uno solo sin otro por medio de la satisfaccion.

2.° Dios es más misericordioso que el hombre. Pero el hombre recibe la solucion de un débito sin otro. Luego tambien Dios la satisfaccion de un solo pecado sin otro.

3.° « La satisfaccion, como se dice en » la letra (Sent. 4.ª, dist. 15), consiste » en quitar las causas de los pecados y » no dar entrada á sus sugestiones ». Pero sucede que esto se hace respecto de un pecado sin otro, como si alguno refrena la lujuria é insiste en la avaricia. Luego puede hacerse la satisfaccion de un pecado sin la de otro.

Por el contrario: (Is. cap. 58) el ayuno de aquellos que lo ejecutaban para disputas y pleitos, no era acepto á Dios, aunque el ayuno sea obra de satisfaccion. Mas no puede hacerse la satisfaccion sino mediante una obra acepta á Dios. Luego no puede el que tiene algun pecado satisfacer á Dios.

Ademas: la satisfaccion es medicina que cura los pecados pasados y preserva de los venideros, como se ha dicho (C. 12, a. 3); y los pecados no pueden evitarse sin la gracia. Luego quitando cualquier pecado, la gracia no puede satisfacerse por uno sin satisfacer por otro.

Conclusion. *Es imposible que el hombre satisfaga por un pecado, quedando otro sin satisfacer.*

Responderémos, que algunos dijeron que puede satisfacerse por un pecado sin verificarlo por otro, como dice el Maestro en la letra (Sent. 4.ª, dist. 15). Pero esto no puede ser, porque como por medio de la satisfaccion debe quitarse la ofensa precedente, conviene que el modo de satisfaccion sea tal que competa para quitar la ofensa. Mas la destruccion de la ofensa es el restablecimiento de la amistad. Y, por tanto, si hay algo que impida la restitucion de la amistad, áun entre los hombres, la satisfaccion no pue-

(1) El sentido de esta pregunta es: si aquel que tiene muchos pecados puede satisfacer por uno, reteniendo afecto á otro. El Santo Doctor contesta negativamente y su razonamiento no puede ser más concluyente. Esta cuestion viene á ser semejante á aquella en que se preguntaba si *alguien podía servir á dos señores*, ó si *podían conciliarse la luz y las tinieblas*, ó *juntar á Jesus con Belial*. Siendo esto imposible, imposible es por consiguiente satisfacer por un pecado, con lo cual se sirve á Dios, y retener afecto á otro, con lo cual se sirve al diablo.

de tener lugar. Así, pues, como cualquier pecado impide la amistad de caridad, que hay del hombre á Dios, es imposible que el hombre satisfaga por un pecado, quedando otro por satisfacer; así como no satisfaría al hombre el que por un bofeton á él dado se le postrase y diese otro semejante (1).

Al argumento 1.° dirémos que por cuanto los pecados no tienen conexion entre sí en un solo sujeto, puede incurrirse en uno sin otro ; pero todo es una misma cosa, segun que todos los pecados se perdonan, y por tanto las remisiones de los diversos pecados están enlazadas. Y así no puede satisfacerse por uno sin verificarlo por otro.

Al 2.° que en la obligacion del débito no hay sino desigualdad opuesta á la justicia, porque uno tiene la cosa propia de otro; y por tanto para la restitucion no se exige sino que se restituya la igualdad de la justicia, lo cual ciertamente puede hacerse de un solo débito, y no de otro. Mas donde hay ofensa, allí hay desigualdad, no tan solo opuesta á la justicia, sino tambien á la amistad; y, por tanto, para destruir la ofensa por medio de la satisfaccion, no solo conviene que la igualdad de justicia se restituya mediante la recompensacion de igual pena, sino que tambien se restituya la igualdad de la amistad, lo cual no puede hacerse mientras hay algo que impida la amistad.

Al 3.° que « un pecado con su propio » peso arrastra á otro », como dice San Gregorio (moral. lib. 25, cap. 9, y hom. 11, sobre Ezequiel). Y por tanto el que retiene un pecado, no destruye suficientemente las causas de otro.

ARTÍCULO II. — **¿Puede uno no existiendo en caridad satisfacer por los pecados de que ántes tuvo contricion?** (2)

1.° Parece que el que de todos los pecados fue ántes contrito y despues cae en pecado, puede satisfacer no existiendo en caridad por otros pecados que le fueron perdonados mediante la contricion. Porque dice Daniel á Nabucodonosor (c. 4, 24): *redime tus pecados con limosnas.* Es así que él mismo era todavía pecador como lo demuestra el castigo siguiente. Luego el que existe en pecado puede satisfacer.

2.° *Ninguno sabe si es digno de amor ó de odio* (Eccle. 9, 1). Si pues no puede hacerse la satisfaccion sino por el que está en caridad, ninguno sabría que había satisfecho, lo cual es inconveniente.

3.ª Por la intencion que tiene el hombre en el principio del acto, se juzga de todo el acto. Mas el penitente, cuando empezó la penitencia estaba en caridad. Luego toda la satisfaccion siguiente tendrá eficacia segun aquella caridad que informa su intencion.

4.° La satisfaccion consiste en cierta igualacion de la culpa con la pena. Y tal igualacion de la pena puede tambien hacerse en aquel que no tiene caridad. Luego, etc.

Por el contrario (Prov. 10, 12): *la caridad cubre todos los delitos :* y la virtud de la satisfaccion está en borrar los delitos.. Luego sin caridad no tiene su virtud.

Ademas : la obra principal en la satisfaccion es la limosna. Pero esta hecha fuera de la caridad, no vale, como se manifiesta (I Cor. 13, 3) : *si distribuyere todos mis bienes en dar de comer á los pobres...; y no tuviere caridad, nada me aprovecha.* Luego no hay satisfaccion alguna posible con el pecado mortal.

Conclusion. *Las obras hechas sin caridad no son satisfactorias.*

Responderémos, que algunos dijeron que, despues que todos los pecados son perdonados por la contricion precedente, si alguno ántes de concluir la satisfaccion cae en pecado, y satisface existiendo en pecado, tal satisfaccion le vale (3), de modo que si muriese en aquel pecado no sería castigado en el infierno de aquellos

(1) Aquí el Santo habla tan solo del pecado grave ; porque del leve, cualquiera que sea su número, puede por uno satisfacer sin que el afecto se conserve hacia otros.

(2) Negativamente responde el Santo. Fuera de los muchos textos de Escritura que afirman la doctrina del Angélico, el Tridentino, hablando de la satisfaccion (sesion 14, cap. 8) enseña, que nuestras obras de Jesucristo *vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur à Patre :* « Jesucristo » las da todo su valor, Él las ofrece al Padre y por Él las » acepta tambien el Padre ». Luego ningun valor tendrán por consiguiente las que no se hagan en union con Jesus como sucede cuando se satisface en pecado mortal.

(3) No es lo mismo hablar de la satisfaccion en general y de la virtud que entraña, como hablar de la satisfaccion sacramental ó penitencia que el confesor impone. La sentencia más comun y probable enseña que se cumpla esa penitencia, aunque se esté en pecado. Las palabras negativas del Santo las entienden los teólogos con San Alfonso (n. 522), *del mérito de*

pecados. Mas esto no puede ser, porque en la satisfaccion conviene que, restituida la amistad, se restituya tambien la igualdad de la justicia, cuyo contrario quita la amistad, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1 y 3). Pero la igualdad en la satisfaccion, respecto de Dios, no es segun la equivalencia, sino más bien segun la aceptacion del mismo. Y, por tanto, conviene que tambien, si ya la ofensa ha sido perdonada por la contricion procedente, las obras satisfactorias sean aceptas á Dios, que es lo que les da caridad. Y, por tanto, las obras hechas sin caridad no son satisfactorias.

Al argumento 1.° dirémos que el consejo de Daniel se entiende en el sentido de que cesase de pecar y se arrepintiese, y así satisfaciese por medio de limosnas.

Al 2.° que así como el hombre no sabe con seguridad, si tuvo, ó tiene, caridad al satisfacer; así tambien no sabe con certeza si satisfizo plenamente; y por eso se dice (Eccli. 5, 5): *del pecado perdonado no quieras estar sin miedo.* Sin embargo, no se exige que á causa de este miedo reitere el hombre la satisfaccion cumplida, si no tiene conciencia del pecado mortal. Porque aunque no expíe la pena por medio de tal satisfaccion, sin embargo no incurre en el reato de omision por la satisfaccion descuidada; como ni aquel que se acerca a la Eucáristía sin conciencia del pecado mortal al cual está sujeto, incurre en el reato de recibirla indignamente.

Al 3.° que aquella intencion interrumpida se verifica mediante el pecado siguiente. Y, por tanto, no da fuerza alguna á las obras hechas despues del pecado.

Al 4.° que no puede hacerse igualacion suficiente, ni segun la aceptacion divina, ni segun la equivalencia. Por lo tanto, no es procedente aquel razonamiento.

ARTICULO III. — **¿Empieza á valer al hombre la satisfaccion precedente despues que tuviere caridad?**

1.° Parece que despues que el hombre tuviere caridad, empieza á valer la satisfaccion precedente, porque sobre aquello (Levit 25: *si attenuatus frater tuus*, etc.) dice la Glosa (interl. implic.) que « los » frutos de la buena conservacion deben » computarse segun aquel tiempo en que » pecó ». Mas no se computarían, si no recibiesen alguna eficacia de la caridad siguiente. Luego despues de recuperada la caridad empieza á valer.

2.° Así como la eficacia de la satisfaccion se impide por el pecado, así la eficacia del bautismo se impide por la ficcion. Mas el bautismo empieza á valer removiéndose la ficcion. Luego tambien la satisfaccion removiéndose el pecado.

3.° Si á uno por los pecados cometidos le fueren impuestos ayunos, y cayendo en pecado los cumpliere, no se le impone, cuando confiesa otra vez que reitere aquellos ayunos. Pero se le impondría, si por ellos no se cumpliese la satisfaccion. Luego por la penitencia siguiente las obras precedentes reciben eficacia de satisfacer.

Por el contrario: las obras hechas sin caridad no eran satisfactorias, porque fueron obras muertas. Es así que por la penitencia no se vivifican. Luego ni empiezan á ser satisfactorias.

Ademas: la caridad no informa el acto, sino aquel que de algun modo procede de la misma. Mas las obras no pueden ser aceptas á Dios, y, por tanto, ni satisfactorias, si no están informadas por la caridad. Luego como las obras hechas sin caridad de ningun modo procedieron de la caridad, ó por lo demas no pueden proceder de ella, resulta que de ningun modo podrán computarse para la satisfaccion.

Conclusion. *Así como la caridad que sobreviene no puede hacer agradables á Dios las obras buenas hechas en pecado mortal, en cuanto á ser meritorias de vida eterna; del mismo modo ni en cuanto á ser satisfactorias.*

Responderémos, que algunos dijeron que las obras hechas en caridad, que se llaman vivas, son meritorias de vida eterna, y satisfactorias respecto de la pena que se ha de perdonar; y que mediante la caridad siguiente, las obras he-

la satisfaccion, que sin caridad no puede darse. En cuanto á si peca el penitente cumpliendo la penitencia en estado de culpa grave, San Alfonso se inclina á la sentencia de los que dicen que comete culpa leve; pero Lugo prueba que no comete ninguna falta y lo mismo dicen los Salmanticenses (Véase Ballerini, en Gury, n. 529).

chas sin caridad se vivifican en cuanto á ser satisfactorias, mas no en cuanto á ser meritorias de vida eterna. Mas esto no puede ser; porque ambas cosas tienen por misma razon las obras hechas por caridad, es, á saber, por cuanto son gratas á Dios: de donde se sigue, que así como la caridad que sobreviene, no puede hacer gratas las obras hechas sin caridad en cuanto á una de las dos cosas; tampoco en cuanto á la otra.

Al argumento 1.° dirémos que no debe entenderse que los frutos se computen por el tiempo en que hubo el primer pecado, sino por el tiempo en que cesó de pecar, á saber: por el último en que fue en pecado, ó se entiende cuando inmediatamente despues del pecado fue contrito, é hizo muchas cosas buenas ántes de confesarse. O debe decirse que cuanto es mayor la contricion, tanto más disminuye la pena, y cuanto más uno hace muchas cosas buenas, existiendo en pecado (1), más se dispone para la gracia de la contricion; y por tanto, es probable que sea deudor de menor pena; y por esto deberían ser computadas discretamente por el sacerdote, para que le imponga menor pena ó castigo, por cuanto le halla mejor dispuesto.

Al 2.° que el bautismo imprime carácter en el alma, pero no la satisfaccion. Y por tanto, sobreviniendo la caridad, que quita la ficcion y el pecado, hace que el bautismo tenga su efecto; mas no hace esto respecto de la satisfaccion. Y ademas el bautismo justifica por sí mismo *ex opere operato*, lo que no es propio del hombre, sino de Dios; y por tanto, no se mortifica del mismo modo que la satisfaccion, que es obra del hombre.

Al 3.° que hay algunas satisfacciones, de las que queda algun efecto en los que satisfacen, áun despues que pasa el acto de la satisfaccion; así como del ayuno queda la debilidad ó estenuacion del cuerpo, y de la largueza de las limosnas la diminucion de la sustancia (*ó hacienda*), y así de otras cosas semejantes. Y tales satisfacciones, hechas en pecados, no conviene que se reiteren (2); porque en cuanto á lo que de ellas queda, son aceptas á Dios por medio de la penitencia. Mas las satisfacciones que no dejan efecto alguno en el que satisface despues que pasa el acto, conviene que se reiteren, como sucede respecto de la oracion, y otros actos semejantes. El acto interior, empero, por cuanto pasa totalmente, de ningun modo se vivifica, sino que conviene que se reitere.

ARTÍCULO IV. — **Las obras hechas sin caridad son meritorias de algun bien?** (3)

1.° Parece que las obras hechas sin caridad son meritorias de algun bien, al ménos temporal; porque así como el castigo se refiere al mal acto, así el premio se refiere al bueno. Pero ningun mal acto queda sin castigo de Dios, justo juez. Luego ni tampoco ningun bien sin remuneracion, y así por medio de aquel bien se merece algo.

2.° La recompensa no se concede sino al mérito; y á las obras hechas sin caridad se da recompensa; por lo que se dice (Matt. 5) de aquellos que hicieron obras buenas por la gloria humana, que *ya recibieron su galardon*. Luego aquellas obras fueron merecedoras de algun bien.

3.° Dos que existen en pecado, de los que uno hace muchas buenas obras por su género y circunstancias, y el otro ningunas, no se han como igualmente próximos para recibir los bienes de Dios; pues de lo contrario no se debería atender á él para hacer algo de bueno. Pero el que más se aproxima á Dios, más recibe de sus bienes. Luego este, mediante las obras buenas que hace, merece de Dios algo bueno.

Por el contrario, dice San Agustin

(1) Como son todas las obras buenas, objetivamente consideradas, ayunos, limosnas, etc. Todas estas obras buenas disponen para la justificacion, pues sabido es que mediante ellas el pecador puede merecer *de congruo* esa gracia.

(2) Basta simplemente que cuando se ha recuperado la gracia, se ofrezca á Dios el efecto que de tales acciones permanece.

(3) Niega el Santo Doctor contra Pelagio. Este heresiarca dijo que el hombre podia merecer la vida eterna sin el auxilio de la gracia ó lo que es lo mismo aquí sin estar en caridad. El Concilio 3.° de Cartago en 416 y el de Arlés en 529 entre otros condenaron la doctrina pelagiana, antes que el Tridentino lo hiciera á propósito de la herejía de Lutero. En el cánon 2.° de la sesion 6.ª definió el Santo Concilio: *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægrè tamen et difficulter possit, anathema sit.* Nada tampoco más terminante en el Evangelio, como puede verse en San Juan cap. 15, v. 4 y 5, entre muchos otros textos de la Sagrada Escritura, donde claramente nos dice el Señor que *sin Él nada podemos hacer*. Sobre cuyas palabras San Agustin dice: *Ya sea poco, ya sea mucho, sin Aquel no puede hacerse, sin el cual nada puede hacerse.*

« que el pecador no es digno del pan que » come ». Luego no puede merecer cosa alguna de Dios.

Ademas: el que nada es, no puede merecer cosa alguna. Es así, que el pecador cuando no tiene caridad no es nada segun su ser espiritual, como se manifiesta (I Cor. 13). Luego no puede merecer cosa alguna.

Conclusion. [1] *Las obras buenas hechas sin caridad no son meritorias de condigno, ni de eterno, ni de temporal bien alguno para con Dios.* [2] *Segun el mérito de congruo se dice que uno merece algun bien por medio de las obras hechas sin caridad.* [3] *Mas se ha de conceder que las obras hechas sin caridad no son merecedoras de algun bien, que el que lo sean.*

Responderémos, que el mérito se dice ser propiamente la accion, de la cual resulta ser justo que se conceda alguna cosa á aquel que obra. Pero la justicia se toma en dos sentidos: uno propiamente, que dice relacion al débito de parte del que recibe: y otro como por semejanza que dice relacion al débito de parte del que da; porque conviene conceder alguna cosa al que da, lo cual, sin embargo, no tiene el recipiente como débito de lo que ha de recibir. Y así la justicia se llama « la conveniencia » de la divina bondad », como dice San Anselmo (in Prosologio, cap. 10), que « Dios es justo, cuando perdona á los pecadores, porque es decoroso para él ». Y conforme á esto, tambien el mérito se toma en dos sentidos: uno es aquel acto, del cual resulta que el mismo agente tenga débito de lo que ha de recibir, y esto se llama mérito de condigno; el otro modo es aquel acto, del cual resulta un débito de lo que se debe dar, en el que da conforme á la conveniencia del mismo, y por tanto, este se llama mérito de congruo. Mas como en todas aquellas cosas que se dan gratis, la primera razon de dar es el amor, es imposible que alguno propiamente haga débito para sí, careciendo de amistad. Y, por tanto, como todas las cosas, tanto temporales como eternas, se nos conceden por la divina liberalidad, ninguno puede adquirir el débito de recibir alguna de aquellas, sino mediante la caridad para con Dios. Y, por tanto, las obras hechas sin caridad no son meritorias de condigno, ni de eterno, ni de bien temporal alguno para con Dios. Mas por cuanto á la divina bondad es decoroso que, donde quiera que haya disposicion, añada perfeccion, por eso segun el mérito de congruo se dice que uno merece algun bien por las obras buenas hechas fuera de caridad (1). Y segun esto esas obras no valen para un bien triple, á saber: para la consecucion de los bienes temporales, para la disposicion á la gracia y para acostumbrarse á las buenas obras. Sin embargo, por cuanto este mérito no se llama propiamente mérito, por eso más se ha de conceder que tales obras no son meritorias de algun bien, que el que lo sean.

Al argumento 1.º contestarémos que, como el Filósofo dice (Ethic. lib. 8, c. ult.) por cuanto el hijo mediante todas las cosas que puede hacer, nada igual puede devolver al padre respecto de aquellas cosas que de él recibe; por eso nunca el padre se hace deudor del hijo; y mucho ménos el hombre puede por la equivalencia de la obra constituir á Dios deudor suyo. Y por lo tanto, ninguna obra nuestra por la cuantidad de su bondad tiene motivo para merecer algo; pero lo tiene por la fuerza de la caridad, que hace ser comunes las cosas, que son de los amigos. De donde se sigue que cualquiera obra buena hecha fuera de la caridad, no hace, propiamente hablando, en el hombre débito alguno que deba recibir de Dios. La obra mala empero por la cuantidad de su malicia segun la equivalencia merece castigo, porque de parte de Dios no son hechas para nosotros algunas cosas malas, como las buenas. Y por tanto, aunque la obra mala merece castigo de condigno, sin embargo la obra buena sin caridad no merece premio de condigno.

(1) Segun la doctrina católica establecida en el Concilio de Trento, las obras buenas hechas ántes de la justificacion, ó sea, no estando en gracia, pueden ser de dos clases: puramente *naturales* las unas, que ninguna relacion tienen con los intereses del alma; y *dispositivas* que podemos llamar á las otras, como quiera que siendo hechas bajo la influencia de la gracia *preveniente*, *disponen* el alma para la gracia santificante del sacramento. Las primeras suele Dios recompensarlas con bienes temporales, como sucedió á las parteras de Egipto; mientras las segundas merecen *de congruo* la gracia de la justificacion.

Al 2.° y 3.° que proceden del mérito de congruo.

Las otras razones proceden del mérito de condigno.

ARTÍCULO V. — **¿Las obras predichas sirven para mitigacion de las penas infernales?**

1.° Parece que las obras predichas no sirven para mitigar las penas infernales; porque segun la cuantidad de la culpa será la cuantidad de la pena en el infierno. Mas las obras hechas sin caridad no disminuyen la cuantidad de pecado. Luego ni las penas infernales.

2.° La pena infernal, aunque es infinita en la duracion, sin embargo en la intension es finita. Mas cualquier cosa finita se consume hecha alguna sustraccion finita. Si, pues, las obras hechas sin caridad sustrajeran algo de la pena debida por los pecados, sucedería que tanto se multiplicarían aquellas obras que llegase á destruirse totalmente la pena del infierno, lo que es falso.

3.° Los sufragios de la Iglesia son más eficaces que las obras hechas fuera de la caridad. Pero como dice San Agustin (in Enchir. cap. 110), «á los condenados » en el infierno no les aprovechan los su- » fragios de la Iglesia ». Luego mucho ménos se mitigan las penas mediante las obras hechas sin caridad.

Por el contrario, el mismo San Agustin (in Enchirid. ibid.), dice: «á quie- » nes aprovechan, ó ciertamente les apro- » vechan, para que la remision sea com- » pleta, ó ciertamente para que les sea » más tolerable la misma condenacion ».

Ademas: más es hacer el bien que dejar el mal. Pero el dejar lo malo siempre evita la pena, áun en aquel que carece de caridad. Luego con mucha más razon el hacer el bien.

Conclusion. [1] *La pena del infierno puede mitigarse mediante las obras hechas sin caridad, en cuanto la mitigacion quiere decir liberacion, ó total, ó parcial de la pena* [2] *Mediante las obras hechas sin caridad se mitiga la pena del infierno, en cuanto la mitigacion quiere decir negacion del mérito de pena mayor.* [3] *Las obras hechas sin caridad merecen diminucion, ó dilacion de la pena temporal de congruo.*

Responderémos, que disminuir la pena infernal puede entenderse de dos modos: uno de modo que se libre de la pena que ya mereció, y en este sentido, como ninguno se libre de la pena, si no es absuelto de la culpa, porque los efectos no se disminuyen ni se quitan, sino disminuida ó quitada la causa; mediante las obras hechas sin caridad, que ni pueden quitar la culpa ni disminuirla, la pena del infierno no puede mitigarse. De otro modo, de suerte que el mérito de la pena se impida, y en este sentido tales obras disminuyen la pena del infierno; primeramente porque el hombre se evade del reato de omision, al perfeccionar tales obras: en segundo lugar porque tales obras disponen de algun modo para el bien, de manera que el hombre hace pecados segun el menor desprecio, y se retrae de cometer tambien otros muchos pecados por medio de tales obras. Sin embargo, tales obras merecen disminucion ó dilacion de la pena temporal, como se ve en Acab (1) (III Reg. 21), del mismo modo que para la consecucion de los bienes temporales. Algunos, empero, dicen que disminuyen la pena del infierno, no sustrayendo algo de la misma en cuanto á la sustancia, sino fortificando al sujeto, para que las pueda sufrir mejor. Mas esto no puede ser; porque la fortificacion no puede verificarse sino quitando la pasibilidad. Y la pasibilidad es conforme á la medida de la culpa, y por tanto, si no se disminuye la culpa, no puede ser fortificado el sujeto. Otros dicen tambien, que se disminuye la pena en cuanto al gusano (*roedor*) de la conciencia, aunque no en cuanto al fuego. Mas esto tampoco es sostenible, porque así como la pena del fuego se iguala á la culpa, del mismo modo tambien la pena del remordimiento de la conciencia. Por lo que la razon es semejante en ambos casos.

Con lo dicho quedan contestadas las objecciones propuestas.

(1) A consecuencia de la muerte del fiel israelita Nabot, contra toda justicia consumada, presentóse Elías al rey Acab y le conminó con los castigos más espantosos. El monarca entónces hizo penitencia y el Señor, todo misericordia, dijo al Profeta: *Por ventura, ¿no has visto humillado á Acab delante de mí? Pues por cuanto se ha humillado por respeto mio, no enviaré el mal en sus dias.*

CUESTION XV.

De las cosas por cuyo medio se efectúa la satisfaccion.

Considerarémos ahora las cosas por cuyo medio se efectúa la satisfaccion; y acerca de esto investigarémos: 1.° Conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales? — 2.° Las calamidades con que Dios castiga al hombre en esta vida, son satisfactorias? — 3.° Se enumeran convenientemente las obras satisfactorias, cuando se dice que son tres, á saber, limosna, ayuno y oracion?

Artículo I. — ¿Conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales? (1)

1.° Parece que la satisfaccion no conviene que se haga por medio de las obras penales; porque mediante la satisfaccion conviene que se haga recompensacion á la divina ofensa. Mas ninguna recompensacion parece hacerse por medio de las obras penales, porque Dios no se deleita en nuestras penas, como se manifiesta(Job. 3). Luego no conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales.

2.° Cuanto alguna obra procede de mayor caridad, tanto ménos es penal, por que *la caridad no tiene pena ó castigo*, como se dice (I Joan. 4, 13). Si, pues, conviene que las obras satisfactorias sean penales, cuanto más son hechas por caridad, tanto ménos serán satisfactorias; lo que es falso.

3.° « Satisfacer, como dice San Anselmo (lib. 1.°, *Cur Deus homo*, cap. 11), » es tributar á Dios el honor debido ». Pero esto tambien puede hacerse con otras obras que las penales. Luego no conviene que la satisfaccion se haga por obras penales.

Por el contrario, San Gregorio (hom. 20), dice : « es justo que el pecador se » infiera tantos mayores lamentos por » medio de la penitencia, cuantos mayo- » res daños se ocasionó por medio de la culpa ».

Ademas, conviene que por medio de la satisfaccion se cure perfectamente la herida del pecado; y las medicinas de los pecados son las penas, como dice el Filósofo (Ethic. lib. 2.°, cap. 3). Luego conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales.

Conclusion. [1] *Se exige que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales no solo en cuanto á la ofensa pasada, sino tambien en cuanto á la culpa futura.* [2] *Para que una obra sea satisfactoria conviene que sea buena, hecha en honor de Dios, y penal.*

Responderémos que la satisfaccion, como se ha dicho (C. 12, a. 3), dice relacion *no solo* á la *ofensa pasada*, por la cual se hace la recompensacion mediante la satisfaccion, sino tambien *respecto de la futura culpa*, de la que por su medio nos preservamos. Y en cuanto á estas dos cosas se exige que *la satisfaccion se haga por medio de las obras penales.* Porque la recompensacion de la ofensa importa igualacion, la cual conviene que sea de aquel que ofende, respecto de aquel otro contra quien se cometió la ofensa. La igualacion en la justicia humana se considera mediante la sustraccion de uno que tiene más de lo que debe tener, y la adicion res-

(1) La doctrina aquí defendida, solo pudo ser rechazada por un oscuro hereje llamado Dositeo, quien tuvo valor para decir que en la ley del Señor se debe vivir segun la carne. Este grosero error no ha podido tener nunca partidarios teóricos, pues no hay cosa más terminante en el sagrado texto, que *el que vive segun la carne, morirá.* (Ad Roman. 8).

pecto de otro á quien se sustrajo alguna cosa. Mas aunque á Dios, en cuanto está de su parte, no puede quitársele nada, sin embargo el pecador, cuanto está en sí mismo, le quita algo pecando, como se ha dicho (C. 12, a. 3.° al 4.°) Por lo que conviene para que se haga la recompensacion, que se quite algo del que peca por medio de la satisfaccion, lo cual ceda en honor de Dios. Mas toda obra buena, segun que es tal no quita cosa alguna del que la ejecuta, sino que más bien perfecciona al mismo. De donde se sigue que la sustraccion no puede hacerse por medio de una obra buena á no ser penal. Y por tanto para *para una obra sea satisfactoria, conviene que sea buena, como cediendo en honor de Dios, y penal* (1), de suerte que por ella se sustraiga algo al pecador; del mismo modo tambien la pena preserva de la culpa futura, porque el hombre no vuelve fácilmente á los pecados por los que esperimentó pena. Por lo que, segun el Filósofo (ibid.), las penas son medicinas.

Al argumento 1.° dirémos que, aunque Dios no se deleita en las penas, segun que lo son, sin embargo se deleita en ellas, segun que son justas, y así pueden ser satisfactorias.

Al 2.° que así como en la satisfaccion se considera la penalidad, así tambien en el mérito se considera la dificultad. Mas la diminucion de la dificultad, que procede de parte del mismo acto, disminuye en igualdad de circunstancias el mérito; pero la diminucion de la dificultad que procede de la prontitud de la voluntad, no disminuye el mérito, sino que le aumenta; y del mismo modo la diminucion de la penalidad, que proviene de la prontitud de la voluntad, que produce la caridad, no disminuye la eficacia de la satisfaccion, sino que la aumenta.

Al 3.° que el débito por el pecado es recompensacion de la ofensa, que no se hace sin el castigo del que peca. Y de tal débito debe entenderse que habla San Anselmo.

Artículo II. — **Las calamidades de la vida presente son satisfactorias?** (2)

1.° Parece que las calamidades con que somos castigados por Dios en esta vida, no pueden ser satisfactorias: porque nada puede ser satisfactorio, sino lo que es meritorio, como se manifiesta en lo anteriormente dicho (C. 14, a. 2). Pero no merecemos sino por medio de aquellas cosas que hay en nosotros, ó que de nosotros dependen. Por consiguiente, como las calamidades con que somos castigados por Dios no están en nosotros, parece que no pueden ser satisfactorias.

2.° La satisfaccion es tan solo propia de los buenos. Pero tales calamidades se inducen ó envían tambien á los malos, y á ellos especialmente se les deben. Luego no pueden ser satisfactorias.

3.° La satisfaccion mira á los pecados pasados; y semejantes calamidades se infligen á aquellos que no tienen pecados, como se ve en Job. Luego parece que no son satisfactorias.

Por el contrario, se dice (Rom. 5, 3): *la tribulacion obra paciencia, y la paciencia prueba*, esto es, «causa la purificacion del pecado», como dice allí mismo la Glosa interl. Luego las calamidades de esta vida purifican de los pecados, y así son satisfactorias.

Ademas: dice San Ambrosio (sup. Ps. 118, octonar. 17): «y si la fe, esto es, la conciencia del pecado falta, la pena satisface». Luego las calamidades de esta vida son satisfactorias.

Conclusion. [1] *Las calamidades, que por los pecados son infligidas por Dios, si se aceptan pacientemente para purificacion de los pecados, reciben razon de satisfaccion.* [2] *Las calamidades infligidas, por Dios, si á ellas no asiente del todo el hombre por impaciencia, no tienen razon de satisfaccion, sino de vindicacion.*

Responderémos, que la recompensacion de la ofensa pasada puede hacerse

(1) Toda obra buena, en el hecho de serlo es *satisfactoria*, porque ese es uno de los carácteres que, ademas del *impetratorio* y *meritorio*, en las obras buenas consideran los teólogos. Si se pregunta donde está la pena ó satisfaccion de las obras buenas de cierto género, como la oracion, responde Silvio que áun en esas obras se encuentra siempre alguna molestia, y consiguientemente penales han de ser tambien.

(2) No han faltado, como se infiere del cánon 13 (sesion 14) del Tridentino, quienes negasen lo que el Santo Doctor aquí afirma. Pero el Angélico y el Santo Concilio en la sesion citada, capítulo IX enseña todo lo contrario, fundados en la doctrina del Sagrado Texto y en la de la Tradicion. *Hic ure, hic seca, hic non parcas ut in æternum parcas.* «Señor, dice San Agustin, aquí quema, aquí corta, aquí no perdones para que eternamente despues perdones». (Véase á Suarez, tomo IV, disp. 37, sect. 1.ª Belarmino, De Pœnit. lib. IV, cap. 3).

por aquel que ofendió y por otro. Mas cuando se hace por otro, tal recompensacion más tiene carácter de vindicacion que razon de satisfaccion : pero cuando se hace por el mismo que ofendió, tiene tambien razon de satisfaccion. De donde, si *las calamidades que por los pecados son infligidas por Dios*, se hacen de algun modo del mismo paciente, *toman razon de satisfaccion.* Mas se hacen del mismo, *en cuanto las acepta para purificacion de los pecados*, usando de ellas pacientemente ; mas si *por impaciencia disiente totalmente de ellas*, entonces no resultan en modo alguno del mismo, y por tanto *no tienen razon de satisfaccion, sino solamente de vindicacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que aunque aquellas calamidades no están enteramente en nuestra potestad, sin embargo en cuanto á alguna cosa, lo están, á saber, para que usemos pacientemente de ellas, y así el hombre hace de la necesidad virtud, y por ende pueden ser meritorias y satisfactorias.

Al 2.º que así como « bajo el mismo » fuego, como dice San Agustin (De » civit. Dei, lib. 1, cap. 8) brilla el oro » y humea la paja », así tambien con las mismas calamidades no solo se purifican los buenos, sino que tambien se inficionan más los malos por impaciencia. Y por tanto, aunque las calamidades sean comunes, no obstante la satisfaccion es tan solo de los buenos.

Al 3.º que las calamidades se refieren á la siempre culpa pasada, pero no siempre á la culpa de la persona, sino algunas veces á la culpa de naturaleza. Porque si en la humana naturaleza no hubiese precedido ninguna culpa, no habría habido ninguna pena. Mas por cuanto la culpa precedió en la naturaleza, se infiere por Dios á alguna persona la pena sin culpa de la persona, para el mérito de la virtud, y para cautela del pecado siguiente. Y aun estas dos cosas son necesarias en la satisfaccion : porque conviene que sea una obra meritoria, para que se exhiba honor á Dios, y conviene tambien que sea guarda de las virtudes, para que seamos preservados de los pecados futuros.

ARTICULO III. — **Se enumeran convenientemente las obras satisfactorias?** (1)

1.º Parece que inconvenientemente se enumeran las obras satisfactorias, cuando se dice que son tres : limosna, ayuno y oracion ; porque la obra satisfactoria debe ser penal ; y la oracion no tiene pena, sino delectacion, siendo medicina contra la tristeza de la pena ; por lo que se dice (Jac. 5, 13) : *¿hay alguno triste entre vosotros? haga oracion : ¿está alegre? cante salmos.* Luego no debe computarse entre las obras satisfactorias.

2.º Todo pecado ó es carnal ó espiritual. Mas, como dice San Jerónimo (en aquello de San Marc. 11) : *este género* (de demonios) *no puede lanzarse sino con la oracion y el ayuno :* « con el ayuno » se curan las pestilencias del cuerpo, y » con la oracion las del alma ». Luego no debe haber alguna otra obra distinta satisfactoria.

3.º La satisfaccion es necesaria para la purificacion de los pecados. Pero la limosna limpia de todos los pecados (Luc. 11, 41) : *dad limosna y todas las cosas os son limpias.* Luego las otras dos cosas son supérfluas.

Por el contrario : parece que deben ser más, porque las cosas contrarias con las contrarias se curan. Es así que hay muchos más géneros de pecados que tres. Luego deben computarse muchas más obras de satisfaccion.

Ademas : las peregrinaciones se consideran tambien como obras de satisfaccion, y las disciplinas, ó flagelaciones, que no se computan bajo alguna de estas. Luego se enumeran insuficientemente.

Conclusion. [1] *La limosna, el ayuno y la oracion se llaman convenientemente obras satisfactorias.* [2] *Compete tambien*

(1) Una de ellas, el *ayuno*, fue negada por el *Epicuro de los cristianos*, como San Jerónimo graficamente apellida al heresiarca Joviniano. Sus errores fueron condenados por el Papa San Siricio ; y en algunos concilios particulares lo fueron despues, adhiriéndose á la condenacion pontificia, siendo notable particularmente el rescripto de los Padres del Concilio Telense dirigido al mismo Papa. Pelagio negó tambien la eficacia de la *oracion*, que es otra de las obras satisfactorias. El Concilio de Trento renovó la condenacion de estos errores, abiertamente contrarios á la Escritura y Tradicion, y en pugna igualmente con lo que el Angélico en este artículo tan luminosamente desarrolla.

á las predichas el triple número por parte de aquella con que la satisfaccion destruye las causas de los pecados. [3] *Compete tambien á las predichas el triple número en cuanto la satisfaccion consiste en no dar entrada, ni condescender con las sugestiones de los pecados.*

Responderémos, que la satisfaccion debe ser tal, que por ella quitemos de nosotros alguna cosa para honor de Dios. Pero nosotros no tenemos sino tres clases de bienes, á saber : bienes de alma, bienes de cuerpo, y bienes de fortuna, es decir, esteriores. Y ciertamente de estos bienes de fortuna nos privamos de alguna cosa *por medio de la limosna;* de los bienes del cuerpo *mediante el ayuno ;* mas de los bienes del alma no conviene que eliminemos algo en cuanto á la esencia, ó en cuanto á la diminucion de los mismos, porque por ellos nos hacemos aceptos á Dios ; sino de modo que por ellos nos sometamos totalmente á Dios, y esto se verifica *por medio de la oracion.* Compete tambien este número con aquella parte por la quc la *satisfaccion destruye las causas de los pecados ;* porque las raíces de los pecados se establece que son tres (I Joan. 2, 16), á saber : *concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, y soberbia de la vida.* Contra la concupiscencia *de la carne*, se ordena *el ayuno ;* contra la concupiscencia *de los ojos*, se ordena *la limosna ;* y contra *la soberbia de la vida*, se ordena *la oracion*, como dice San Agustin comentando á San Mateo. Compete tambien dicho número en cuanto la satisfaccion consiste *en no dar entrada, ni condescender con las sugestiones de los pecados ;* porque todo pecado, ó le cometemos contra Dios, y contra esto se ordena *la oracion ;* ó le cometemos contra el prójimo, y contra esto se ordena *la limosna ;* ó le cometemos contra nosotros mismos, y contra esto se ordena *el ayuno.*

Al argumento 1.° dirémos que, segun ciertos autores la oracion es de dos maneras : una que es propia de los contemplativos, *cuya conversacion está en los cielos ;* y tal, puesto que es totalmente deleitable, no es satisfactoria : otra es la que lanza gemidos por los pecados, y la tal tiene pena, y es parte de la satisfaccion. O debe decirse, y con más propiedad, que cualquiera oracion tiene razon de satisfaccion, porque aunque tenga suavidad de espíritu, la tiene, sin embargo, de afliccion de la carne, porque, como dice San Gregorio (sobre Ezequiel, hom. 14): «al paso que crece en nosotros la » fortaleza del amor íntimo, se debilita » indudablemente la fortaleza de la car» ne », por lo que se lee (Génesis, 32) que el nervio del muslo de Jacob, languideció por la lucha del ángel.

Al 2.° que el pecado carnal es es dos modos : uno que se completa en la misma delectacion de la carne, como la gula y la lujuria : y otro que se completa en aquellas cosas que se ordenan á la carne, aunque no en la delectacion de la carne, sino que más bien se perfecciona ó consuma en la delectacion del alma, como la avaricia. Por lo que tales pecados son como pecados intermedios entre los espirituales y los carnales ; y por tanto conviene que corresponda tambien á ellos alguna satisfaccion propia, á saber : la limosna.

Al 3.° que aunque cada uno de esos tres generos se apropien por medio de cierta conveniencia á pecados sigulares, porque lo conveniente es que cada uno sea castigado en aquello en que pecó (1), y que se destruya la raíz del pecado cometido mediante la satisfaccion ; sin embargo, cada una de estas obras puede satisfacer por cada pecado determinado. De donde, al que no puede cumplir con una de estas, se le impone otra, y principalmente la limosna, que puede suplir las veces de las otras, en cuanto cada uno merece para sí de cierto modo otras obras satisfactorias mediante la limosna, respecto de aquellos, á quienes se la da. Por lo que no conviene que, si la limosna purifica de todos los pecados, se consideren por esto como supérfluas las otras satisfacciones.

Al 4.° que aunque sean muchos los pecados en especie, sin embargo, todos se reducen á aquellas tres raíces, ó á aquellos tres géneros de pecados, á los que dijimos (in corp. art.) que corresponden las dichas satisfacciones.

Al 5.° que cuanto pertenece á la aflic-

(1) Alude el Santo á las palabras de la Sabiduría (XI, 17 : *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur.*

cion del cuerpo, todo se refiere al ayuno, y cuanto se espende, en utilidad del prójimo, todo tiene razon de limosna; y del mismo modo cualquier culto de latría que se exhibe á Dios, recibe razon de oracion; y por tanto aun una sola obra puede tener muchas razones de satisfacer.

CUESTION XVI.

De los que reciben el Sacramento de la Penitencia.

Consideraremos ahora los que reciben el Sacramento de la Penitencia. Acerca de esto investigaremos tres cosas: 1.ª Puede haber penitencia en los inocentes? 2.ª Puede haberla en los santos que están en la gloria? Y en los ángeles, buenos, ó malos?

ARTÍCULO I. — **Puede haber penitencia en los inocentes?** (1)

1.° Parece que en los inocentes no puede haber penitencia; porque penitencia es lamentarse de las cosas malas cometidas. Pero los inocentes ningun mal cometieron. Luego no hay en ellos penitencia.

2.° La penitencia segun su nombre, importa la pena; y á los inocentes no se les debe pena. Luego no hay en ellos penitencia.

3.° La penitencia coincide en una misma cosa con la justicia vindicativa. Pero en todos los que existen inocentes no tendría lugar la justicia vindicativa. Luego ni la penitencia; y así no la hay en los inocentes.

Por el contrario: todas las virtudes se infunden al mismo tiempo; y la penitencia es virtud. Por consiguiente, infundiéndose á los inocentes en el bautismo otras virtudes, se les infunde tambien la penitencia.

Ademas: aquel que nunca estuvo enfermo corporalmente, se dice que es sanable. Luego, tambien del mismo modo, aquel que nunca estuvo enfermo espiritualmente. Pero así como la curacion en acto no procede de la herida del pecado sino mediante el acto de penitencia, del mismo modo ni la sanabilidad sino por medio del hábito de la penitencia. Luego aquel que nunca tuvo la enfermedad del pecado, tiene el hábito de la penitencia.

Conclusion. *No el acto de penitencia, sino el hábito es lo que pueden tener los inocentes, con tal de que tengan la gracia.*

Responderémos, que el hábito es medio entre la potencia y el acto. Y puesto que quitado lo primero, se quita lo posterior, pero no al contrario, por eso quitada la potencia para el acto, se quita el hábito, pero no quitado el acto. Y por cuanto la sustraccion de la materia quita el acto, porque este no puede existir sin la materia á la que pasa; por eso el hábito de alguna virtud compete á aquel que, no teniendo materia, puede, sin embargo, tenerla y manifestarse entonces en acto; así como un hombre pobre puede tener hábito de magnificencia, pero no acto, porque no tiene magnitud de riquezas que son la materia de la magnificencia; pero la puede tener. Y, por tanto, como los inocentes en el estado de la inocencia no tienen pecados cometidos, que son la materia de la penitencia, pero los pueden tener, *no puede haber en ellos actos de penitencia, pero puede haber hábitos;* y esto *si tienen gracia*, con la que todas las virtudes se infunden.

(1) Téngase presente que toda esta cuestion, como dice el cardenal Cayetano, es relativa á la penitencia como virtud y no como sacramento.

Al argumento 1.° dirémos que aunque no los hayan cometido los pueden, sin embargo, cometer ; y por tanto les compete tener hábito de penitencia. No obstante ese hábito nunca puede pasar á ser acto, sino tal vez respecto de los pecados veniales, porque los pecados mortales quitan al mismo. Y, sin embargo, no está en vano porque es perfeccion de la potencia natural.

Al 2.° que aunque no les es debida pena actual, sin embargo, es posible haber en ellos algo por lo que sea debida la pena.

Al 3.° que quedando la potencia para pecar, aun tendría lugar la justicia vindicativa segun el hábito, aunque no segun el acto, si no hubiese pecados actuales.

ARTICULO II. — **¿Los hombres santos que están en la gloria tienen penitencia** (1)?

1.° Parece que los hombres santos que están en la gloria no tienen penitencia, porque como dice San Gregorio (moral. lib. 4.°, cap. ult.), « los bienaventurados » se acuerdan de los pecados, así como » nosotros estando sanos recordamos sin » dolor los dolores ». Pero la penitencia es dolor de corazon. Luego los santos en la gloria no tienen penitencia.

2.° Los santos en la gloria son conformes á Cristo. Y en Cristo no hubo penitencia, porque ni hubo fe que es principio de penitencia. Luego ni en los santos en la gloria habrá penitencia.

3.° En vano es el hábito que no se reduce al acto. Pero los santos en la gloria no se arrepentirán en acto, porque así habría para ellos algo contra el voto. Luego no habrá en ellos hábito de penitencia.

Por el contrario: la penitencia es parte de la justicia ; y la justicia es perpetua é inmortal, y quedará perseverante en la gloria. Luego tambien la penitencia.

Ademas : en las vidas de los padres se lee, dicho por cierto padre, que aun Abraham se arrepentirá de no haber hecho más bienes. Pero más debe arrepentirse el hombre del mal cometido, que del bien omitido, al cual no estaba obligado, porque habla de tal bien. Luego habrá allí penitencia de las malas cosas cometidas.

Conclusion. *Todo el que tiene hábito de penitencia en esta vida, le tendrá en lo futuro : pero no tendrá el mismo acto que ahora tiene, sino otro distinto.*

Responderémos, que las virtudes cardinales perseverarán en la gloria; pero segun los actos que tienen en su fin (2). Y por tanto, siendo la virtud de la penitencia parte de la justicia que es virtud cardinal, *todo el que tiene hábito de penitencia en esta vida, le tendrá en la futura, pero no tendrá el mismo acto que ahora tiene, sino otro distinto,* á saber, el de dar gracias á Dios por la misericordia que relaja ó quita los pecados.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella autoridad prueba que no tiene el mismo acto que aquí tiene la penitencia, y esto lo concedemos.

Al 2.° que Cristo no pudo pecar, y por tanto la materia de esta virtud no le compete ni en acto ni en potencia. Y por esto la razon no es semejante respecto del mismo y de otros.

Al 3.° que el arrepentirse propiamente hablando, segun que dice acto de penitencia cual ahora es, no lo habrá en la gloria ; y sin embargo, el hábito no será en balde, porque tendrá otro acto.

Concedemos el 4.° Mas puesto que la quinta razon prueba que tambien el mismo acto de penitencia le habrá en la gloria como ahora le hay, por tanto.

Al 5.° que nuestra voluntad en la gloria será enteramente conforme con la voluntad de Dios. De donde así como Dios con voluntad antecedente quiere que todas las cosas sean buenas, y por consiguiente que no haya nada de malo, pero no con voluntad consiguiente, así tambien se verifica respecto de los bienaventurados. Y tal voluntad impropiamente es llamada por aquel santo padre penitencia.

(1) Para la inteligencia de lo que en este artículo dice el Santo, consúltese lo dicho sobre la virtud de la penitencia P. 3, C. 85, a. 4 y lo que hablando de la contricion dijo tambien en la C. IV, a. 3 del Suplemento.

(2) Esto se ha probado de propósito en la C. 67, art. 1.

ARTICULO III. — **En el ángel puede haber penitencia** (1)?

1.° Parece que en el ángel ó bueno ó malo puede haber penitencia; porque el temor es el principio de la penitencia. Es así que en ellos hay temor (Jac. 2, 19): *los demonios creen y tiemblan.* Luego en ellos puede haber penitencia.

1.° Dice el Filósofo (Ethic. lib. 9.°, cap. 4.°), que «los malos se llenan de » arrepentimiento, y este es para ellos » una pena máxima ». Pero los demonios son sobremanera malos y no les falta pena alguna. Luego los demonios pueden arrepentirse.

3.° Mas fácilmente se mueve una cosa hácia lo que es conforme á su naturaleza, que hácia lo que le es contraria; como el agua que por violencia se ha calentado aun por sí misma vuelve á su natural propiedad. Mas los ángeles pueden mudarse ó pasar al pecado, que es contra su comun naturaleza. Luego con mucha más razon pueden volver hácia lo que es conforme á su naturaleza. Mas esto lo hace la penitencia. Luego son susceptibles de ella.

4.° Igual juicio se hace segun el Damasceno (Orth. fid., lib. 2.°, cap. 4.°), de los ángeles que de las almas separadas *de los cuerpos.* Es así que en las almas separadas puede haber penitencia, como algunos dicen, como en las almas bienaventuradas que están en la gloria. Luego tambien en los ángeles puede haber penitencia.

Por el contrario: mediante la penitencia consigue el hombre perdon del pecado cometido. Mas esto es imposible en los ángeles. Luego no son susceptibles de penitencia.

Ademas: dice el Damasceno (ibid.), que «el hombre hace penitencia por la debilidad del cuerpo. Es así que los ángeles no existen en el cuerpo. Luego en ellos no puede haber penitencia.

Conclusion. [1.] *En los condenados persevera la pasion de penitencia, ó el acto de padecerla.* [2.] *La penitencia, segun que es acto de la voluntad detestativo del pecado cometido, no puede haberla de ningun modo en los ángeles bienaventurados; pero en los malos ángeles sí la hay.* [3.] *Los ángeles, ora buenos ora malos, no pueden ser sujeto de la virtud de la penitencia.*

Responderémos, que la penitencia en nosotros se toma en dos sentidos: uno segun que es pasion ó padecimiento; y así no es otra cosa que dolor ó tristeza del mal cometido. Y aunque, segun que es pasion, no está sino en la parte concupiscible, sin embargo, algun acto de la voluntad se llama por semejanza penitencia, á saber, aquel por el cual detesta uno lo que hace; así como tambien el amor y otras pasiones se dice que están en el apetito intelectivo. De otro modo, se toma segun que es virtud; y así el detestar el mal cometido, con propósito de enmienda é intencion de espiarle, ó de aplacar á Dios por la ofensa cometida, es su acto. Mas la detestacion del mal compete á alguno segun que tiene órden natural para el bien. Y por cuanto en ninguna criatura tal órden ó inclinacion se quita totalmente, por eso aun en los condenadosqueda tal detestacion, y por consiguiente la pasion de penitencia, ú otra cosa á ella semejante, como se dice (sapientiæ, 5, 3: *haciendo penitencia dentro de sí mismos*, etc. Y ciertamente *esta penitencia*, no siendo hábito, *sino pasion ó acto, de ningun modo puede haberla en los ángeles bienaventurados*, en los que no precedieron los pecados cometidos: *pero en los malos ángeles si la hay*, puesto que es una misma la razon respecto de ellos y de las almas condenadas, supuesto que segun el Damasceno (ibid), «todo lo que en los hombres es » muerte en los ángeles es caida ». Mas el pecado del ángel es irremisible. Y por cuanto el pecado, segun que es remisible ó expiable, es materia propia de la misma virtud que se llama penitencia, por eso como no puede competirles la materia, no tienen ellos poder para realizarla en acto, y por tanto ni les conviene el hábito.

(1) La doctrina de este artículo va contra los herejes llamados *Libertinos* y contra Orígenes y sus partidarios. Los primeros afirmaron que los demonios se salvaron despues del juicio: los segundos sostienen poco más ó ménos lo mismo, puesto que áun cuando no señalan tiempo, al fin dicen que demonios y condenados serán salvos, una vez que ni bienaventuranza ni penas serán eternas. Estos errores fueron condenados por el quinto Concilio general, segundo de Constantinopla, en la sesion 8.ª cap. 11, como lo fueron los de varios herejes de los precedentes siglos.

Y así los ángeles no pueden tener la virtud de la penitencia.

Al argumento 1.° dirémos que del temor se engendra en ellos algun movimiento de penitencia, pero no de modo que sea virtud (1).

Y lo mismo debe decirse *al segundo.*

Al 3.° que cuanto hay en ellos de natural, todo es bueno é inclina al bien; mas el libre albedrío en ellos está obstinado en el mal. Y puesto que el movimiento de la virtud y del vicio no sigue la inclinacion de la naturaleza, sino más bien el movimiento del libre albedrío; por eso no conviene que aunque naturalmente se inclinen al bien, se crea que hay ó puede haber en ellos movimiento de virtud.

Al 4.° que no hay la misma razon respecto de los ángeles santos y de las almas santas; porque en las almas santas precedió ó pudo preceder el pecado remisible; pero no en los ángeles; y así aunque sean semejantes en cuanto al estado presente, no lo son, sin embargo, en cuanto al estado pasado, al que directamente mira la penitencia.

CUESTION XVII.

Potestad de las llaves.

Considerarémos ahora la potestad de los ministros de este sacramento, la cual pertenece á las llaves; acerca de lo que veremos en primer lugar lo que corresponde á las llaves; en segundo lo que pertenece á la escomunion, y en tercero lo que atañe á la indulgencia; porque estas dos cosas son anejas á la potestad de las llaves. Sobre lo primero investigarémos cuatro cosas: 1.° la entidad y sustancia de las llaves y su uso; 2.° el efecto de ellas; 3.° quienes son los ministros de las llaves, y 4.° de aquellos sobre quienes puede ejercerse el uso de las llaves.

Acerca de lo primero examinarémos: 1.° Debe haber llaves en la Iglesia? — 2.° La llave es la potestad de atar y desatar, etc.? — 3.° Hay dos llaves, ó solamente una?

ARTICULO I. — **Debe haber llaves en la Iglesia?** (2)

1.° Parece que no debe haber llaves en la Iglesia; porque no se requieren las llaves para entrar en la casa, cuya puerta está abierta; y se dice (Apocal. 4.°, 1.°): *vi, y hé aquí que en el cielo había abierta una puerta*, la cual es Cristo, que dice de sí mismo (Joan. 10, 7): *Yo soy la puerta.* Luego la Iglesia no necesita de llaves para la entrada del cielo.

2.° La llave es para abrir y cerrar. Pero esto es propio de solo Cristo, el

---

(1) Este movimiento de penitencia, como reconoce por causa la sola pena que se sufre, es puramente servil y forzado; pero no es este el movimiento de penitencia de que nos habla el Tridentino (ses. 14, cap. 4) que se tiene por la influencia de la gracia y que se siente en presencia de los castigos.

(2) El Santo Doctor en este artículo limítase á probar que teniendo Jesucristo las llaves del reino de los cielos pudo darlas y de hecho las dió á su Iglesia; pero por San Pedro, á quien inmediatamente confirió las llaves, facultándole para atar y desatar y consiguientemente confiriéndole el primado de honor y jurisdiccion sobre toda la Iglesia: Hé aquí las palabras del Evangelio: *Y á ti* (á San Pedro) *daré las llaves del reino de los cielos. Y todo lo que ligares sobre la tierra, ligado será en los cielos; y todo lo que desatares sobre la tierra, será tambien desatado en los cielos.* (San Mateo, c. 16, v. 19). Muchos errores son los que acerca de esta doctrina se han propalado; y muchas tambien las condenaciones que sobre ellos han recaido. Pero el Concilio Vaticano ha sido quien los pulverizó todos, en la sesion 4.ª, cuyo cánon 1.° echó por tierra la doctrina hereticcal de richenianos y febrosianos, segun los cuales las llaves fueron conferidas á la Iglesia y de ella las reciben San Pedro y sus sucesores. Hé aquí este importantísimo cánon: *Si quis dixerit, B. Petrum Apostolum non esse á Christo Domino constitutum Apostolorum omnium Principem et totius Ecclesiæ militantis visibile caput; vel eumdem honoris tantum, non autem veræ propriæque jurisdictionis primatum ab eodem D. N. J. C. directè et inmediatè accepisse, anathema sit.*

cual *abre y ninguno cierra*; *cierra y ninguno abre* (Apocal. 3, 7). Luego la Iglesia en sus ministros no tiene llaves.

3.° A todo el que se le cierra el cielo, se le abre el infierno, y al contrario. Luego todo el que tiene las llaves del cielo, tiene tambien las del infierno. Pero la Iglesia no se dice que tiene las llaves del infierno. Luego ni tampoco tiene las llaves del cielo.

Por el contrario, es lo que se dice (Math. 14, 19): *á tí daré las llaves del reino de los cielos.*

Ademas: todo dispensador debe tener llaves de las cosas que dispensa; y los ministros de la Iglesia son dispensadores de los divinos misterios, como se manifiesta (1 Cor. 4). Luego deben tener llaves.

Conclusion. *Los ministros de la Iglesia, que son dispensadores de los sacramentos, han recibido alguna potestad para remover el obstáculo de entrar en el reino, y consiguientemente de abrir la puerta del mismo reino: no con propia virtud, sino con la divina y de la pasion de Cristo: y esta potestad se llama metafóricamente llave de la Iglesia, que es la llave del ministerio.*

Responderémos que en las cosas corporales se llama llave el instrumento con que se abre la puerta. Mas la puerta del reino se nos cierra por el pecado, así en cuanto á la mancha, como en cuanto al reato de la pena. Y, por tanto, la potestad con que tal obstáculo se remueve se llama llave. Esta potestad reside en la Trinidad divina por autoridad; y por eso dicen algunos que tiene la llave de la autoridad. Mas en Cristo hombre hubo esta potestad para quitar el predicho obstáculo mediante el mérito de la pasion. la cual tambien se dice que abre la puerta; y por eso se dice tener, segun algunos, las llaves de escelencia. Y por cuanto del costado de Cristo durmiendo en la cruz brotaron los sacramentos, por los que la Iglesia es formada, por eso en los sacramentos de la Iglesia persevera la eficacia de la pasion. Y por esto tambien *á los ministros de la Iglesia, que son los dispensadores de los sacramentos, se les ha conferido alguna potestad para remover el predicho obstáculo, no por propia, sino por virtud divina y de la pasion de Cristo; y esta potestad metafóricamente se llama llave de la Iglesia, que es la llave del ministerio.*

Al argumento 1.° dirémosque la puerta del cielo, cuanto es de suyo, está siempre abierta; pero se dice que está cerrada para alguno por el impedimento de entrar en el cielo, el cual está en el mismo sujeto. El impedimento seguido á toda la naturaleza humana por el pecado del primer hombre, se quitó por la pasion de Cristo; y por eso San Juan, despues de la pasion, vió en el cielo una puerta abierta. Mas aun diariamente para alguno permanece cerrado por el pecado original que contrajo, ó por el actual que cometió; y por esto necesitamos de los sacramentos y de las llaves de la Iglesia.

Al 2.° que esto se entiende de la clausura con que cerró el limbo, para que ninguno descienda más á él; y de la apertura con que abrió el paraíso, quitado el impedimento de la naturaleza mediante su pasion.

Al 3.° que la llave del infierno, con la que se abre y se cierra, es la potestad de conferir la gracia, por cuyo medio se abre al hombre el infierno, para que salga del pecado, que es la puerta del infierno; y se cierra, para que el hombre no caiga en pecado, sostenido por la gracia. Mas la potestad de conferir la gracia es propia de solo Dios; y por eso retuvo para sí solo la llave del infierno. Mas la llave del infierno es la potestad de perdonar aun el reato de la pena temporal, que queda, por el cual el hombre queda privado del reino. Y por eso más puede darse al hombre la llave del reino que la llave del infierno; porque no son lo mismo, como se manifiesta por lo ántes dicho. Hay alguno, empero, que es sacado del infierno mediante la remision de la pena eterna, el cual no es introducido inmediatamente en el reino por el reato de la pena temporal, que persevera. O debe decirse (como algunos esponen) que tambien hay llave del infierno y del cielo, porque por lo mismo que á algun sujeto se le abre el uno, se le cierra el otro; si bien se denomina por lo más digno.

ARTÍCULO II. — **La llave es la potestad de atar y desatar, etc.?** (1)

1.° Parece que la llave no es la potestad de atar y desatar, por la que «el juez » eclesiástico debe recibir en el reino á » los dignos, y escluir del mismo á los » indignos» como dice la letra (sent. 4, dist. 18), y segun la Glosa (ordin. sobre aquello de : *te daré las llaves*) de San Jerónimo (Math. 16); porque la potestad espiritual es conferida en el sacramento lo mismo que el carácter. Mas la llave y el carácter no parecen ser lo mismo, porque por el carácter el hombre se compara á Dios, y por las llaves á los súbditos. Luego la llave no es la potestad.

2.ª No se llama juez eclesiástico sino aquel que tiene jurisdiccion, la cual no se da al mismo tiempo con el órden. Pero las llaves se confieren en la recepcion del órden. Luego no debió hacerse mencion del juez eclesiástico en la definicion de las llaves.

3.° Para lo que alguno tiene por sí mismo, no necesita de alguna potestad activa, por la cual se reduzca el acto. Mas por lo mismo que alguno es digno, es admitido al reino. Luego no pertenece á la potestad de las llaves admitir á los dignos al reino.

4.° Los pecadores son indignos del reino. Mas la Iglesia ruega por los pecadores para que lleguen al reino. Luego no escluye á los indignos, sino que más bien los admite, cuanto está en ella.

5.° En todos los agentes ordenados el último fin pertenece al principal agente, no al agente instrumental. Pero el principal agente para la salud del hombre es Dios. Luego á él pertenece admitir al reino, que es el último fin; y no al que tiene las llaves, que es como instrumento, ó ministro.

Conclusion. *En la predicha definicion de la llave se establece el género, á saber: la potestad; el sujeto de la potestad, á saber: el juez eclesiástico; el acto de la potestad, á saber: recibir, escluir; el objeto del mismo acto, á saber: el reino; el modo de ejecutar el acto, á saber: respecto de los dignos y los indignos.*

Responderémos que segun el Filósofo (De anima, lib. 2, test. 33): «las po» tencias se definen por sus actos». Por lo que como la llave es cierta potencia, conviene que se defina por su acto, ó su uso, y que en el acto se esprese el objeto, del cual el acto recibe la especie y el modo de obrar, segun el cual aparece la potencia ordenada. Mas el acto de la potestad espiritual no es que abra absolutamente el cielo, porque ya está abierto, como se ha dicho (art. 1, al 1.°), sino que en cuanto á esto le abra; lo cual en verdad no puede hacerse ordenadamente, sino pensada, ó teniendo en cuenta la idoneidad de aquel á quien se ha de abrir el cielo. Y, por tanto, *en la predicha definicion de la llave se establece el género, á saber:* *la* POTESTAD; *y el sujeto de la potestad, á saber: el* JUEZ ECLESIÁSTICO; *y el acto, á saber*: ESCLUIR *y* RECIBIR, segun los dos actos de la llave material, que son abrir y cerrar; cuyo objeto se indica en lo que se dice *del reino;* y el modo en lo que se dice respecto de los *dignos é indignos*; porque la dignidad é indignidad se aprecia, en aquellos sobre los que se ejerce el acto.

Al argumento 1.° dirémos que, para dos cosas, de las que una es causa de otra, se ordena una sola potestad; como en el fuego el calor para calentar y disolver. Y por cuanto toda gracia y remision en el cuerpo místico (2) proviene de su cabeza, por eso parece ser la misma por esencia la potestad, con que el sacerdote puede celebrar y puede absolver ó ligar, si tiene jurisdiccion, ni se diferencia sino en la razon, segun que se compara á diversos efectos; como tambien el fuego se llama, segun otra razon, calefactivo y liquefactivo. Y puesto que el carácter del órden sacerdotal no es otra cosa que la potestad de ejercer aquello á que principalmente se ordena el órden del sacerdocio (sosteniendo que es lo mismo que potestad espiritual), por eso el carácter y la potestad de celebrar y la potestad de las llaves es uno mismo por esencia, pero se diferencian racionalmente.

(1) En este artículo el Santo Doctor impugna el error de los que dicen que las llaves han sido dadas á la Iglesia no para atar sino desatar. El Tridentino condenó esa doctrina en el cánon 15 y en el cap. 8 de la sesion 14.

(2) Alude el Santo al texto del Apóstol en su epístola á los de Efeso, donde dice que Cristo es *cabeza de toda la Iglesia*, *la cual es su cuerpo*. Lo mismo dice en la epístola á los Colosenses, c. 1, v. 18 y 24 y en otros pasajes.

Al 2.º que toda potestad espiritual se confiere con alguna consagracion. Y, por tanto, la llave se da con el órden; pero la ejecucion de la llave necesita de materia debida, que es la plebe sujeta mediante la jurisdiccion; y, por tanto, ántes de tener jurisdiccion, tiene llaves, pero no tiene el acto de las llaves. Y por cuanto la llave se define por el acto, por eso en la definicion de la llave se establece algo perteneciente á la jurisdiccion.

Al 3.º que alguno puede ser digno de alguna cosa de dos modos: ó de modo que el mismo tenga derecho á ella, y en este sentido todo el que es digno ya tiene el cielo abierto; ó de suerte que haya en él alguna congruencia que le haga merecedor de ella, y en este sentido la potestad de las llaves recibe á los dignos, á los que todavía no está totalmente abierto el cielo.

Al 4.º que así como Dios no endurece derramando malicia, sino no confiriendo gracia, del mismo modo se dice que el sacerdote escluye, no porque ponga impedimento para entrar, sino porque no quita ó remueve el impedimento puesto; porque él mismo no puede quitarle, si Dios primero no le quita. Y por tanto se ruega á Dios, para que él mismo le absuelva, y para que de este modo pueda tener lugar la absolucion del sacerdote.

Al 5.º que el acto del sacerdote no está inmediatamente sobre el reino, sino sobre los sacramentos, por los que el hombre llega al reino.

ARTICULO III. — **Hay dos llaves, ó solamente una?** (1)

1.º Parece que no hay dos llaves, sino solamente una; porque para una sola cerradura no se requiere más que una sola llave. Mas la cerradura que las llaves de la Iglesia deben abrir, es el pecado. Luego contra un solo pecado no necesita la Iglesia de dos llaves.

2.º Las llaves se confieren en la colacion del órden. Mas la ciencia no es siempre por infusion, sino algunas veces por adquisicion; y no todos los ordenados la tienen, y algunos no ordenados la tienen. Luego la ciencia no es llave, y así es una nada más la llave, á saber, la potestad de juzgar.

3.º La potestad que tiene el sacerdote sobre el cuerpo místico de Cristo depende de la potestad que tiene sobre el verdadero cuerpo de Cristo; y la potestad de consagrar el verdadero cuerpo de Cristo es una solamente. Luego tambien la potestad que dice relacion al cuerpo místico de Cristo es una sola. Mas esta es la llave. Luego, etc.

4.º **Por el contrario**, parece que hay más de dos llaves; porque así como para el acto del hombre se requiere ciencia y potencia, del mismo modo tambien voluntad. Mas la ciencia de discernir se establece como llave, y del mismo modo la potencia de juzgar. Luego áun la voluntad de absolver debe llamarse llave.

5.º Toda la Trinidad perdona el pecado. Pero el sacerdote mediante las llaves es ministro de la remision de los pecados. Luego debe haber tres llaves, para que se figure ó simbolice á la Santísima Trinidad.

Conclusion [1]. *Hay dos llaves, de la que una pertenèce al juicio sobre la idoneidad de aquel que debe ser absuelto, y otra para la misma absolucion* [2]. *Las dos llaves predichas en la conclusion primera no se distinguen en la esencia de autoridad, sino por comparacion á los actos.*

Responderémos que en todo acto, que requiere idoneidad de parte del recipiente, son necesarias dos cosas respecto del que debe ejercer aquel acto, á saber, juicio sobre la idoneidad del recipiente, y cumplimiento del acto. Y, por tanto, aun en el acto de justicia, por cuyo medio se devuelve á uno aquello de que es digno, conviene que haya juicio, con el que se discierna, si tal sujeto es digno de aquella misma devolucion; y para ambas cosas se exige cierta autoridad, ó potestad. Porque no podemos dar sino lo que

(1) Santo Tomás demuestra que son dos las llaves de la Iglesia; la *una de ciencia* para examinar la causa del pecador y la *otra de potestad* para absolverle de sus delitos. Lutero negó la primera, cuyo error condenó Leon X en la bula contra los errores de este heresiarca. El Concilio de Trento despues repitió la misma condenacion cuyo cánon 9.º (sesion 14) testualmente reproducimos: *Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem sed nudum ministerium pronunciandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum; aut sacerdos non seriò sed joco absolvat; aut dixerit non requiri confessionem pœnitentis ut sacerdos eum absolvere possit; anathema sit.*

está en nuestra potestad; ni puede llamarse juicio, si no tiene fuerza coactiva, porque el juicio se determina ya á un solo objeto: la cual determinacion ciertamente en las cosas especulativas se hace mediante la virtud de los primeros principios, á los que no puede resistirse, y en las cosas prácticas mediante la fuerza imperativa que existe en el que juzga. Y por cuanto la llave requiere idoneidad sobre aquel en quien se ejerce, puesto que el juez eclesiástico *recibe* mediante la llave *á los dignos, y escluye á los indignos*, como se manifiesta en la definicion dicha (art. 2, arg. 1.º); por eso necesita del juicio de discrecion, por el cual juzgue la idoneidad segun el mismo acto de la recepcion; y para ambas cosas se requiere cierta potestad ó autoridad. Y conforme á esto *se distinguen dos llaves; de las que una es pertinente al juicio de idoneidad de aquel que debe ser absuelto;* y *la otra á la misma absolucion.* Y *estas dos llaves no se diferencian en la esencia de autoridad*, porque ambas cosas les competen de oficio; *sino por comparacion á los actos*, de los que el uno presupone al otro.

Al argumento 1.º dirémos que para abrir una sola cerradura se ordena inmediatamente una sola llave; pero no es inconveniente que una se ordene al acto que es propio de la otra. Y así se verifica en lo propuesto. Porque la segunda llave, que se llama potestad de atar y desatar, es la que inmediatamente abre la cerradura del pecado; mas la llave que se llama ciencia, manifiesta á quien debe abrirse aquella cerradura.

Al 2.º que acerca de la llave de ciencia hay dos opiniones : porque ciertos dijeron, que la ciencia, segun que es hábito adquirido ó infuso, se llama aquí llave, y que no es la llave principal, sino que se llama tal en órden á la otra llave; y por tanto, cuando está sin la otra llave, no se llama llave; así como en el varon literato, que no es sacerdote. Y aunque de esta llave carezcan alguna vez algunos sacerdotes, porque ni tienen ciencia adquirida ni infusa, con la que puedan absolver ó ligar, sin embargo por industria natural usan algunas veces de esto; la cual industria segun ellos se llama llavecilla, y en este sentido la ciencia, aunque no se entrega con el órden, ú ordenacion, se entrega no obstante con el órden, con el objeto de que sea llave lo que ántes no lo era. Y esta parece haber sido la opinion del Maestro de las Sentencias (Sent. 4.ª, dist. 19). Mas esto no parece concordar con las palabras del Evangelio, las que prometen que las llaves se han de dar á San Pedro (Matth. 16), y así no solo una, sino dos llaves se dan en el órden. Y por esto hay otra opinion, que dice, que la ciencia que es hábito, no es llave, sino autoridad para ejercer el acto de la ciencia; la cual alguna vez se halla sin la ciencia, y tambien otras veces la ciencia sin la misma autoridad; como se ve claro tambien en los juicios seglares; porque un juez seglar tiene autoridad de juzgar, sin tener la ciencia del derecho; y otro por el contrario tiene la autoridad de juzgar. Y puesto que el acto de juicio, al cual uno está obligado por la autoridad recibida, mas no por el hábito de la ciencia, sin ambas cosas no puede hacerse buenamente; por eso la autoridad de juzgar, que es la llave de la ciencia, sin esta, no puede recibirse sin pecado; mas la ciencia sin la autoridad puede tenerse sin pecado.

Al 3.º que la potestad de consagrar se refiere únicamente á un solo acto de otro género; y por tanto no se cuenta en las llaves, ni se multiplica, como la potestad de las llaves, que va encaminada á diversos actos (1), aunque segun la esencia de la potestad ó autoridad sea una sola, como se ha dicho.

Al 4.º que el querer es libre para cada uno, y por tanto para querer no se exige autoridad; y por esto no se establece la voluntad como llave.

Al 5.º que toda la Trinidad perdona del mismo modo los pecados, como si fuese una sola persona: y por tanto, no conviene que el sacerdote, que es ministro de la Trinidad, tenga tres llaves; y principalmente cuando la voluntad, que se apropia al Espíritu Santo, no requiere llave, como se ha dicho.

(1) Hasta seis enumera Silvio, como son : órden, ciencia, jurisdiccion en los dos foros, hacer leyes y resolver dudas en la fe ó la moral.

CUESTION XVIII.

Efecto de las llaves.

Considerarémos ahora el efecto de las llaves. Acerca de esto investigarémos cuatro cosas: 1.ª La potestad de las llaves se estiende á la remision de la culpa? — 2.ª El sacerdote puede remitir pecado en cuanto á la pena? — 3.ª El sacerdote mediante la potestad de las llaves puede ligar? — 4.ª Puede absolver y ligar segun su propio arbitrio?

ARTÍCULO I. — **La potestad de las llaves se estiende á la remision de la culpa?** (1)

1.° Parece que la potestad de las llaves se estiende á la remision de la culpa; porque se dice á los discípulos (Joan. 20, 27): *á quienes vosotros perdonareis los pecados, les serán perdonados.* Mas esto no se dice en cuanto á la manifestacion solamente, como espresa el Maestro en la letra (Sent. 4, dist. 18); porque así el sacerdote del Nuevo Testamento no tendría mayor potestad que el sacerdote del Antiguo Testamento. Luego ejerce potestad en la remision de la culpa.

2.° En la penitencia se da la gracia para la remision del pecado; y el dispensador de este sacramento es el sacerdote por la fuerza de las llaves. Luego como la gracia no se opone al pecado por parte de la pena, sino por parte de la culpa, parece que el sacerdote para la remision de la culpa obra segun la fuerza de las llaves.

3.° Mayor virtud recibe el sacerdote por su consagracion, que el agua del bautismo por su santificacion. Mas el agua del bautismo recibe la fuerza de « tocar » el cuerpo y lavar el corazon », segun San Agustin (Tractat. 80, sobre San Juan). Luego con mucha más razon el sacerdote en su consagracion recibe esta potestad, para poder lavar el corazon de la mancha de la culpa.

Por el contrario, el Maestro (Sent. 4.ª, dist. 18) dijo, que Dios no confirió esta potestad al ministro, para que coopere con él á la limpieza interior (2). Pero si perdonase los pecados en cuanto á la culpa cooperaría con él á la limpieza interior. Luego la potestad de las llaves no se estiende á la remision de la culpa.

Ademas: el pecado no se perdona sino por el Espíritu Santo. Mas el dar al Espíritu Santo no es propio de hombre alguno, como dijo el Maestro de las Sentencias (l. 1, dist. 14). Luego ni puede perdonar los pecados en cuanto á la culpa.

Conclusion. [1] *La virtud de las llaves obra para la remision de la culpa, ó en voto, ó existiendo en acto.* [2] *La potestad de las llaves se ordena de algun modo, esto es, instrumentalmente, para la remision de la culpa: no como causándola, sino como disponiendo para dicha remision.*

Responderémos, que « los sacramen- » tos, segun Hugo (De sacram. lib. 2.°, » part. 9.ª, cap. 11), contienen por la san- » tificacion la gracia invisible ». Pero semejante santificacion se requiere alguna vez para necesidad del sacramento tanto en la materia como en el ministro, como

(1) Los *novacianos* en el siglo III, los *armenios* en distintas épocas á partir del siglo VI hasta el XV en que Eugenio IV dió su *decreto* en el concilio de Florencia; y los *luteranos*, en fin, en el siglo XVI, fueron los que total ó parcialmente negaron la doctrina de este artículo. El Tridentino condenó todos esos errores en la sesion 7 en su cánon 6.° (fuera de otros varios) definiendo que *si alguno dijere, que los Sacramentos de la ley nueva no contienen la gracia que significan, ó que no la confieren á los que no poseen óbice... sea anatematizado*. Por consiguiente, siendo la Penitencia un sacramento, confiere la gracia de perdonar los pecados, que es su objeto propio.

(2) En este error cayó el Maestro de las Sentencias.

se ve claro en la confirmacion; y entónces la fuerza sacramental está en ambas cosas íntimamente enlazada. Pero alguna vez por necesidad de sacramento no se requiere sino la santificacion de la materia, como en el bautismo, porque no tiene ministro determinado en cuanto á su necesidad (1); y entónces toda la virtud sacramental consiste en la materia. Alguna vez tambien se requiere de necesidad de sacramento la consagracion ó santificacion del ministro sin alguna santificacion de materia; y entónces toda la virtud sacramental consiste en el ministro, como es en la penitencia. Por lo que del mismo modo se refiere la potestad de las llaves, que hay en el sacerdote, para el efecto del sacramento de la penitencia como se refiere la virtud, que hay en el agua del bautismo, para el efecto del mismo. Mas el bautismo y el sacramento de la penitencia convienen en cierto modo en el efecto, porque los dos se ordenan directamente contra la culpa; lo que no es así respecto de otros sacramentos; pero se diferencian en que el sacramento de la penitencia, por lo mismo de considerarse los actos del que le recibe como materiales (2), no puede darse sino á los adultos, en los que se requiere preparacion para recibir el efecto de los sacramentos; mas el bautismo alguna vez se da á los adultos, y otras á los niños y á otros que carecen de uso de razon; y por tanto mediante el bautismo se da la gracia y remision de los pecados á los niños sin alguna preparacion suya precedente, pero no á los adultos, en los que se exige de antemano preparacion que quite la ficcion; cuya preparacion precede en el tiempo, como suficiente para la recepcion de la gracia, ántes que el bautismo se reciba en acto, mas no ántes del voto del bautismo despues del tiempo de la verdad divulgada (3) y algunas veces tal preparacion no precede en el tiempo, sino que la hay al mismo tiempo con la recepcion del bautismo; y entónces mediante la recepcion del mismo se confiere la gracia de la remision de la culpa. Mas por medio del sacramento de la penitencia nunca se da la gracia, sino hay preparacion, ó la hubo ántes. *Por lo que la virtud de las llaves obra para la remision de la culpa, ó existiendo en voto, ó ejerciéndose en el acto*, como tambien el agua del bautismo. Pero así como el bautismo no obra como principal agente, sino como instrumento, no ciertamente como llegando ser causa de la misma recepcion de la gracia, aun instrumentalmente, sino disponiendo para la gracia, por la cual se hace la remision de la culpa; del mismo modo se verifica con la potestad de las llaves. De donde se sigue que solo Dios perdona *per se* la culpa; y en su virtud obra instrumentalmente el bautismo, como instrumento inanimado, y el sacerdote como instrumento animado, que se llama siervo segun el Filósofo (Ethic. lib. 8.°, cap. 11), y por tanto el sacerdote obra como ministro. Y así se ve claro que *la potestad de las llaves se ordena de algun modo á la remision de la culpa, no como causante, sino como disponiendo á ella.* (4) Por lo que, si ántes de la absolucion uno no estuviere perfectamente dispuesto para recibir la gracia, en la misma confesion y absolucion sacramental conseguiría la gracia, no poniendo óbice á ella. Porque si la llave de ningun modo se ordenase á la remision de la culpa, sino solamente á la remision de la pena, como algunos dicen, no se exigiría el voto de recibir el efecto de las llaves para la remision de la culpa, así como no se exige el voto de recibir otros sacramentos que no se ordenan al perdon de la culpa, sino solo contra la pena. Mas esto hace que parezca que no se ordena al perdon de la culpa, porque siempre el uso de las llaves, para que tenga efecto, requiere preparacion por parte del que recibe el sacramento. Y del mismo modo parecería del bautismo, si no se diese nunca sino á los adultos.

(1) El Bautismo en efecto, segun se ha dicho, (P. 3, C 67, a. 1, 3.°, 4.° y 5.°) puede conferirse por cualquiera persona en caso de necesidad, no solo válida, sino lícitamente ademas.

(2) El concilio de Trento definió (ses. 14, can. 4.°) que los actos del penitente que son las partes de la penitencia, á saber, contricion, confesion y satisfaccion, constituyen *quasi materiam* de este Sacramento; y esto es lo que enseña el Santo Doctor en este pasaje.

(3) Despues de la promulgacion del Evangelio.

(4) Aquí el Santo Doctor, más bien que espresar su doctrina, no hace más que esponer la del Maestro de las Sentencias, segun observa, etc. La mente y enseñanza del Santo puede verse en la P. III, C. 62, a. 1 y C. 64, a. 1, C. 84, a. 3; y en el opúsculo de la fórmula de la absolucion c. 1, 2 y 3 y leccion 4.ª, sobre el cap. 20 de San Juan.

Al argumento 1.° dirémos que, como el Maestro de las Sentencias dice en la letra (Sent. 4, dist. 18), á los sacerdotes se ha confiado la potestad de perdonar los pecados, no de suerte que con propia virtud los perdonen, porque esto es propio de solo Dios, sino para que manifiesten la operacion de Dion, que perdona, como ministros suyos. Mas esto sucede de tres modos: uno para que la manifiesten no como presente, sino prometiéndola para lo futuro, sin que por esto se entienda que ellos obran algo respecto de ella; y de este modo los sacramentos de la Ley antigua significaban la operacion de Dios; por lo cual el sacerdote de la antigua ley manifestaba solamente, pero no obraba nada. De otro modo para significarla presente, y no para obrar nada con respecto á ella: y en este sentido dicen algunos que los sacramentos de la Ley nueva significan la colacion de la gracia, que da Dios en la misma colacion de los sacramentos, sin que por esto haya en los sacramentos alguna virtud operativa de la gracia; y segun esta opinion aun la potestad de las llaves sería tan solo ostensiva de la operacion divina en la remision de la culpa, hecha en la misma colacion sacramental. Del tercer modo para que signifiquen la divina operacion para la remision presente de la culpa, y obren algo respecto de la misma dispositiva é instrumentalmente; y en este sentido segun otra opinion, que más comunmente se sostiene, los sacramentos de la ley nueva manifiestan la purificacion hecha divinamente. Y de este modo tambien el sacerdote de la Ley nueva manifiesta á los absueltos de la culpa; porque proporcionalmente conviene hablar de los sacramentos y de la potestad de los ministros. Ni obsta el que las llaves de la Iglesia no dispongan para la remision de la culpa, porque esta está ya remitida ó perdonada, así como ni que el bautismo disponga *(á la gracia)* en cuanto estáen sí, en aquel que ya está santificado.

Al 2.° que ni el sacramento de la penitencia ni el del bautismo, obrando llegan directamente á la gracia, ni á la remision de la culpa, sino dispositivamente.

De donde se ve tambien clara la respuesta al 3.°

Las otras razones manifiestan que para la remision de la culpa no obra directamente la potestad de las llaves, lo que debe concederse.

ARTICULO II. — **El sacerdote puede perdonar el pecado en cuanto á la pena?**

1.° Parece que el sacerdote no puede perdonar el pecado en cuanto á la pena; porque al pecado se debe pena eterna y temporal. Pero aun despues de la absolucion del sacerdote queda el penitente obligado á la pena temporal en el purgatorio, ó para hacerla en este mundo. Luego no perdona de modo alguno la pena.

2.° El sacerdote no puede perjudicar á la justicia divina. Mas por la justicia divina está tasada á los penitentes la pena que deben sufrir. Luego el sacerdote no puede perdonar algo de ella.

3.° El que cometió un pecado pequeño no es menos susceptible del efecto de las llaves, que aquel que cometió pecado mayor. Pero si se perdona algo de la pena con respecto al pecado mayor, mediante el oficio del sacerdote, es posible que haya un pecado tan pequeño, al que no se le deba más pena que aquella que se perdonó respecto del pecado mayor. Luego podrá perdonar toda la pena de aquel pecado pequeño, lo que es falso.

4.° Toda la pena temporal debida al pecado tiene una sola razon. Si pues mediante la primera absolucion se perdona algo de la pena, tambien mediante la segunda absolucion del mismo pecado podrá perdonarse algo; y así tanto podrá multiplicarse la absolucion, que por la fuerza de las llaves se quite toda la pena, puesto que la segunda absolucion no es de menor eficacia que la primera; y así el pecado permanecerá enteramente sin castigo, lo que es inconveniente.

Por el contrario, la llave es la potestad de atar y desatar. Es así que el sacerdote puede imponer pena temporal. Luego tambien puede absolver de la pena.

Ademas: el sacerdote no puede perdonar el pecado en cuanto á la culpa, como se dice en la letra (Sent. 4.ª, dis. 18), ni en cuanto á la pena eterna por igual razon. Si pues no puede perdonar en

cuanto á la pena temporal, de ningun modo podrá perdonar, lo que es enteramente contrario á las palabras del Evangelio.

Conclusion. *Para aquel que por medio de la contricion ha conseguido la remision de los pecados en cuanto á la culpa y pena eterna que se perdona al mismo tiempo que la culpa, se aumenta la gracia con la fuerza de las llaves que tienen eficacia por la pasion de Cristo, y se perdona la pena temporal, cuyo reato aun había quedado despues de la remision de la culpa; sin embargo, no todo entero.*

Responderémos, que es uno mismo el juicio acerca del efecto que la potestad de las llaves ejercida actualmente completa en aquel en quien la contricion precedió en el tiempo, y respecto del efecto del bautismo, que se da al que ya tiene gracia. Porque alguno por la fe y la contricion, que precede al bautismo, consiguió la gracia del perdon de los pecados, en cuanto á la culpa; mas, cuando actualmente recibe despues el bautismo la gracia se aumenta, y es absuelto totalmente del reato de la pena, porque se hace participante de la pasion de Cristo; y del mismo modo, *á aquel que por la contricion consiguió la remision de los pecados en cuanto á la culpa, y por consiguiente en cuanto al reato de la pena eterna, que al mismo tiempo se perdona en virtud de las llaves, que tienen su eficacia de la pasion de Cristo se le aumenta la gracia, y se le perdona la pena temporal, cuyo reato todavía había quedado despues de la remision, ó perdon de la culpa; sin embargo no toda entera*, como en el bautismo, sino una parte de ella (1), porque en el bautismo regenerado el hombre se configura, ó asemeja á la pasion de Cristo, recibiendo en sí totalmente la eficacia de la pasion de Cristo, que basta para borrar toda pena, al que la recibe en sí, de modo que no quede nada de la pena del anterior pecado actual, porque no debe á uno imputársele á pena ó castigo, sino lo que él mismo hizo. Pero en el bautismo, recibiendo el hombre nueva vida, se hace por la gracia bautismal un nuevo hombre; y por tanto ningun reato de pena queda en él por el pecado precedente. Mas en la penitencia no se muda el hombre á otra vida, porque no es regeneracion, sino cierta curacion (2). Y, por tanto, segun la fuerza de las llaves, que obran en el sacramento de la penitencia, no se perdona toda la pena, sino algo de la pena temporal, cuyo reato despues de la absolucion de la pena eterna pudo perseverar; y no solo respecto de aquella pena que el penitente tiene al confesarse, como dicen algunos; porque así la confesion y la absolucion sacramental no serían sino para carga, lo que no compete á los sacramentos de la Ley nueva; sino que tambien respecto de aquella pena que se debe pagar en el purgatorio se perdona algo, para que en el purgatorio sea castigado el que parte absuelto de esta vida ántes de la absolucion, ménos que si saliese de ella ántes ser absuelto.

Al argumento 1.° dirémos que el sacerdote no perdona toda la pena temporal sino parte; y por tanto áun queda obligado á la pena satisfactoria.

Al 2.° que la pasion de Cristo satisfizo suficientemente por los pecados de todo el mundo (3); y por tanto sin perjuicio de la divina justicia puede perdonarse algo de la pena debida al pecador, segun que el efecto de la pasion de Cristo alcanza al mismo pecador mediante los sacramentos de la Iglesia.

Al 3.° que por cada pecado conviene que quede alguna pena satisfactoria (4), por la que se preste medicina contra el pecado. Y, por tanto, aunque en virtud de

(1) El Tridentino lo definió así despues en la sesion 14, cánon 12, lo mismo que en la sesion 6.ª, cánon 30 que literalmente reproducimos. *Si quis post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cælorum aditus patere possit; anathema sit.*

(2) Todo el capítulo 2.° de la sesion 14 consagró el Tridentino á declarar la diferencia del bautismo y penitencia. *Uno*, dice el Santo Concilio, *es el efecto del bautismo y otro el de la penitencia: por el primero nos revestimos de Cristo* (espresion del Apóstol á los Gálatas), *y nos convertimos completamente en una nueva criatura, consiguiendo plena remision de nuestros pecados. Pero llegar á esta novedad é integridad por medio del sacramento de la penitencia no lo podemos conseguir por disposicion de la divina justicia sin grande llanto por nuestra parte, hasta el punto de que la misma penitencia la llamen los SS. PP. un bautismo doloroso.*

(3) En la P. 3, C. 20, a. 3, queda probada esta verdad.

(4) Hé aquí las notables palabras del Tridentino en la sesion 14, cap. 8: «Es propio de la divina clemencia que no se » nos perdonen tan sin ninguna satisfaccion las culpas, que, » en presentándose la ocasion, reputando leves los pecados, » caigamos en los graves, haciéndonos como *injuriosos y contu- » meliosos al Espíritu Santo, atesorando ira para el dia de la ira.*» En la sesion VI, cap. 14 enseña lo propio el Santo Concilio.

la absolucion se perdone alguna cantidad de la pena debida por algun gran pecado, no conviene que se perdone tanta cantidad respecto de cualquier pecado, porque segun esto algun pecado quedaría enteramente sin pena ó castigo; pero en virtud de las llaves se perdona proporcionalmente acerca de las penas de cada uno de los pecados.

Al 4.° que algunos dicen que en la primera absolucion se perdona por la fuerza de las llaves tanto cuanto puede perdonarse; sin embargo vale reiterada la confesion, ya por la instruccion, ya por la mayor certidumbre, ora por la intercesion del sacerdote, ó confesor, ora por el mérito de la vergüenza. Mas esto no parece verdadero, porque aunque hubiese razon de reiterar la confesion, sin embargo no la habría de reiterar la absolucion, principalmente en aquel que no tiene causa alguna de duda sobre la absolucion precedente; porque del mismo modo podrá dudar despues de la segunda absolucion, como despues de la primera; como vemos que el sacramento de la extremauncion no se reitera sobre la misma enfermedad, porque todo lo que pudo hacerse mediante el sacramento se hizo de una vez. Y ademas en la segunda confesion no se requeriría que tuviese las llaves aquel á quien se hace la confesion, si nada obrase allí la fuerza de las llaves. Y, por tanto, otros dicen tambien que áun en la segunda absolucion se perdona algo de la pena en virtud de las llaves; porque en la segunda absolucion se confiere aumento de gracia, y cuanto mayor gracia se recibe, tanto ménos queda de la impureza del pecado precedente, y por tanto se debe ménos pena que purgar. De donde tambien en la primera absolucion se perdona á alguno más y ménos de la pena por virtud de las llaves, segun que se dispone más ó ménos á la gracia; y puede ser tanta la disposicion, que áun segun la fuerza de la contricion se quite toda la pena, como se ha dicho ántes (C. 5, a. 2). Por lo que no hay inconveniente, si por la frecuente confesion se quita tambien toda la pena, que el pecado quede enteramente sin castigo, por el cual satisfizo la pena de Cristo (1).

ARTÍCULO III. — **El sacerdote puede ligar mediante la potestad de las llaves?** (2)

1.° Parece que el sacerdote por la potestad de las llaves no puede ligar: porque la virtud sacramental se ordena contra el pecado como medicina. Pero el ligar no es medicina del pecado, sino más bien agravacion de la enfermedad, como parece. Luego el sacerdote por la fuerza de las llaves, que es fuerza sacramental, no puede ligar.

2.° Así como absolver ó abrir es quitar el obstáculo, así el ligar es poner obstáculo. Pero el obstáculo del reino es el pecado, el cual no puede imponerse á nosotros por otro, porque no se peca sino por voluntad. Luego el sacerdote no puede ligar.

3.° Las llaves tienen eficacia por la pasion de Cristo. Pero ligar no es efecto de la pasion. Luego por la potestad de las llaves no puede el sacerdote ligar.

Por el contrario, se dice (Matth. 16, 19): *todo lo que atáreis sobre la tierra será tambien atado en los cielos.*

Ademas, las potestades racionales son, ó se dirigen á sus opuestos objetos. Es así que la potestad de las llaves es potestad racional, puesto que tiene adjunta la discrecion. Luego se refiere á sus opuestos. Y por tanto si puede desatar, tambien puede ligar.

Conclusion. [1] *El sacerdote, aunque en absolver por la fuerza de las llaves tiene alguna operacion ordenada á la remision de la culpa del modo predicho, art.* 1.°, *y cuest.* 17, *art.* 2.°, *sin embargo en ligar no tiene alguna operacion sobre la culpa, á no ser que se diga que liga en cuanto no absuelve* (C. 17, art. 2.°, *al* 4.°), *pero los manifiesta ligados: mas sobre la pena tiene potestad operativa tanto de ligar, como de absol-*

(1) De aquí se desprende que puede útilmente reiterarse la absolucion de los mismos pecados ya confesados y perdonados.

(2) Afirmativamente responde el Santo Doctor. El sacerdote hace uso de esta potestad, en cuanto á la culpa, cuando niega la absolucion; y en cuanto á la pena, cuando impone la penitencia. No han llevado á bien los herejes tales ligaduras, recriminándonos porque hacemos injuria á la pasion de Jesucristo con esas limitaciones impuestas á su bondad y al poder de las llaves. Pero la Iglesia lo entiende de otro modo, enseñando que esas mismas restricciones se tornan en beneficios para las almas, puesto que las hacen volver sobre sí, practicar la penitencia y enderezar sus caminos. Consúltese lo que hemos dicho en la nota 4., pág. 88 del artículo anterior y todo el capítulo aquel del Tridentino.

ver. [2] *El sacerdote no liga para la pena en comun, sino en cuanto no absuelve, pero lo manifiesta ligado.* [3] *El sacerdote liga para la pena tomada determinadamente.*

Responderémos que la operacion del sacerdote en el uso de las llaves es conforme á la operacion de Dios, de quien es ministro ; y Dios tiene operacion tanto sobre la culpa como sobre la pena ; sobre la culpa para absolver directamente, y para ligar indirectamente, en cuanto se dice que endurece, cuando no da la gracia ; y sobre la pena tiene operacion directamente en cuanto á las dos cosas porque perdona la pena é impone castigo. Del mismo modo tambien *el sacerdote, aunque en absolver por virtud de las llaves tenga alguna operacion ordenada á la remision de la culpa del modo ya ántes dicho* (a. 1), *sin embargo en ligar no tiene alguna operacion sobre la culpa; á no ser que se diga que liga, en cuanto no absuelve, sino que manifiesta á los ligados ; mas sobre la pena tiene potestad de atar y desatar*, porque desata, ó libra de la pena que perdona, y liga en cuanto á la pena que persevera. Mas para ligar á esta se dice que hay dos modos: uno considerando la *misma cnantidad de la pena en comun, y en este sentido no liga, sino en cuanto no desata, pero manifiesta lo ligado ;* de otro modo *considerando esta pena* ó aquella *determinadamente*, y *así liga á la pena* imponiéndola. (1).

Al argumento 1.° dirémos que aquel resíduo de la pena á que obliga, es medicina que purifica de la impureza del pecado.

Al 2.° que el obstáculo del reino es, no solamente el pecado, sino tambien la pena, la cual ya se ha dicho de qué modo la imponga el sacerdote.

Al 3.° que áun la pasion de Cristo nos obliga á alguna pena, mediante la cual nos conformemos á él.

ARTÍCULO IV.— **El sacerdote puede ligar y absolver segun su propio arbitrio?** (2)

1.° Parece que el sacerdote puede ligar y desatar segun su propio arbitrio. Porque dice San Jerónimo (habetur De Pœnit. cap. 86, dist. 1.ª et implic Basil. epist. can ad Amphiloch. can 2 et in conc. Metensi. an. Christi 859, cap. 10) : « los cánones no fijan de antemano con » bastante claridad la medida del tiempo » que se debe emplear en hacer penitencia » por cada crímen, de modo que digan » acerca de cada uno de ellos de qué ma- » nera cada uno debe ser enmendado, sino » que más bien establecen que se debe » dejar al arbitrio del sacerdote inteli- » gente ». Luego parece que el mismo segun su arbitrio puede atar y desatar.

2.° *El Señor alabó al mayordomo de la iniquidad, porque había obrado prudentemente*, puesto que había perdonado liberalmente á los deudores de su señor. Pero Dios es más propenso á compadecerse que cualquier señor temporal. Luego parece que el sacerdote es tanto más laudable, cuanto perdonare más de la pena.

3.° Toda accion de Cristo es instruccion nuestra. Pero el mismo no impuso ninguna pena á ciertos sujetos que pecaron, sino solo la enmienda de la vida, como se ve en la mujer adúltera (Joan. 8). Luego parece que, segun su propio arbitrio, puede tambien el sacerdote, que es vicario de Cristo, perdonar toda la pena ó parte.

Por el contrario, dice San Gregorio VII (in conc. Rom. v., an. Christi.

(1) No solo puede sino que debe el sacerdote imponer penitencia á los que se confiesan, segun lo establecido en el Tridentino. *Deben los sacerdotes del Señor, segun su espíritu y prudencia, atendiendo á la cualidad de los crímenes y á la posibilidad de los penitentes, imponer saludables y convenientes satisfacciones...* (ses. 14, cap. 8). Por consiguiente ateniéndose nada más que á la calidad del pecado, el sacerdote necesita imponer penitencia grave á los pecados mortales, y leve á los leves ; si bien esto último, aunque así se practique siempre y así deba practicarse segun unos , otros no obstante niegan la necesidad de imponer penitencia por culpas leves, siendo ambas sentencias probables, segun San Alfonso (Homo Apostolicus, n. 47). Esto es lo comun y que generalmente pasa. Hay casos, sin embargo, en los cuales necesita el confesor imponer ligeras penitencias por culpas graves , los cuales reduce Lugo á los cuatro siguientes : 1.° cuando el pecador es impotente para cumplir, como sucede á un moribundo , 2.° cuando cree que el penitente ha satisfecho ; 3.° cuando urge un remedio de perfecta remision , como el martirio ; 4.° por fin , cuando el penitente por su fragilidad se cree no aceptará penitencia grave.

(2) Negativamente responde el Santo Doctor, de acuerdo con las prescripciones del Ritual. Esta es una enseñanza apoyada en los Concilios y en la práctica universal de la Iglesia, bastando citar el establecimiento de las penitencias canónicas cuya taxacion obedece al principio de no dejar al arbitrio del sacerdote la imposicion de las penas. Y en cuanto á la absolucion , el sacerdote debe darla á todo penitente bien dispuesto por obligacion *de justicia* y bajo *pecado mortal*.

1078, can. 5.°, et habetur De pœnit. cap. 6.°, dist. 2): «falsa penitencia llamamos á » la que no se impone segun la autoridad » de los Santos Padres por la cualidad del » crímen». Luego parece que no está enteramente en el arbitrio del sacerdote.

Ademas, para el acto de las llaves se requiere discrecion. Pero si estuviese enteramente en la voluntad del sacerdote perdonar é imponer de la pena cuanto quisiese, no habría allí necesaria discrecion, porque nunca podría haber allí indiscrecion. Luego no está enteramente al arbitrio del sacerdote.

Conclusion. [1] *El sacerdote si presumiere usar de su potestad sin el movimiento divino, no conseguiría el efecto é incurriría en culpa.* [2] *Las penas satisfactorias determinadas en el cánon no competen á todos, sino que se han de variar segun el arbitrio del sacerdote regulado por divino instinto.* [3] *El sacerdote, prudentemente movido por divino instinto, no siempre impone toda la pena que se debe á un solo pecador, para que un enfermo no desespere por la magnitud de la pena impuesta, y deje de cumplir totalmente la penitencia.*

Responderémos, que el sacerdote obra en uso de las llaves como ministro é instrumento de Dios. Pero ningun instrumento tiene acto eficaz, sino segun que es movido por el principal agente. Y por eso dice San Dionisio (en el fin de la Eclesiástica jerarquía) que « los sacer» dotes deben usar de las virtudes jerár» quicas, segun que la divinidad los mo«viere ». En señal de lo que (Matth. 16), ántes de la potestad de las llaves entregada á San Pedro hace mencion de la revelacion de la Divinidad á él hecha; y (Joan. 20) pone delante de la potestad de perdonar dada á los Apóstoles el don del Espíritu Santo, con el que *obran como hijos de Dios* (Rom. 8). Por lo cual *si alguno presumiese usar de su potestad sin aquel movimiento divino; no conseguiría su efecto*, como dice San Dionisio (ibid.), y ademas de esto se *apartaría del órden divino; y así incurría en culpa.* Y por cuanto las penas satisfactorias que se han de imponer son medicinas, así como las medicinas determinadas en el arte no competen á todos, sino que se han de variar segun el arbitrio del médico, no siguiendo su propia voluntad, sino la ciencia de la medicina; así tambien *las penas satisfactorias determinadas en los cánones no competen á todos, sino que se han de variar segun el arbitrio del sacerdote regulado por divino instinto* (1). Por consiguiente, así como el medico alguna vez prudentemente no da una medicina tan eficaz que baste para la curacion de la enfermedad, no sea que por debilidad de la naturaleza se origine mayor peligro, así *el sacerdote, movido por divino instinto, no siempre impone toda la pena que se debe á un pecado, no sea que el enfermo, por la magnitud de la pena, desespere y se aparte totalmente de la penitencia.* (2).

Al argumento 1.° dirémos, que aquel arbitrio debe ser regulado por el divino instinto.

Al 2.° que áun de esto es alabado el mayordomo, porque hizo prudentemente. Y por tanto en la remision de la pena debida debe aplicarse la discrecion.

Al 3.° que Cristo tuvo potestad de excelencia en los sacramentos; por lo que el mismo por propia autoridad podía perdonar, como le placía, toda la pena ó parte. No se verifica, pues, lo mismo respecto de los que obran solamente como ministros suyos.

(1) Esto mismo fué lo que el Tridentino dijo, dejando en manos del sacerdote la imposicion de la penitencia, la cual será segun la dicte su *espíritu* y *prudencia*. Esta libertad que aquí concede el Concilio y nuestro Santo nada tiene que ver con lo que hemos establecido en la nota anterior.

(2) Todos los teólogos están conformes en este punto, hasta el mismo Antoine que *con razon*, dice San Alfonso, *está reputado por uno de los más rígidos*. La doctrina expuesta aquí por Santo Tomás, la enseña igualmente en otra parte de sus obras (Quod lib. 3, C. 13, arts. 15 y 28). Lo mismo que el Santo, enseñan tambien San Juan Crisóstomo en su Homilía 44 (in II ad Corint.) San Cárlos Borromeo, San Alfonso (lib. VI, n. 509) San Antonino, con cuya conclusion estan todos los moralistas conformes. *Si el sacerdote* dice San Antonino, *no puede alegrarse de la completa purgacion del penitente, alégrese al menos de poderle hacer purgar en el purgatorio, despues de haberle librado del infierno.* Terminarémos esta nota con la oportunísima observacion de nuestro insigne Cardenal Lugo, sobre lo que debe entenderse por penitencia *conveniente y saludable.* Para que lo sea, dice, « debe atenderse á la utilidad espiritual del peni» tente, no sea que, por esa misma penitencia se le tienda un » lazo para que cometa nuevos pecados. Por este motivo debe » escusarse la moderna práctica, consistente en imponer leves » penitencias por gravísimos pecados; lo cual se hace en aten» cion á la enfermedad espiritual del penitente, el cual se es» candalizaría con penitencias más graves, y entónces, ó huye » de la confesion, ó buscará confesores ineptos que no sepan » curarle. » (De Pœnit. Disp. 25, n. 69).

CUESTION XIX.

Ministros de las llaves.

Considerarémos ahora los ministros de las llaves y su uso. Acerca de esto investigarémos seis puntos: 1.° El sacerdote legal tuvo las llaves? — 2.° Cristo tuvo las llaves? — 3.° Solos los sacerdotes tienen llaves? — 4.° Los hombres santos no sacerdotes tienen las llaves ó el uso de ellas? — 5.° Los malos sacerdotes tienen uso eficaz de las llaves? — 6.° Los cismáticos, herejes, escomulgados, suspensos y degradados tienen el uso de las llaves?

ARTÍCULO I. — El sacerdote legal tuvo las llaves?

1.° Parece que el sacerdote legal tuvo llaves; porque la llave es una consecuencia del órden; y ellos mismos tuvieron órden, segun el cual se llamaban sacerdotes. Luego tambien tuvieron llaves los sacerdotes legales.

2.° Como dice el Maestro (Sent. 4.ª dist. 18), las llaves son dos, á saber, la ciencia de discernir y la potencia de juzgar. Pero para las dos cosas los sacerdotes legales tenían autoridad. Luego tenían las llaves.

3.° Los sacerdotes legales tenían alguna potestad sobre los demas del pueblo, no temporal, porque así la potestad régia no hubiese sido distinta de la sacerdotal; luego era espiritual, y esta es la llave. Luego tenían llave.

Por el contrario, las llaves se ordenan para abrir el reino de los cielos, que no pudo abrirse ántes de la pasion de Cristo. Luego el sacerdote legal no tuvo llaves.

Ademas: los sacramentos de la ley antigua conferían la gracia. Mas la entrada del reino celestial no pudo abrirse sino mediante la gracia. Luego por medio de aquellos sacramentos no podía abrirse, y así tambien el sacerdote, que era ministro de aquellos, no tenía las llaves del reino celestial.

Conclusion. *Los sacerdotes legales no tenían llaves; pero precedió en ellos la figura de las llaves.*

Responderémos, que algunos dijeron que en la antigua ley había llaves del reino en poder de los sacerdotes, porque á ellos les estaba encomendado imponer pena por los delitos, como se dice (Levít. 5), lo cual parece pertenecer á las llaves; pero fueron entonces incompletas, al paso que ahora mediante Cristo son perfectas en los sacerdotes de la ley nueva. Esto, empero, parece ser contra la intencion del Apóstol en la carta á los hebreos (cap. 9). Porque allí el sacerdocio de Cristo se prefiere al sacerdocio legal, por cuanto *Cristo estuvo presente, Pontífice de los bienes venideros, por otro más excelente y perfecto tabernáculo, no hecho por mano, es á saber, no de esta creacion; ni por sangre de machos cabríos, ni de becerros, sino por su propia sangre entró una sola vez en el santuario, habiendo hallado una redencion eterna.* Por lo cual se ve claramente que la potestad de aquel sacerdocio no se estendía á las cosas celestiales, sino solo á las figuras de ellas (1); y por esto segun otros se debe decir que *no tenían llaves, sino que precedió en ellos la figura de las llaves.*

Al argumento 1.° dirémos que las llaves del reino celestial son consiguientes al sacerdocio, por cuyo medio el hombre es introducido en las cosas celestiales; pero no era tal el sacerdocio Levítico, y por tanto no tuvieron las llaves del reino

(1) *Porque es imposible*, dice el Apóstol (ad Heb. x, v. 4), *que con sangre de toros y de machos de cabrío se quiten los pecados.*

del cielo, sino las llaves del tabernáculo terreno.

Al 2.° que los sacerdotes de la antigua ley tenían potestad de discernir y de juzgar, mas no de modo que el hombre juzgado por ellos fuese admitido en los reinos celestiales sino para figuras de los celestiales.

Al 3.° que no tenían potestad espiritual; porque mediante los sacramentos legales purificaban á los hombres no de las culpas sino de las irregularidades, para que purificados por medio de ellos se les franquease la entrada al tabernáculo hecho de mano.

ARTÍCULO II. — ¿Cristo tuvo llave? (1)

1.° Parece que Cristo no tuvo llave; porque esta se consigue con el carácter del órden; y Cristo no tuvo este carácter. Luego no tuvo llave.

2.° Cristo tuvo en los sacramentos potestad de excelencia, de modo que podría conferir el efecto de los sacramentos sin las cosas sacramentales. Mas la llave es, cierta cosa sacramental. Luego no necesitaba de llave; y así la hubiera tenido en vano.

Por el contrario; se dice (Apoc. 3, 7): *esto dice el que tiene la llave de David, etc.*

Conclusion. *Conviene establecer en Cristo la llave; pero de un modo más alto, que lo está en sus ministros.*

Responderémos, que la virtud de hacer alguna cosa está en el instrumento y en el agente *per se*, no del mismo modo, sino de un modo más perfecto en el agente *per se*. Mas la potestad de la llave, que nosotros tenemos, y la virtud de los otros sacramentos es instrumental; en tanto que en Cristo está como en el que obra *per se* para nuestra salud, y por autoridad, en cuanto es Dios, y mediante el mérito en cuanto es hombre. La llave ademas y por su propia naturaleza espresa potestad de abrir y de cerrar, ora abra uno, como principal agente, ora como ministro. Y por eso, *en Cristo conviene establecer llave; pero de un modo más elevado, que lo está en sus ministros; y por eso se dice que tiene la llave de escelencia* (2).

Al argumento 1.° dirémos que el carácter por su razon significa algo derivado de alguno: y por tanto la potestad de las llaves, que está en nosotros como derivada de Cristo, sigue al carácter, con el cual nos conformamos á Cristo; mas en Cristo no sigue al carácter, sino á la forma principal.

Al 2.° que aquella llave, que Cristo tuvo, no era sacramental (3), sino principio de la llave sacramental.

ARTÍCULO III. — ¿Solos los sacerdotes tienen las llaves? (4)

1.° Parece que no solo los sacerdotes tienen las llaves; porque dice San Isidoro (Etimolog. lib. 7, c. 12, y De Ecclesiast. offic. lib. 2, c. 14), que «los » porteros ejercen juicio entre los buenos » y los malos, reciben á los dignos, y re- » chazan á los indignos». Pero esta es la definicion de las llaves, como se manifiesta por lo dicho (C. 17, a. 2). Luego no solo los sacerdotes, sino tambien los ostiarios ó porteros tienen las llaves.

2.° Las llaves se dan á los sacerdotes, cuando mediante la uncion reciben divinamente la potestad. Pero los reyes tienen tambien divinamente potestad sobre

(1) El mismo Jesucristo declaró que tenía las llaves en las distintas veces que perdonó los pecados, como puede verse cuando dijo al paralítico: *Pues para que sepais que el Hijo del hombre tiene potestad sobre la tierra de perdonar los pecados*, etc. (San Mateo, c. IX, v. 6.°).

(2) Tuvo el Señor la llave de la autoridad, como Dios, y la de la excelencia como hombre.

(3) Quiere decir el Santo que en el uso de las llaves no procedía el Señor como los sacerdotes, quienes solo administrando el sacramento, las usaban.

(4) Acerca de la doctrina que el Angélico expone en este artículo, se ha errado por varios herejes y de distintos modos se ha errado. Los *Valdenses* ó *pobres de Layon* sostenian ser ellos los sucesores de los Apóstoles y poseer la potestad de atar y desatar. Los *Beguardos* afirmaban que no tenian jurisdiccion alguna los que no pertenecían á su secta en *la cual se había concentrado juntamente con la santidad, la eclesiástica autoridad*, al decir de ellos. Y por fin los *Luteranos* que decían, con su digno jefe, que igual autoridad tenía el Pontífice que la última mujer del pueblo en lo relativo al perdon de los pecados. Condenados los primeros en el Concilio IV de Letran en 1215 y en el de Viena los segundos en 1311, fuéronlo los últimos por el de Trento, en cuyas sesiones 14 y 23 principalmente recibieron condenacion directa los errores sobre el poder de las llaves. Citarémos únicamente el cánon 10, de la sesion 14. «Si alguno dijere que los sacerdotes que estan en » pecado mortal, no tienen potestad de atar y desatar; ó que » no solamente los sacerdotes son los ministros de la absolu- » cion, sino que á todos los fieles les ha sido dicho: *Todo lo » que atareis sobre la tierra, será atado en el cielo; y cuanto des- » atáreis, será desatado tambien en el cielo* (San Juan 20); ..... en » virtud de cuyas palabras cualquiera puede absolver de los » pecados.....; sea anatematizado.»

el pueblo fiel, y mediante la uncion son santificados. Luego no solos los sacerdotes tienen las llaves.

3.° El órden de los sacerdotes es conveniente á una persona singular. Mas parece que algunas veces toda una congregacion sola tiene la llave, porque ciertos capítulares pueden imponer excomunion, lo cual pertenece á la potestad de las llaves. Luego no solo los sacerdotes tienen llaves.

4.° La mujer no es susceptible del órden sacerdotal, porque no la compete enseñar en las iglesias, segun el Apóstol (I Cor. 14). Mas algunas mujeres parece que tienen llave, como las abadesas, que tienen potestad espiritual sobre sus súbditas. Luego no solamente los sacerdotes tienen llaves.

Por el contrario, es lo que dice San Ambrosio (De pœnitentia, lib. 1, cap. 2): «este derecho, á saber, de ligar y desatar, se concedió á solos los sacerdotes».

Ademas: por la potestad de las llaves se hace uno mediador entre el pueblo y Dios; y esto compete solo á los sacerdotes, que *son constituidos en aquellas cosas, que son pertinentes á Dios, para que le ofrezcan dones y sacrificios por los pecados*, como se dice (Hebr. 5, 1). Luego solo los sacerdotes tienen las llaves.

Conclusion. [1] *Solos los sacerdotes tienen la llave de órden.* [2] *Los no sacerdotes pueden tener tambien la llave de jurisdiccion.* [3] *La llave de jurisdiccion no se llama propiamente llave del reino del cielo, sino cierta disposicion para la misma.*

Responderémos, que la llave es de dos clases: una que se estiende hasta el mismo cielo inmediatamente, quitando los impedimentos para la entrada en el cielo por medio de la remision del pecado, y se llama *llave de órden; y esta la tienen solo los sacerdotes*, porque ellos mismos son ordenados para el pueblo en las cosas que directamente pertenecen á Dios. La otra llave es la que no se estiende directamente al mismo cielo, sino mediante la Iglesia militante, por cuyo medio uno va al cielo, supuesto que por ella uno es escluido ó admitido al consorcio de la Iglesia militante mediante la escomunion y absolucion; y esta se llama llave de jurisdiccion en el foro de las causas: y por tanto, esta tambien *pueden tenerla los no sacerdotes, como los archidiáconos, y los elegidos, y otros que pueden escomulgar* (1). Pero no se llama propiamente *llave del cielo, sino cierta disposicion para el mismo.*

Al argumento 1.° dirémos que los porteros tienen la llave para custodiar las cosas que se contienen en el templo material; y tienen jurisdiccion de escluir ó admitir en tal templo, no ciertamente juzgando con autoridad propia los que son dignos ó indignos, sino como cumpliendo el juicio de los sacerdotes, de modo que en este sentido aparezcan como ejecutores de la potestad sacerdotal.

Al 2.° que los reyes no tienen potestad alguna en las cosas espirituales (2): y por tanto, no reciben la llave del reino celestial, sino solamente en las cosas temporales, la cual no puede provenir sino de Dios, como se manifiesta (Rom. 13). Ni tampoco por medio de la uncion son consagrados en algun órden sacro; sino que se significa que la escelencia de su potestad desciende de Cristo, para que tambien los mismos reinen sobre el pueblo cristiano bajo Cristo.

Al 3.° que así como en las cosas políticas algunas veces el juez tiene potestad, como el que está en un reino, y tambien algunas veces muchos que están constituidos en diversos oficios por igual, como se manifiesta (Ethic, lib. 8, cap. 10 y 11); así tambien la jurisdiccion espiritual puede ser tenida por uno solo, como por el obispo, y por muchos al mismo tiempo, como por el capítulo, ó congregacion; y en este sentido tienen llave de jurisdiccion; mas no llave de órden todos á la vez.

Al 4.° que la mujer, segun el Apóstol (I Timoth. 2, y Tit. 2) está en estado de sujecion. Y por eso no puede tener jurisdiccion alguna espiritual (3); porque tambien, segun el Filósofo (Ethic. lib. 8,

(1) Por *elegidos* entiende el Santo los que canónicamente lo están para ejercer jurisdiccion eclesiástica; la cual pueden desempeñar no solo los sacerdotes, sino cualquiera que tenga órden inferior, y aunque solo tenga la prima tonsura.

(2) Así lo tiene definido la Iglesia en la sesion 23, cap. 4 y cánon 7.°.

(3) Mucho se ha disputado acerca de si las mujeres, y por consiguiente las superioras de las monjas, pueden tener juris-

cap. 10), la corrupcion es propia de la urbanidad, cuando el dominio llega á la mujer. De donde se sigue que la mujer no tiene ni llave de órden, ni llave de jurisdiccion. Pero se confía á la mujer algun uso de las llaves, como el de corregir á las mujeres que á ella están sometidas por el peligro que podía amenazar, si los varones cohabitasen con las mujeres.

ARTÍCULO IV. — **¿Los santos hombres no sacerdotes tienen llaves?** (1)

1.° Parece que tambien los hombres santos no sacerdotes tienen el uso de las llaves; porque la absolucion y ligadura que se hace por las llaves, tiene eficacia por el mérito de la pasion de Cristo. Pero se conforman sobre todo á la pasion de Cristo aquellos que siguen por la paciencia y otras virtudes á Cristo que padeció. Luego parece que, aunque no tengan el órden sacerdotal, puedan atar y desatar.

2.° Dícese (Heb. 7, 7): *sin ninguna contradiccion lo que es ménos recibe bendicion de lo que es más.* Pero « en las » cosas espirituales, segun San Agustin » (De Trin. l. 6, c. 8), es mayor lo que » es mejor ». Luego los mejores, es decir, los que tienen más caridad pueden bendecir á otros absolviendo. Luego, etc.

Por el contrario: « de quien es la po- » tencia es la accion », segun el Filósofo (lib. de Somn. Vigil. c. 1). Mas la llave, que es la potestad espiritual, pertenece únicamente á los sacerdotes. Luego el uso de ella no puede convenir más que á los sacerdotes.

Conclusion. *Siendo el hombre en el acto de las llaves agente instrumental únicamente, cualquiera que sea la gracia que uno tenga, no puede producir el efecto de las llaves, sino se aplica á esto como ministro por la sagrada ordenacion.*

Responderémos, que el agente *per se* y el agente instrumental difieren en que este no imprime en el efecto su semejanza, sino la del agente principal, y este imprime su semejanza. Y por esto algo se constituye en agente principal por tener una forma que pueda comunicar á otro; mas no por esto se constituye agente instrumental, sino por ser aplicado por el agente principal para producir algun efecto. Luego siendo Cristo en el acto de las llaves el agente principal, como Dios por la autoridad, y como hombre por el mérito, de la plenitud misma de la bondad divina que hay en él y de la perfeccion de la gracia resulta que tiene poder en el acto de las llaves. Pero otro, hombre no tiene poder en el acto de las llaves, como agente *per se*, puesto que no puede dar á otro la gracia que perdona los pecados ni merecerla suficientemente; y por eso no *obra sino como agente instrumental.* De consiguiente, el que obtiene el efecto de las llaves no se asimila al que usa de ellas, sino á Cristo. Hé aquí por qué *cualquiera que sea la gracia que alguno tenga, no puede producir el efecto de las llaves, si no se aplica á esto como ministro por la recepcion del orden.*

Al argumento 1.° diremos, que así como entre el instrumento y el efecto no se exige semejanza segun la conveniencia en la forma, sino segun la proporcion del instrumento con el efecto, así tampoco entre el instrumento y el agente principal. Esta semejanza existe en los santos con Cristo que padeció; y tal semejanza no les confiere el uso de las llaves.

Al 2.° que aunque un simple hombre no pueda merecer para otro *ex condigno*, la gracia, sin embargo, el mérito del uno puede cooperar á la salvacion de otro; y por esto hay dos bendiciones: la una que se hace por el hombre puro como merecedor por su propio acto; y esta puede ser dada por cualquier santo en quien habita Cristo por la gracia, y exige mayor escelencia de bondad al ménos en cuanto tal. Otra es la bendicion, por la cual el hom-

diccion eclesiástica. El Angélico está bien esplícito en este artículo. Y lo mismo dicen los teólogos, cuya opinion concreta la resume San Alfonso en el siguiente pasaje. *La Abadesa puede instituir beneficios y conferir capellanías en cuanto al título solamente y la posesion; pero no en cuanto á la potestad eclesiástica. Asimismo, aunque no pueda suspender á sus clérigos, puede sin embargo quitarles el título y la posesion del beneficio; despues de lo cual supónese que el Pontífice quita el derecho espiritual.* (lib. IV. n.° 36). En el libro VII, n. 12, afirma este gran Santo que la incapacidad de la mujer para ejercer jurisdiccion, es probablemente de derecho divino; miéntras otros, como Suarez, dicen que es de derecho eclesiástico y por tanto que puede el Papa facultarlas para escomulgar.

(1) La contestacion á este artículo consta de lo establecido en el anterior. Por grande que sea la santidad de un hombre, careciendo de órden sagrado, no puede tener la potestad de perdonar los pecados.

bre bendice, segun que aplica á alguno instrumentalmente la bendicion que proviene de los méritos de Cristo; y en cuanto á esta se requiere la escelencia del órden y no la de la virtud.

ARTICULO V. — **Los malos sacerdotes tienen el uso de las llaves?** (1)

1.° Parece que los malos sacerdotes no tienen el uso de las llaves; porque San Juan (20) habla ántes del don del Espíritu Santo que del uso de las llaves, que fue transmitido á los Apóstoles. Pero los malos no tienen el Espíritu Santo. Luego no tienen el uso de las llaves.

2.° Ningun rey sabio confía á su enemigo la dispensacion de su tesoro; y el uso de las llaves consiste en la dispensacion del tesoro del Rey celestial, que es la misma sabiduría. Luego los malos, que son sus enemigos por el pecado, no tienen el uso de las llaves.

3.° Dice San Agustin (De baptis. cont. Donatis. l. 5, c. 2), que « Dios da el sa» cramento de la gracia áun por medio de » los malos, pero no confiere la gracia » misma sino por sí mismo ó por sus san» tos; y por esto produce por sí mismo » el perdon de los pecados ó por los » miembros de la paloma ». Pero la remision de los pecados es el uso de las llaves. Luego los pecadores, que no son miembros de la paloma, no tienen el uso de las llaves.

4.° La intercesion del mal sacerdote no tiene eficacia alguna para reconciliar, puesto que segun San Gregorio (in Pastor. p. 1, c. 11), « cuando se envía para » interceder á alguno que desagrada, es » provocado el ánimo del que está irritado » á cosas peores ». Es así, que el uso de las llaves se hace por cierta intercesion, como se ve en la forma de la absolucion. Luego los malos sacerdotes no tienen el uso eficaz de las llaves.

Por el contrario, ninguno puede saber de otro si está en estado de gracia. Si, pues, nadie pudiera hacer uso de las llaves al absolver, sino hallándose en estado de salvacion, nadie sabría si había sido absuelto, lo cual es muy inconveniente.

Ademas, la iniquidad del ministro no puede destruir la liberalidad del Señor. Es así que el sacerdote es solamente ministro. Luego no puede por su malicia quitarnos el don que Dios nos transmite por él (2).

Conclusion. *El sacerdote, cualquiera que sea la gracia de que esté privado, y aunque esté en pecado mortal, de ningun modo está privado del uso de las llaves.*

Responderémos, que así como la participacion de la forma, que debe ser comunicada al efecto, no produce el instrumento, así ni la sustracion de tal forma quita el uso del instrumento. Y por esto, como el hombre es únicamente agente instrumental en el uso de las llaves, *de cualquier gracia que sea privado, por el pecado* (por cuya gracia se verifica la remision de los pecados), *sin embargo, no se le priva en modo alguno del uso de las llaves.*

Al argumento 1.° dirémos que el don del Espíritu Santo se exige para el uso de las llaves, no como una condicion precisa para su ejercicio, sino porque sin él no puede hacerse un uso conveniente por parte del que las emplea (3), aunque el que se somete á las llaves consiga el efecto de las mismas.

Al 2.° que el rey de la tierra puede ser defraudado y engañado respecto á su tesoro; y por eso no confía su dispensacion al enemigo; en tanto que el Rey celestial no puede ser defraudado, porque todo cede en su honor, áun el que algunos usen malamente de las llaves, puesto que sabe sacar bienes de los males, y hacer tambien muchas cosas buenas por medio de los malos; y por tanto no hay paridad.

---

(1) Los valdenses, husitas, wiclefitas, protestantes y ántes que todos estos los donatistas han sido los que principalmente enseñaron el error de que la indignidad del sacerdote les privaba del sagrado poder que en la ordenacion recibieron. Todos estos errores fueron condenados principalmente por el papa Nicolao I en su respuesta á los Búlgaros, por los concilios IV de Letran, de Constanza y más en particular por el de Trento en las sesiones 7.ª cánon 12 y 14, cap. 6, y el cánon 10 que hemos insertado en la nota 166, al artículo 3.°

(2) Dicho se está que lo que aquí se dice de la penitencia, debe tambien decirse de los demas sacramentos. Comentando San Agustin las palabras de San Juan: *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto* (1, 33) aunque no fuese el mismo Señor el que bautizase, sino sus discípulos, dice el Santo Doctor: *Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Judas baptizet, hic est qui baptizat..... Illud quod datum est, unum est; nec impar propter impares ministros; sed impar et equale propter: hic est qui baptizat.* (Tract. 6.° in Joan. n. 7 y 8). Lo mismo afirma el Santo en su libro *De Unitate Ecclesiæ*, cap. 21, n. 58.

(3) Que es lo mismo que decir que se requiere el don ese, no para la validez, sino para la licitud del Sacramento.

juzgar á cualquiera. Luego siendo el uso de las llaves cierto juicio, no puede cualquier sacerdote hacer uso de la potestad de la llave sobre cualquier individuo.

Conclusion. *El prelado que tiene potestad ilimitada en todos, puede usar de las llaves con todos ; pero los que bajo él han recibido limitada potestad, pueden usarlas únicamente en los que les han sido designados, fuera del caso de necesidad.*

Responderémos, que las cosas, que es preciso ejecutar acerca de cada individuo, no competen á todos de igual modo: por lo tanto, así como independientemente de los preceptos generales de la medicina conviene valerse de los medicos para que apliquen segun convenga estos preceptos generales á cada enfermo y á cada enfermedad, así en toda sociedad, independientemente de aquel que establece los preceptos generales de la ley, es preciso que haya algunos que los apliquen debidamente á cada cual. Por esta razon tambien en la jerarquía celeste bajo las potestades que presiden indistintamente, se ponen los principados, que se distribuyen á cada provincia, y bajo estos, hay ángeles encargados de la custodia de cada hombre, como resulta de lo ya dicho (in lib. 2. dist. 10, q. 1, a. 1 y 2; y P. I, C. 113, a. 1 y 2). De consiguiente, así tambien debe haber en la prelacion de la Iglesia militante *alguno que tenga ilimitadamente prelacion sobre todos* (1), y que bajo este hubiese otros que recibiesen sobre diversos una potestad distinta (2). Y como el uso de las llaves requiere alguna potestad de prelacion, por la que aquel, á quien se comunica el uso de las llaves se hace materia propia de aquel acto, por eso *aquel que tiene ilimitada potestad sobre todos, puede usar de las llaves en todos; mas aquellos que recibieron de este diversas potestades, no pueden usar de las llaves respecto á cualquiera, sino solo en aquellos que le tocaron por suerte, á no ser en caso de necesidad*, en el que á nadie deben negarse los sacramentos.

Al argumento 1.° dirémos que para la absolucion del pecado se requiere una doble potestad ; la de órden y la de jurisdiccion : la 1.ª es igual en todos los sacerdotes, mas no la segunda. Y por esto, cuando el Señor (Joan. 20) dió á todos los Apóstoles en comun la potestad de perdonar los pecados, se entiende de la potestad que es consecuencia del órden ; por lo que se dicen tambien aquellas palabras á los sacerdotes cuando reciben la ordenacion. Pero á San Pedro le fue dada singularmente la potestad de perdonar los pecados (Matth. 16), para que se entienda, que tiene sobre los demas la potestad de jurisdiccion. Mas la potestad de órden en sí misma se estiende á todos los que deben ser absueltos, y por esto dice el Señor indeterminadamente : *á quienes perdonáreis los pecados*, entendiendo, sin embargo, que el uso de aquella potestad debería ser presupuesta la potestad otorgada á Pedro segun la ordenacion del mismo.

Al 2.° que la llave material no puede abrir sino la propia cerradura ; ni alguna virtud activa puede obrar sino en la propia materia ; y alguno se hace materia propia de la potestad del órden por la jurisdiccion. Y por esto no puede uno hacer uso de la llave, en aquel sobre quien no se le da jurisdiccion.

Al 3.° que el pueblo de Israel era un solo pueblo, y tenía un solo templo; por lo cual no convenía distinguir la jurisdiccion de los sacerdotes, como ahora en la Iglesia en la que se congregan diversos pueblos y naciones.

ARTÍCULO II. — **El sacerdote puede absolver siempre á su súbdito ?** (3)

1.° Parece que el sacerdote no puede absolver siempre á su súbdito ; porque como dice San Agustin (aluis auctor, lib. De vera et falsa pœnit. C. 20, in litt 4, dist. 19) : « nadie debe ejercer el oficio » del sacerdote, á menos que no se halle » libre de las faltas que juzga en otros ». Pero á veces sucede que el sacerdote es

(1) Ya se comprende que aquí se designa al Sumo Pontífice, quien no solo tiene potestad universal é ilimitada en los que reciben los Sacramentos, sino tambien en los que los administran.

(2) Estos son los obispos y párrocos.

(3) Afirmativamente sin más limitacion que la puesta en el cánon 11 de la sesion 14 del C. de Trento, que hemos insertado en la nota del artículo anterior. Es decir, que el sacerdote puede absolver á sus súbditos de todo pecado, mientras este no esté reservado por el Papa ó por el obispo.

teria del sacramento de la Eucaristía, en la que ejerce su potestad el sacerdote, no es el hombre, sino el pan de trigo, y en el bautismo el hombre en absoluto. Por consiguiente, así como si se quitase al hereje el pan de trigo, no podría consagrar, así tampoco podrá absolver si se sustrae al prelado la prelacion; puede sin embargo bautizar y consagrar, aunque lo haga para su condenacion.

Al 2.° que la proposicion tiene verdad cuando no falta la materia, como sucede en esta tésis.

Al 3.° que por la culpa misma no se quita la materia como por alguna pena; de consiguiente, la pena no impide por contrariedad para producir el efecto, sino por la razon dicha (al *Responderémos*).

CUESTION XX.

De aquellos sobre quienes puede ejercerse el uso de las llaves.

1.° El sacerdote puede usar sobre cualquier hombre de la llave que tiene? — 2.° Puede absolver siempre el sacerdote al súbdito suyo? — 3.° Puede alguno usar de las llaves en su superior?

ARTICULO I. — **¿El sacerdote puede usar de llave que tiene sobre cualquier hombre?** (1)

1.° Parece que el sacerdote puede usar de la llave que tiene sobre cualquier hombre; porque la potestad de las llaves en los sacerdotes descendió de aquella autoridad divina que dijo: (Joan. 20, 22); *recibid el Espíritu Santo; á los que perdonareis los pecados les serán perdonados*. Pero esto se dijo indeterminadamente. Luego el que tiene la llave puede usar de ella indeterminadamente sobre cualesquiera.

2.° La llave corporal *ó material* que abre una cerradura, abre todas las demas, del mismo género. Pero todo pecado de cualquier hombre, es un obstáculo del mismo género para su entrada en el cielo. Luego, si un sacerdote puede absolver á uno por la potestad de la llave que tiene, podrá tambien absolver á cualesquiera otros.

3.° El sacerdocio del Nuevo Testamento es más perfecto que el del antiguo. Pero el sacerdote del antiguo Testamento podría usar indiferentemente sobre todos de la potestad que tenía para discernir entre lepra y lepra. Luego con mayor razon el sacerdote evangélico, puede usar de la suya respecto á todos.

Por el contrario, dícese (16, q. 1, in append. Grat. ad cap. *Adjicimus*): «á ninguno de los sacerdotes sea permitido absolver ó ligar al parroquiano *(ó feligres)* de otro». Luego no todo sacerdote puede absolver á cualquier individuo.

Ademas; el juicio espiritual debe estar mejor ordenado que el temporal. Es así que en este no un juez cualquiera puede

---

(1) La materia de este artículo tiene relacion íntima con lo establecido en la cuestion 8.ª sobre el ministro de la confesion. Han errado acerca de la doctrina que el Angélico sábiamente expone en este artículo, los mismos herejes de que se habló en la nota 1.ª pág. 96 art. 5.° de la cuestion anterior. A estos hay que agregar aquí los jansenistas del conciliábulo de Pistoya y áun algunos católicos, como dice Perrone (De Pœnit. cap. 5, n. 266) que han tenido valor para impugnar el derecho de reservados. Por ser algo estenso no insertamos el cap. 7.° (sesion 14) del Tridentino en que se recopila el hecho y el derecho de la Iglesia; pero pondremos el cánon 11, sobre el mismo asunto. «Si alguno dijere que los obispos no tienen derecho de reservarse casos..... y por lo mismo que la reservacion de casos no impide que un sacerdote pueda absolver de los reservados, sea anatematizado.

juzgar á cualquiera. Luego siendo el uso de las llaves cierto juicio, no puede cualquier sacerdote hacer uso de la potestad de la llave sobre cualquier individuo.

Conclusion. *El prelado que tiene potestad ilimitada en todos, puede usar de las llaves con todos; pero los que bajo él han recibido limitada potestad, pueden usarlas únicamente en los que les han sido designados, fuera del caso de necesidad.*

Responderémos, que las cosas, que es preciso ejecutar acerca de cada individuo, no competen á todos de igual modo: por lo tanto, así como independientemente de los preceptos generales de la medicina conviene valerse de los medicos para que apliquen segun convenga estos preceptos generales á cada enfermo y á cada enfermedad, así en toda sociedad, independientemente de aquel que establece los preceptos generales de la ley, es preciso que haya algunos que los apliquen debidamente á cada cual. Por esta razon tambien en la jerarquía celeste bajo las potestades que presiden indistintamente, se ponen los principados, que se distribuyen á cada provincia, y bajo estos, hay ángeles encargados de la custodia de cada hombre, como resulta de lo ya dicho (in lib. 2. dist. 10, q. 1, a. 1 y 2; y P. I, C. 113, a. 1 y 2). De consiguiente, así tambien debe haber en la prelacion de la Iglesia militante *alguno que tenga ilimitadamente prelacion sobre todos* (1), y que bajo este hubiese otros que recibiesen sobre diversos una potestad distinta (2). Y como el uso de las llaves requiere alguna potestad de prelacion, por la que aquel, á quien se comunica el uso de las llaves se hace materia propia de aquel acto, por eso *aquel que tiene ilimitada potestad sobre todos, puede usar de las llaves en todos; mas aquellos que recibieron de este diversas potestades, no pueden usar de las llaves respecto á cualquiera, sino solo en aquellos que le tocaron por suerte, á no ser en caso de necesidad*, en el que á nadie deben negarse los sacramentos.

Al argumento 1.° dirémos que para la absolucion del pecado se requiere una doble potestad; la de órden y la de jurisdiccion: la 1.ª es igual en todos los sacerdotes, mas no la segunda. Y por esto, cuando el Señor (Joan. 20) dió á todos los Apóstoles en comun la potestad de perdonar los pecados, se entiende de la potestad que es consecuencia del órden; por lo que se dicen tambien aquellas palabras á los sacerdotes cuando reciben la ordenacion. Pero á San Pedro le fue dada singularmente la potestad de perdonar los pecados (Matth. 16), para que se entienda, que tiene sobre los demas la potestad de jurisdiccion. Mas la potestad de órden en sí misma se estiende á todos los que deben ser absueltos, y por esto dice el Señor indeterminadamente: *á quienes perdonáreis los pecados*, entendiendo, sin embargo, que el uso de aquella potestad debería ser presupuesta la potestad otorgada á Pedro segun la ordenacion del mismo.

Al 2.° que la llave material no puede abrir sino la propia cerradura; ni alguna virtud activa puede obrar sino en la propia materia; y alguno se hace materia propia de la potestad del órden por la jurisdiccion. Y por esto no puede uno hacer uso de la llave, en aquel sobre quien no se le da jurisdiccion.

Al 3.° que el pueblo de Israel era un solo pueblo, y tenía un solo templo; por lo cual no convenía distinguir la jurisdiccion de los sacerdotes, como ahora en la Iglesia en la que se congregan diversos pueblos y naciones.

ARTÍCULO II. — **El sacerdote puede absolver siempre á su súbdito?** (3)

1.° Parece que el sacerdote no puede absolver siempre á su súbdito; porque como dice San Agustin (aluis auctor, lib. De vera et falsa pœnit. C. 20, in litt 4, dist. 19): « nadie debe ejercer el oficio » del sacerdote, á menos que no se halle » libre de las faltas que juzga en otros ». Pero á veces sucede que el sacerdote es

(1) Ya se comprende que aquí se designa al Sumo Pontífice, quien no solo tiene potestad universal é ilimitada en los que reciben los Sacramentos, sino tambien en los que los administran.

(2) Estos son los obispos y párrocos.

(3) Afirmativamente sin más limitacion que la puesta en el cánon 11 de la sesion 14 del C. de Trento, que hemos insertado en la nota del artículo anterior. Es decir, que el sacerdote puede absolver á sus súbditos de todo pecado, mientras este no esté reservado por el Papa ó por el obispo.

partícipe del crimen que cometió el súbdito suyo, como en el caso en que pecara con mujer feligresa suya. Luego parece que no siempre puede hacer uso del poder de las llaves respecto de sus súbditos.

2.° Por la potestad de las llaves es curado el hombre de todas sus faltas. Pero á veces algun pecado lleva anejo un defecto de irregularidad ó sentencia de escomunion, de la que no puede absolver el simple sacerdote. Luego parece que no pueda hacer uso del poder de las llaves sobre los que se hallan en tal caso.

3.° El juicio y potestad de nuestro sacerdocio está figurado por el juicio del antiguo sacerdocio. Ahora bien, segun la ley, á los jueces inferiores no competía entender en todas las cosas, sino que recurrían á los superiores, como se dice (Exod. 24, 14): *si naciere alguna diferencia entre vosotros se la referireis á ellos*. Luego parece que el sacerdote no pueda absolver de los pecados más graves á un súbdito suyo, sino que debe enviarle al superior.

Por el contrario, á quien se encarga lo principal, tambien se encarga lo accesorio. Pero se confia á los sacerdotes que dispensen á sus súbditos la Eucaristía, á la que se ordena la absolucion de cualesquiera pecados. Luego el sacerdote puede absolver á su súbdito de todos los pecados, en cuanto es propio de la potestad de las llaves.

Ademas; la gracia quita todo pecado, por pequeña que esta sea. Es así que el sacerdote dispensa los sacramentos por los cuales se da la gracia. Luego cuanto está en la potestad de las llaves puede absolver de todos los pecados.

Conclusion. *Puede el simple sacerdote perdonar todos los pecados en virtud de la potestad de órden; pero algunos no puede perdonar por defecto de la jurisdiccion que no se le ha concedidc.*

Responderémos que, *la potestad de órden cuanto es de sí, se estiende á la remision de todos los pecados*. Mas como para el uso de semejante potestad se requiere segun lo dicho la *jurisdiccion* que desciende de los superiores á los inferiores; por esto el superior puede reservarse ciertos delitos, cuyo juicio no comete al inferior: de otro modo, el *simple sacerdote puede absolver de todo pecado, teniendo jurisdiccion*. Hay, no obstante cinco casos, en que es preciso que el simple sacerdote mande al penitente al superior: 1.° cuando debe imponérsele una penitencia solemne; porque entónces su ministro propio es el obispo; 2.° respecto de los escomulgados, cuando un sacerdote inferior no puede absolver, como en el caso en que el penitente haya sido escomulgado por el superior; 3.° cuando encuentre una irregularidad contraida, para cuya dispensa debe enviar al penitente la al superior; 4.° respecto de los incendiarios; 5.° cuando hay costumbre en algun obispado de reservar al obispo el conocimiento de los crímenes enormes para inspirar mayor terror, porque la costumbre da ó quita la potestad en tales casos (1).

Al argumento 1.° dirémos, que tal caso, ni el sacerdote debe oir la confesion de la mujer con la cual pecó, sino que debe enviarla á otro, ni aquella debe confesarse con él, sino que debe pedir permiso para hacerlo con otro, ó recurrir al superior, si aquel le negase el permiso, ya por causa del peligro, ya tambien porque la vergüenza es menor; no obstante, si la absolviere quedaría absuelta, porque lo que dice San Agustin que el sacerdote no debe tener el mismo crimen, debe entenderse segun la congruencia, y no segun la necesidad del sacramento (2).

Al 2.° que la penitencia libra de todos los efectos de la culpa, mas no de todos los de la pena; puesto que todavía, despues de cumplida la penitencia del homicidio, queda alguno irregular. Por lo

(1) Mas que enumerar los casos reservados, el Santo Doctor señala ciertos crímenes sobre los cuales es muy justo caiga la reservacion. Por esta causa no deben tomarse estas palabras en el sentido de que solo en estos casos debe acudirse al superior; pues aparte de los que el Sumo Pontífice se reserva que son muchos más, áun despues de la bula *Apostolicæ Sedis*, los obispos en sus respectivas diócesis tienen casos reservados, para saber los cuales deben consultarse las sinodales diocesanas de cada una de ellas.

(2) Hasta los tiempos de Benedicto XIV corrió esta enseñanza del Angélico en el estado que aquí se ve. Pero los abusos que de esa condescendencia se originaron obligó á ese gran Papa á expedir dos bulas, *Sacramentum pœnitentiæ* la una de 1.° de Junio de 1741; y *Apostolici numeris* la otra, en 8 de Febrero de 1745, en las cuales severísimamente se prohibió la absolucion dada al cómplice en pecado de impureza. Estas disposiciones fueron estensivas, no solo al cómplice mujer, sino tambien al varon que con el sacerdote hubiese pecado en dicha materia. Desde entónces ningun sacerdote puede absolver á su cómplice y si alguno lo hiciere, ademas de ser nula la absolucion, incurriría en excomunion reservada al Sumo Pontífice.

cual el sacerdote puede absolver del crimen, y para quitar la pena debe enviarle al superior, á no ser en la escomunion, puesto que la absolucion de la misma debe preceder á la absolucion del pecado; porque mientras alguno está escomulgado, no puede recibir sacramento alguno de la Iglesia.

Al 3.° que aquel razonamiento procede en cuanto á las cosas en que los superiores se reservan la potestad de jurisdiccion.

ARTÍCULO III.—**¿Puede alguno usar de la potestad de las llaves sobre su superior?** (1)

1.° Parece que no puede usar alguno de la potestad de las llaves sobre su superior; porque cualquier acto sacramental requiere materia propia; y la materia propia del uso de las llaves es la persona sometida segun lo dicho (C. 19, a. 6). Luego el sacerdote no puede usar del poder de las llaves en el que no es su súbdito.

2.° La Iglesia militante imita á la triunfante. Pero en la Iglesia celeste el ángel inferior jamas purifica, ilumina ó perfecciona al superior. Luego ni algun sacerdote inferior puede usar respecto de su superior de la accion jerárquica, que se completa por la absolucion.

3.° El juicio de la penitencia debe ser más ordenado que el juicio del foro esterno. Pero en el foro esterno, el inferior no puede escomulgar ó absolver al superior. Luego parece que ni en el foro de la penitencia.

Por el contrario: un prelado superior está tambien rodeado de debilidad, y sucede que él mismo peca. Mas el remedio contra el pecado es la potestad de las llaves: y como él no puede usar de dicha potestad en sí mismo, puesto que no puede ser juez y reo á la vez, parece que el inferior pueda hacer uso de la potestad de las llaves respecto del superior.

Ademas, la absolucion que se hace por el poder de las llaves, se ordena á la percepcion de la Eucaristía. Mas el inferior puede dispensar la Eucaristía al superior si la pide. Luego tambien puede usar de la potestad de las llaves respecto al mismo, si á él se sometiere.

Conclusion. *El superior puede dar potestad al sacerdote inferior para que use del poder de las llaves con él, aunque por sí mismo no puede hacer ese uso á su favor.*

Responderémos, que la potestad de las llaves en sí misma se estiende á todos como se ha dicho (a. 2). Mas sucede que un sacerdote no puede usar de la potestad de las llaves respecto de alguno, porque le está especialmente limitada á determinados individuos. Luego aquel que la limitó puede hacerla estensiva á quien quisiere; y por esto *puede dar la potestad sobre sí mismo, aunque él no pueda usar en sí de la potestad de las llaves*, porque esta potestad requiere por materia algun sujeto, y por consecuencia otro individuo, dado que nadie puede ser súbdito de sí mismo.

Al argumento 1.° dirémos que, aunque el obispo á quien absuelve un simple sacerdote, sea su superior en absoluto, es sin embargo inferior á él en cuanto se le somete como pecador.

Al 2.° que en los ángeles no puede hallarse un defecto por razon del cual, los superiores se sometan á los inferiores como sucede entre los hombres; por lo cual no hay paridad.

Al 3.° que el juicio esterior es segun los hombres; mas el juicio de la confesion se refiere á Dios, ante el cual uno se hace menor porque peca; pero no es lo mismo ante los hombres. Así, pues, como en el juicio esterior nadie puede pronunciar contra sí sentencia de escomunion, así tampoco puede encargar á otro que le escomulgue. Pero en el fuero de la conciencia puede cometer á otro su absolucion, de la que él mismo no podría usar. O debe decirse que la absolucion en el foro de la confesion pertenece principalmente á la potestad de las llaves, y como consecuencia se refiere á la jurisdiccion, la escomunion emperó se refiere totalmente á la jurisdiccion. En cuanto á la potestad de órden todos son iguales, mas no en cuanto á la jurisdiccion; y por eso no hay paridad.

(1) Los cardenales, dice el Emmo. Gousset en su *Teología moral* (tomo II, p. 310), los obispos y otros prelados inferiores exentos pueden donde quiera elegirse un confesor, con tal que esté aprobado por el Ordinario. Igualmente les es permitido llevar consigo un confesor aprobado por ellos y con él confesarse, cualquiera que sea la diócesis donde se hallen. Respecto á los párrocos no pueden confesarse más que con un sacerdote aprobado por el Ordinario.

CUESTION XXI.

Definicion de la escomunion, su conveniencia y causa.

Considerarémos, 1.° la definicion de la escomunion, su congruencia y causa; 2.°, de quien puede escomulgar y ser escomulgado; 3.°, de la participacion con los escomulgados; 4.°, de la absolucion de la escomunion.

Acerca del primer punto, estudiarémos: 1.° Se define convenientemente la escomunion? 2.° La Iglesia debe escomulgar á alguno? 3.° Debe ser escomulgado alguno por algun daño temporal? 4.° La escomunion injustamente pronunciada tiene algun efecto?

ARTICULO I.—**¿Es conveniente esta definicion de la escomunion; escomunion es la separacion de la comunion de la Iglesia, etc.?**

1.° Parece que no es conveniente definir la escomunion como algunos la definen, diciendo *que es la separacion de la Iglesia en cuanto al fruto y sufragios generales;* porque los sufragios de la Iglesia valen para aquellos por quienes se hacen. Pero la Iglesia ora por los que están fuera de ella, como por los herejes y los paganos. Luego tambien por los escomulgados que están fuera de ella: y así les valen los sufragios de la Iglesia.

2.° Nadie pierde los sufragios de la Iglesia sino por la culpa. Y la escomunion no es culpa, sino pena. Luego por la escomunion no es separado alguno de los sufragios comunes de la Iglesia.

3.° El fruto de la Iglesia no parece ser otra cosa que los sufragios; pues no puede entenderse del fruto de los bienes temporales, porque estos no son quitados á los escomulgados. Luego inconvenientemente entran estas dos cosas en la susodicha definicion.

4.° La escomunion menor es cierta escomunion: mas por ella no pierde el hombre los sufragios de la Iglesia. Luego no es conveniente la definicion.

Conclusion. *Tratándose de la escomunion mayor, es buena la definicion dada, porque en ella se espresa tanto la prohibicion de la comunion de los fieles, como la de los sacramentos.*

Responderémos, que aquel que ha entrado en la Iglesia por medio del bautismo, se adscribe á dos cosas; á la reunion de los fieles y á la participacion de los sacramentos. Esta segunda cosa presupone la primera, puesto que tambien los fieles comunican en la participacion de los sacramentos. Y por eso puede estar uno fuera de la Iglesia por la escomunion de dos modos: 1.° siendo separado únicamente de la participacion de los sacramentos, y esta es la escomunion menor. 2.° de manera que sea escluido de lo uno y de lo otro, y *esta es la escomunion mayor que aquí se define* (1); no puede hacerse una tercera hipótesis, es decir, que sea escluido de la comunion de los fieles y no de la participacion de los sacramentos por la razon ya dicha; puesto que los fiels comunican por los sacramentos. Mas la comunicacion de los fieles es de dos clases; una en las cosas espirituales, como son las mutuas oraciones y las reuniones que tienen por objeto las cosas santas, y otra en actos corporales legítimos, cuyas comunicaciones se contienen en estos versos:

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communio mensa negatur.

Os, esto es, que no se dé osculo: *orare*, que no oremos con los escomulgados: *vale*, que no sean saludados: *communio*, que nadie comunique con ellos en los sacramentos: *mensa negatur*, que nadie

(1) Cuando los teólogos y canonistas hablan de la escomunion, entiéndese que tratan de la mayor; pues cuando hablan de la menor, no lo hacen sin advertirlo.

coma con ellos en la mesa. Luego la definicion precedente importa separacion de los sacramentos en lo que dice respecto al fruto; y de la comunion de los fieles en cuanto á los bienes espirituales, en lo que se dice acerca de *los sufragios comunes de la Iglesia*. Hállase otra definicion que se da segun la separacion de estos dos actos, diciendo que *escomunion es la separacion de toda comunion lícita de los fieles.*

Al argumento 1.° dirémos, que se ora por los infieles, pero que estos no perciben el fruto de la oracion, si no se convierten á la fe.

Asimismo puede orarse por los escomulgados, aunque no entre las oraciones que se hacen por los miembros de la Iglesia ; y, sin embargo, no perciben el fruto, miéntras permanecen bajo la escomunion, pero se ora para que les sea dado el espíritu de penitencia y sean absueltos de la escomunion.

Al 2.° que los sufragios de alguno valen á otro segun que le son continuados: y la accion de uno puede ser continuada en favor de otro de dos modos: 1.°, por virtud de la caridad que une á todos los fieles, para que sean uno solo en Dios, como se dice (Ps. 118, 63): *participante soy de todos los que te temen.* La escomunion no interrumpe esta continuacion, puesto que no puede ser uno escomulgado justamente sino por la culpa mortal, por la que uno ha sido ya separado de la caridad aunque no sea escomulgado. Mas la escomunion injusta no puede quitar la caridad á alguno, puesto que es de los más grandes bienes que no pueden ser quitados á alguno contra su voluntad; 2.° por la intencion del que hace los sufragios y que se dirige á aquel por quien se hacen : y la escomunion intercepta esta continuacion; puesto que la Iglesia separa por sentencia de escomunion á los escomulgados de la sociedad general de los fieles por los que hace sufragios. De consiguiente, no les aprovechan los sufragios que se hacen por toda la Iglesia, ni puede ser hecha oracion en nombre de la Iglesia en favor de estos entre los miembros de la misma: aunque alguna persona privada pueda dirigir por su intencion algun sufragio para la conversion de ellos.

Al 3.° que el fruto espiritual de la Iglesia, no solamente proviene de los sufragios, sino tambien de la percepcion de los sacramentos y buenas obras de los fieles.

Al 4.° que la escomunion menor no tiene perfecta razon de escomunion, sino que participa algo de la misma: y por esto no es preciso que la convenga totalmente la definicion de la escomunion, sino solo en cuanto á algo.

ARTÍCULO II. — **¿Debe la Iglesia escomulgar á alguno?** (1)

1.° Parece que la Iglesia á nadie debe escomulgar, porque la escomunion es cierta maldicion; y nos está prohibido maldecir (Rom. 12). Luego la Iglesia no debe escomulgar.

2.° La Iglesia militante debe imitar á á la triunfante. Pero como se lee en la epístola de San Judas *el arcángel San Miguel, disputando con el diablo acerca del cuerpo de Moisés, no se atrevió á formular contra él un juicio de escomunion, sino que le dijo : reine sobre tí el Señor.* Luego ni la Iglesia militante debe dar contra alguno un juicio de maldicion ó imponer la escomunion.

3.° Nadie debe ser entregado en manos del enemigo, á menos que no se desespere por completo. Pero por la escomunion es entregado alguno en manos de Satanás como consta (I Cor. 5). Luego como de nadie debe desesperarse en esta vida, la Iglesia á nadie debe escomulgar.

(1) Los wiclefitas, husitas y protestantes han negado la potestad de la Iglesia en órden á la escomunion, ó han desnaturalizado esa misma autoridad y el objeto propio de la escomunion. El primer caudillo de la Reforma, el apóstata Lutero, llegó en su furia hasta decir que los fieles debían alegrarse de ser escomulgados y desear por consiguiente que sobre ellos recayese tal censura. No cabe mayor delirio. De toda la doctrina que Santo Tomás espone en esta cuestion, se infiere que la escomunion debe ser temida como el mayor de los males, porque viene á ser una sentencia condenatoria, reflejo de la que el eterno Juez dará al escomulgado si persiste en el delito que haya motivado su separacion de la Iglesia. Ocioso es porbar que esta tierna madre disfruta de la autoridad de que gratuitamente los herejes la despojan. Todo el cap. 3.° de la sesion 25 del Tridentino se ocupa en regular esta facultad, dándola por supuesta, porque en efecto es un derecho que emana del poder de las llaves y de la doctrina del Apóstol en la epístola I ad Corint. V, 11 y á los Thesal. III, 14. La Iglesia constantemente ha hecho uso de esta facultad desde los tiempos apostólicos, y los Padres y Concilios defendieron con vigor semejante prerogativa.

Por el contrario (I Cor. 5), el Apóstol manda escomulgar á cierto pecador, ó entregarle á Satanás.

Ademas (Matth. 18, 17) se dice de aquel que desprecia escuchar á la Iglesia : *sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Pero los gentiles están fuera de la Iglesia. Luego tambien aquellos que desprecian oirla, deben ser puestos fuera de la Iglesia por medio de la escomunion.

Conclusion. *Haciendo la Iglesia en este mundo las veces de Dios, y su juicio sea conforme al juicio divino, puede perfectamente escomulgar, ya sea separando al pecador de la comunion de la Iglesia, ya de los sufragios y de otras cosas espirituales.*

Responderémos, que *el juicio de la Iglesia debe ser conforme al juicio de Dios*, y Dios castiga á los pecadores para atraerlos al bien de muchas maneras: 1.° castigándolos por medio de grandes males; 2.° abandonando al hombre á sí mismo, á fin de que privado de los auxilios que le separaban del mal, conozca su debilidad, y vuelva con humildad á Dios del que se había separado por la soberbia. En la sentencia de escomunion *la Iglesia imita el juicio de Dios en estos dos conceptos: pues en cuanto separa á alguno de la comunion de los fieles*, para que se avergüence, *imita el divino juicio, que castiga por medio de los males: en cuanto le separa de los sufragios y demas cosas espirituales, imita el juicio divino que abandona al hombre á sí mismo*, para que despues de haberse reconocido por la humildad, torne á Dios (1).

Al argumento 1.° dirémos, que la maldicion puede ser de dos modos: 1.° se puede maldecir deteniéndose con la intencion en el mal que se desea ó que se espresa, y tal maldicion está prohibida de todos modos. 2.° se puede maldecir de tal manera que el mal que se pronuncia maldiciendo, tenga por objeto volver al bien al que se maldice. Esta especie de maldicion á veces es lícita y saludable, como tambien el médico infiere un daño al enfermo como la incision, por la que es librado de la enfermedad (2).

Al 2.° que el diablo es incorregible; y por esto no es susceptible de bien alguno por medio de la pena de escomunion.

Al 3.° que por el hecho mismo de ser privado de alguno de los sufragios de la Iglesia, incurre en tres males que corresponden á las tres clases de frutos de que se les priva : porque estos son útiles para el aumento de la gracia en los que la tienen, ó para merecerla en los que no la poseen : y en cuanto á esto dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 18): «la gracia de Dios es quitada por la es» comunion». Sirven tambien para guardar la virtud, y en cuanto á esto dice que se le *quita la proteccion*, no que el escomulgado sea escluido por completo de la providencia de Dios, sino de aquella proteccion por la que guarda de un modo especial á los hijos de la Iglesia. Sirven tambien para defensa contra el enemigo, y en cuanto á esto dice « que es dado al » diablo mayor poder para maltratarle » espiritual y corporalmente ». Por lo cual en la primitiva Iglesia, cuando era menester atraer á los hombres á le fe por signos sensibles, así como el don del Espíritu Santo se manifestaba bajo signos visibles, así tambien la escomunion se hacía conocer por la corporal vejacion del diablo. No repugna, pues, que se de al enemigo al que no está desesperado; puesto que no se le da como para que sea condenado, sino para corregirlo; porque está en la potestad de la Iglesia arrancarle de sus manos cuando quisiere.

ARTÍCULO III.—**Debe ser escomulgado alguno por algun daño temporal?** (3)

1.° Parece que nadie debe ser escomulgado por algun daño temporal; porque la pena no debe esceder á la culpa. Pero la pena de la escomunion es la privacion de algun bien espiritual, que escede á

(1) Esta escomunion es á la que llaman medicinal los canonistas.

(2) Cuan grande sea la prudencia y circunspeccion que los Prelados necesitan para escomulgar, lo evidencia el citado cap. 3.° del Concilio de Trento; cuya doctrina deben tener presente los superiores para el recto uso de esta censura.

(3) Afirmativamente contesta el Santo Doctor, si junto con el daño temporal que de suyo envuelva pecado grave, hay contumacia en el individuo. Porque las condiciones precisas para cualquier censura y con mayor motivo para la escomunion, son esas dos dichas ; á las que se agregan ademas, para su mejor inteligencia, que el pecado sea *esterno, consumado* y no del todo *pasado*. Consúltese á San Alfonso (lib. VII, todo el *Dubium* IV) Gury *De Censuris*, n. 934, con las respectivas notas de Ballerini.

todos los bienes temporales. Luego nadie debe ser escumulgado por causa de los bienes temporales.

2.° A nadie debemos volver mal por mal, segun el precepto del Apóstol. (Rom. 12). Pero sería volver mal por mal, si uno fuera escomulgado por tal daño. Luego no se debe hacer esto de modo alguno.

Por el contrario, San Pedro condenó á muerte á Ananías y Safira, por defraudacion del precio del campo (Act. 5). Luego tambien es permitido á la Iglesia escomulgar por daños temporales.

Conclusion. [1] *Ninguno debe ser escomulgado que no lo sea por pecado mortal.* [2] *La Iglesia por los daños que alguno haga, puede escomulgarle.* [3] *La escomunion no debe imponerse, aun supuesto el pecado mortal, si aquel sobre quien ha de recaer no fuere contumaz.*

Responderemos, que por la escomunion, el juez eclesiástico escluye en cierto modo del reino á los escomulgados. Por consiguiente, como no debe escluirse del reino sino á los indignos, segun se demostró por la definicion de la potestad de la llave (C. 17, a. 2), y nadie se hace indigno si no es perdiendo por el pecado mortal la caridad, que es camino que conduce al reino; *por esto nadie debe ser escomulgado sino por un pecado mortal.* Y como se peca mortalmente y se obra contra la caridad perjudicando á alguno corporalmente en sus cosas temporales, por eso, *por el daño temporal inferido, la Iglesia puede escomulgar al que lo ha hecho.* Pero puesto que la escomunion es la más grave de las penas, y estas son medicinas (1) segun el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 3), y siendo ademas propio de un médico sabio comenzar por las medicinas más ligeras y menos peligrosas; por esto *no debe imponerse la escomunion ni aun por el pecado mortal, á menos que el pecador sea contumaz*, ya no queriendo someterse á juicio, ya reincidiendo ántes de la terminacion de este, ó no cumpliendo lo determinado en él. En estos casos, despues que fuere amonestado, si despreciare obedecer, se reputa contumaz (2) y debe ser escomulgado por el juez, que no tiene ya otro medio de accion contra el culpable.

Al argumento 1.° dirémos que la estension de la culpa no se mide por el daño que uno hace, sino por la voluntad con que lo hace, obrando contra la caridad. Y por esto, aunque la pena de la escomunion esceda al daño, no escede, sin embargo, á la cantidad de la culpa.

Al 2.° que cuando es corregido alguno por medio de la pena, no se le vuelve mal, sino bien, puesto que las penas son medicinas segun lo dicho.

ARTÍCULO IV.—**La escomunion inferida injustamente tiene algun efecto?**

1.° Parece que la escomunion injustamente pronunciada no tiene efecto alguno; porque por la escomunion se quita la proteccion y gracia de Dios, que no pueden ser quitadas injustamente. Luego la escomunion injustamente impuesta no tiene efecto.

2.° Dice San Jerónimo (sup. illud Matth. 16, *tibi dabo claves*) que « es una » arrogancia de los fariseos juzgar que » queda ligado ó absuelto lo que se liga » ó absuelve injustamente ». Pero la arrogancia de estos era soberbia y errónea. Luego la escomunion injusta no tiene efecto alguno.

Por el contrario, segun San Gregorio (hom. 26, in Evang.), « debe te» merse la sentencia del pastor, ya sea » justa ya injusta ». Mas no debería temerse si no perjudicase aun la injusta. Luego, etc.

Conclusion. *Si la excomunion es injusta por parte del que excomulga, conviene á saber, si á ello le mueve la ira ó el odio, produce, sin embargo, su efecto; pero si es por parte de la escomunion misma, en términos que el error anule la sentencia, no produce ningun efecto.*

Responderémos, que puede decirse injusta la escomunion de dos modos: 1.° *por parte del que escomulga; como cuando se escomulga por odio ó por ira: y entonces la escomunion produce, sin embargo,*

(1) Que las censuras sean *medicinas* para el alma es doctrina corriente y lenguaje comun de la Iglesia. Así llamó á la excomunion el papa Inocencio IV en el concilio de Lyon.

(2) Segun el derecho canónico debe preceder una triple admonicion ó una en que se manifieste que vale por tres. Pero esto solo se practica cuando la excomunion es *ferendæ sententiæ*; porque si fuese *latæ sententiæ*, ó lo que es igual, si recae sobre delitos que ya están penados con esas censuras, no se necesita tal advertencia previa.

su efecto, aunque aquel que escomulga peque; puesto que el culpable sufre injustamente si bien el otro obra injustamente.

2.º *Por parte de la misma excomunion* ya por ser indebida su causa, ya porque se haya dado sin los trámites del derecho: y entonces *si es tal el error por parte de la sentencia que la hace nula, no tiene efecto,* porque no es escomunion; mas si el tal error no anula la sentencia, produce su efecto, y el escomulgado debe obedecerla humildemente (y esto le será meritorio) y recurrir, ó al juez superior, ó pedir la absolucion de la escomunion. Mas si la despreciare, pecaría mortalmente por esto. Sucede, empero, á veces, que la causa es debida por parte del que escomulga, y no por parte del escomulgado, como cuando alguno es escomulgado por un falso crimen probado en juicio; y entonces si sufre humildemente su condenacion, el mérito de la humildad recompensa el daño de la escomunion (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el hombre no pueda perder injustamente la gracia de Dios puede perder, sin embargo, injustamente las cosas que dependen de nosotros y que disponen á la gracia; como es notorio, si se quita á alguno la enseñanza de la verdad que le es debida. Y de esta manera se dice que la escomunion sustrae la gracia de Dios, segun resulta de lo dicho (a. 2 al 3.º)

Al 2.º que San Jerónimo habla en cuanto á la culpa y no en cuanto á las penas que tambien pueden ser impuestas injustamente por los rectores de las iglesias.

(1) La excomunion, cuando es injusta, y lo es, ó porque el superior, fundado en un error de hecho, ha condenado al inocente por el culpable, ó bien porque ha escedido los límites de su jurisdiccion ó prescindido de las formas legales; en estos casos, que es cuando la excomunion es injusta, es nula además y consiguientemente no despoja al fiel de ninguno de los bienes espirituales de que esa censura priva. Sin embargo, en estos casos es preciso evitar la alucinacion, porque se trata de causa propia. Téngase ademas entendido que cuando lo injusto de la censura no es notorio para todos, debe ser observada, para evitar el escándalo de una desobediencia pública á la autoridad eclesiástica: en tal caso debe hacerse uso del remedio que en las últimas palabras de la respuesta nos da el gran Doctor de Aquino.

CUESTION XXII.

De los que pueden escomulgar y ser escomulgados.

1.° Puede escomulgar cualquier sacerdote? — 2.° El que no es sacerdote puede escomulgar? — 3.° El escomulgado ó suspenso puede escomulgar á otro? — 4.° Puede alguno escomulgarse á sí mismo ó escomulgar á un igual ó superior? — 5.° Puede ser escomulgada una sociedad (*universitas*)? — 6.° El escomulgado una vez puede serlo en lo sucesivo?

Articulo I. — Puede escomulgar cualquiera sacerdote (1)?

1.° Parece que cualquiera sacerdote puede escomulgar; porque la escomunion es acto de las llaves; y todo sacerdote tiene las llaves. Luego puede escomulgar cualquier sacerdote.

2.° Mayor cosa es absolver y ligar en el fuero de la penitencia que en el fuero judicial. Pero todo sacerdote puede absolver y ligar á sus súbditos en el tribunal de la penitencia. Luego tambien puede escomulgar á sus súbditos.

Por el contrario: deben reservarse á los superiores las cosas en que hay peligro. Es así que la pena de la escomunion es muy peligrosa, si no se aplica con moderacion. Luego no debe confiarse á cualquiera sacerdote.

Conclusion. *Solos los obispos y prelados mayores pueden escomulgar, porque tienen jurisdiccion en el foro esterno, al cual pertenece la causa en que se obliga al hombre con relacion á otros hombres.*

Responderémos, que en el fuero de la conciencia la causa se trata entre el hombre y Dios (2) *mas en el fuero del juicio esterior, la causa se trata de hombre á hombre.* Y por tanto el acto de ligar ó de absolver, que obliga á un solo hombre respecto á Dios solamente, pertenece al foro de la penitencia; pero *aquella que obliga al hombre por relacion á otros hombres pertenece al fuero público del juicio esterior.* Y como el hombre es separado por la escomunion de la comunion de los fieles, por eso la escomunion pertenece al fuero esterior, y así solo pueden escomulgar *aquellos que tienen jurisdiccion en el fuero judicial.* Hé aquí porque *solos los obispos por autoridad propia y los prelados superiores*, segun el parecer comun, *pueden escomulgar*, mientras que los párrocos, solo por comision que les haya sido dada, ó en ciertos casos como en el hurto, la rapiña y otros semejantes, en los cuales se les concede de derecho que puedan escomulgar (3). Otros, empero, dijeron que tambien los curas párrocos pueden escomulgar; pero la opinion predicha es más razonable.

Al argumento 1.° dirémos, que la escomunion no es un acto de las llaves directamente, sino más bien respecto del juicio esterior. Pero la sentencia de esco-

---

(1) Negativamente responde el Santo. La censura solo puede ponerla todo superior y solo el superior eclesiástico que tenga jurisdiccion ordinaria ó delegada en el fuero esterno ó contencioso, segun en este artículo esplica el Doctor Angélico. Es de fe contra los protestantes, jansenistas y regalistas, y ántes que todos estos, los wiclefitas y los husitas, que la Iglesia tiene esa potestad, como consta del concilio de Constanza (sesion 8.ª) y de las Bulas de Martino V y Leon X. Lo mismo consta de la condenacion de la proposicion 90 de Fuesnal por el papa Clemente XI en su bula *Unigenitus*. Que los Prelados superiores puedan escomulgar es un punto tan evidente, que solo el espíritu de la herejía ha podido negarlo. Si en la Iglesia hay tal potestad, como en efecto hasta Lutero lo confiesa, indudablemente deben ejercerla los Prelados superiores. Desde los tiempos apostólicos hasta el presente, los Padres y Concilios han declarado con sus dichos y con sus hechos hallarse revestidos, los Prelados de semejante poder. (Vease Devoti, t. 4, título 78 de *Excommunicatione*).

(2) Así se esplica el Santo hablando del confesor, segun hemos visto en la cuestion XI.

(3) Este derecho cayó en desuso.

munion, aunque se promulgue en un juicio esterior, sin embargo, puesto que pertenece de cierto modo á la entrada del reino, segun que la justicia militante es camino para la triunfante, por esto tambien tal jurisdiccion, por la que el hombre puede escomulgar, puede decirse llave. En este concepto distínguese por algunos lo que es la llave del órden, que tienen todos los sacerdotes, y lo que es la llave de jurisdiccion en el foro judicial, que solamente tienen los jueces del foro esterior. Una y otra dió Dios á Pedro (Matt. 16), y de este descendieron á otros, que tienen ambas.

Al 2.° que los curas párrocos tienen jurisdiccion sobre sus súbditos en cuanto al foro de la conciencia, pero no en cuanto al judicial, puesto que no pueden comparecer ante ellos en las causas litigiosas. Por esto no pueden escomulgar, pero si pueden absolver en el foro penitencial. Y aunque el foro penitencial sea más digno, sin embargo, en el judicial se requiere mayor solemnidad, puesto que en este es preciso que se satisfaga, no solo á Dios, sino tambien al hombre.

ARTÍCULO II. — **Los no sacerdotes pueden escomulgar?** (1)

1.° Parece que los no sacerdotes no pueden escomulgar; porque la escomunion es acto de las llaves, como se dice (Sent. 4, dist. 18). Pero los no sacerdotes no tienen la potestad de las llaves. Luego no pueden escomulgar.

2.° Más se requiere para la escomunion, que para la absolucion en el foro de la penitencia. Y el no sacerdote no puede absolver en el foro de la penitencia. Luego ni imponer una escomunion.

Por el contrario: los arcedianos (2), los legados y los electos, escomulgan, los cuales á veces no son sacerdotes. Luego no solamente los sacerdotes pueden escomulgar.

Conclusion. *No refiriéndose la escomunion directamente á la gracia, resulta que áun los que no son sacerdotes pueden escomulgar, con tal que tengan jurisdiccion en el fuero externo.*

Responderémos, que pertenece dispensar á solos los sacerdotes los sacramentos que confieren la gracia; y por esto, ellos solos pueden absolver y ligar en el foro penitencial. Pero *la escomunion no se refiere directamente á la gracia*, sino por vía de consecuencia, en cuanto es privado el hombre de los sufragios de la Iglesia, que disponen á la gracia, ó conservan en ella. Y por esto, *áun los no sacerdotes, con tal que tengan de algun modo jurisdiccion en el foro contencioso, pueden escomulgar.*

Al argumento 1.° dirémos, que aunque no tengan la llave del órden, tienen la de jurisdiccion.

Al 2.° que estas dos cosas son entre sí como las escedentes y las escedidas, y por tanto la una compete á alguno sin que le competa la otra.

ARTÍCULO III. — **El escomulgado ó suspenso puede escomulgar á otro?**

1.° Parece que el escomulgado ó suspenso puede escomulgar á otro; porque aquel que está escomulgado ó suspenso, ni pierde el órden ni la jurisdiccion, puesto que no es reordenado, cuando es absuelto, ni se le encarga de nuevo la cura de almas. Pero la escomunion no requiere sino el órden ó la jurisdiccion. Luego tambien el escomulgado ó suspenso puede escomulgar.

2.° Mayor cosa es consagrar el cuerpo de Cristo, que escomulgar. Ahora bien los tales pueden consagrar. Luego tambien escomulgar.

Por el contrario: el que está ligado corporalmente, no puede ligar á otro: y el vínculo espiritual empero es más fuerte que el corporal. Luego el escomulgado no puede escomulgar á otro, pues la escomunion es un vínculo espiritual.

Conclusion. *El escomulgado no puede escomulgar, ni tampoco el suspenso de la jurisdiccion, por estar el uno privado de*

(1) Afirmativamente, y así es que los cardenales diáconos, los legados, vicarios generales, etc., pueden escomulgar, aunque no sean sacerdotes. Pero todos estos deben ser clérigos y solo por privilegio del Pontífice pueden imponer censuras los que no lo sean. La incapacidad de los legos es de derecho eclesiástico, segun comunmente enseñan los canonistas. (Véase San Alfonso lib. VII, n. 12, Schmalzymaler, lib. V tit. 39, n. 3).

(2) Hace mencion el Santo de los arcedianos, porque hasta el siglo XIV vinieron desempeñando las funciones que hoy están á cargo de los vicarios generales. Por elegidos ya hemos dicho que entiende el Santo Doctor los Prelados mayores que estén nombrados para una dignidad, episcopal por ejemplo.

la comunion de los fieles y el otro del uso de la misma jurisdiccion.

Responderémos, que el uso de la jurisdiccion es por relacion á otro hombre; y por esto, *como todo escomulgado está separado de la comunion de los fieles, se halla privado del uso de la jurisdiccion.* Y puesto que la escomunion pertenece á la jurisdiccion, por eso *el escomulgado no puede escomulgar ;* y la misma razon hay *respecto del suspenso de la jurisdiccion.* Porque si está suspenso del órden únicamente, entónces no puede hacer las cosas que son propias del órden, pero sí las que son de jurisdiccion; y, por el contrario, si está suspenso de la jurisdiccion y no del órden, no puede hacer las pertenecientes á aquella, pero sí las del órden; y si lo está de ambas, no podrá hacer ni las unas ni las otras (1).

Al argumento 1.° dirémos, que aunque el escomulgado ó suspenso (2) no pierda la jurisdiccion (3), pierde, sin embargo, el uso de ella.

Al 2.° que el consagrar es consiguiente á la potestad del carácter que es indeleble, y por esto el hombre desde el momento que tiene ó recibe el carácter del órden puede siempre consagrar, aunque no siempre le sea permitido. Mas no sucede lo mismo respecto de la escomunion, que resulta de la jurisdiccion, que puede ser quitada y ligada.

ARTÍCULO IV. — **¿Puede alguno escomulgarse á sí mismo, ó al igual ó al superior?** (4)

1.° Parece que alguno puede escomulgarse á sí mismo, ó al igual ó al superior; porque el ángel de Dios era mayor que San Pablo (Matth. 11, 11) : *el que es menor en el reino de los cielos, mayor es que él* (que San Juan), del cual se dice, que *nadie es mayor que él de los nacidos de mujeres.* Pero San Pablo escomulgó al ángel del cielo, como se ve (Galat. 1). Luego el hombre puede escomulgar al superior.

2.° El sacerdote escomulga algunas veces en general, por un hurto ó por alguna otra cosa semejante : pero puede suceder que haya cometido él mismo esta falta, ó el superior ó el igual. Luego alguno puede escomulgarse á sí á su igual ó á su superior.

3.° Alguno puede absolver á su superior en el foro penitencial, y tambien á su igual : como cuando los obispos se confiesan con sus súbditos, y cuando un sacerdote confiesa á otro sus pecados veniales. Luego parece que tambien pueda escomulgar á su superior ó á su igual.

Por el contrario, la escomunion es acto de jurisdiccion. Pero no hay jurisdiccion sobre sí; porque en causa propia nadie puede ser juez y reo, ni tampoco en la del superior ó igual. Luego nadie puede escomulgar al superior, ó al igual ó á sí propio.

Conclusion. *Ninguno puede escomulgarse á sí mismo, ni al superior ni al igual.*

Responderémos que por la jurisdiccion se constituye alguno en grado de superioridad respecto de aquel sobre quien tiene dicha jurisdiccion, puesto que es su juez; así pues, como nadie tiene jurisdiccion sobre sí mismo, ni sobre su superior ó igual, por tanto, *nadie puede escomulgarse á sí mismo, á su superior ó á su igual.*

Al argumento 1.° dirémos que el Apóstol habla bajo hipótesis; esto es, si se supusiera que el ángel pecase, pues entonces este no sería superior al Apóstol sino inferior; y no repugna que en las proposiciones condicionales, cuyos antecedentes son imposibles, lo sean tambien sus consecuentes.

(1) Lo dicho por el Santo es lo que constantemente se ha practicado y está ordenado en la Iglesia. Oigamos al papa Adriano II escribiendo al obispo y mártir Valeriano. *Audivimus quod Henricus dictus Ravennas archiepiscopus visus sit te excommunicare. Verum quia excommunicatus excommunicare te non potuit, apostolica auctoritate te tuosque absolvendo mandamus exinde numquam curare, etc.* Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que este rigor antiguo está mitigado por Martino V en la bula *Ad evitanda*. Hasta entonces, cualquiera que estuviese bajo el peso de una censura, no podia excomulgar ni válida, ni lícitamente; pero desde los tiempos de ese Pontífice, los que sean herejes, ó escomulgados ó suspensos pueden imponer censuras válida pero no lícitamente, estando ocultos. Si son públicos, pero no vitandos, áun se admite que pueden escomulgar válida, pero siempre ilícitamente. (Consúltese á San Alfonso, lib. VII, n. 12 Gury De bens. n. 940, Devoti tomo 4.° título 18, párrafo 10).

(2) Aquí habla el Santo de los escomulgados y suspensos no tolerados ó vitandos.

(3) El Santo entiende aquí por jurisdiccion la potestad de órden.

(4) La jurisdiccion no puede ejercerse sino en los súbditos. De aquí se desprende que solo pueden ser escomulgados, porque solo ellos son súbditos, los hombres, y hombres viadores, adultos, bautizados y que estén bajo la jurisdiccion del que escomulga.

Al 2.° que en tal caso nadie es escomulgado, porque respecto á los iguales no tiene imperio.

Al 3.° que la absolucion y la ligadura en el tribunal de la confesion es solamente respecto á Dios, ante el cual alguno superior á otro se hace inferior por el pecado; mientras que la escomunion pertenece al juicio esterior en el que alguno no pierde la superioridad, por el hecho de pecar. Por consiguiente no milita la misma razon en uno y otro fuero. Y, sin embargo, aun en el foro de la confesion, no puede absolverse uno á sí mismo, ni al superior ni al igual de pecado mortal, á menos que le haya sido dada comision al efecto; mas sí de los pecados veniales (1) porque estos se perdonan por todos los sacramentos que confieren la gracia. Luego la remision de los pecados veniales es una consecuencia de la potestad del órden.

ARTÍCULO V. — **Puede darse sentencia de escomunion contra una colectividad?**

1.° Parece que puede darse sentencia de escomunion contra una comunidad; porque sucede que una sociedad puede coaligarse en la malicia. Pero se puede lanzar escomunion por una malicia, en la que alguno sea contumaz. Luego puede escomulgarse á una colectividad.

2.° Lo que es gravísimo en la escomunion es la separacion de los sacramentos de la Iglesia. Y á veces toda una ciudad se pone en entredicho *à divinis*. Luego tambien puede ser escomulgada alguna colectividad.

Por el contrario, la Glosa de San Agustin (interl. sup. illud: *vis, imus*, etc., et hab. ex Ang. epist. 250 ó 75; y cap. *Si habes* 24, q. 3 y c. *Romana* De sent. excom. in 6) dice que no se debe escomulgar al príncipe ni á la multitud.

Conclusion. [1] *Cada individuo de una comunidad puede ser escomulgado, pero no la misma comunidad.* [2] *La Iglesia, que debe imitar el juicio de Dios, rectamente ha ordenado que no sea escomulgada una comunidad.*

Responderémos, que no se debe escomulgar á alguno sino por el pecado mortal: y este consiste en el acto, y el acto no es ordinariamente de la comunidad, sino de las personas singulares: por cuya razon *cada individuo de ella puede ser escomulgado, mas no la misma comunidad.* Y si á veces algun acto pertenece tambien á toda la multitud como cuando muchos conducen una embarcacion, que no podría serlo por un solo individuo, sin embargo, no es probable que alguna comunidad consienta toda de tal modo en el mal, sin que haya algunos disidentes. Y puesto que *no es propio de Dios que juzga toda la tierra, condenar al justo con el impío*, como se dice (Gen. 18), por eso *la Iglesia que debe imitar el juicio de Dios, estableció próvidamente que no fuera escomulgada una comunidad* (2), por temor de que se arrancase el buen trigo con la cizaña.

La respuesta al argumento 1.° es evidente despues de lo dicho, de que no es creible que toda una comunidad se haga culpable de una falta.

Al 2.° que la suspension no es una pena tan grande como la escomunion, porque los suspensos no están privados de los sufragios de la Iglesia como los escomulgados. Por consiguiente, tambien alguno queda suspenso sin pecado propio; así como todo un reino se pone en entredicho (3) por el pecado del rey. Y por tanto no hay semejanza ni paridad entre la escomunion y la suspension.

ARTÍCULO VI. — **El que es escomulgado una vez, puede serlo todavía?**

1.° Parece que el que es escomulgado una vez no pueda serlo en adelante porque (I Cor. 5, 12) dice el Apóstol *¿qué me va á mí en juzgar de aquellos que están fuera?* Pero los escomulgados están

(1) Esta opinion no se admite ya en las aulas católicas; porque aun cuando sean pecados veniales, necesita el confesor de la jurisdiccion para su absolucion sacramental. Ahora que, sin necesidad del sacramento, estas faltas pueden perdonarse por el uso de los sacramentales.

(2) Hé aquí el decreto de Inocencio IV en el concilio I de Lyon y XIII general, celebrado en 1245, en el cap. *Romana* citado en el texto. *Prohibimos completamente lanzar sentencia de escomunion contra alguna comunidad ó colegio, queriendo así evitar el peligro de las almas que de ahí puede originarse, puesto que acontece á veces que los inocentes sean castigados; sino que solo en particular lo sean aquellos de la comunidad ó colegio, cuya culpabilidad conste.*

(3) La escomunion es siempre personal, pero el entredicho puede ser local. Así consta de lo resuelto por Bonifacio VIII en el cap. *Quamquam pedagiorum exactiones* (De sent. excom. n. 6.°). El entredicho, segun los canonistas, ademas de local es personal y mixto, general y particular.

fuera de la Iglesia. Luego la Iglesia no tiene ya autoridad sobre ellos, para escomulgarlos de nuevo.

2.° La escomunion es cierta separacion de las cosas divinas y de la comunion de los fieles; pero cuando alguno es privado de una cosa no puede ser privado de nuevo de la misma cosa. Luego un escomulgado no puede ser escomulgado nuevamente.

Por el contrario, la escomunion es cierta pena y remedio medicinal; y todas las penas y remedios se reiteran cuando la causa lo exige. Luego puede reiterarse la escomunion.

Conclusion. *Aquel que está escomulgado con una sola escomunion, puede serlo por otras, siempre que haya causa para ello.*

Responderémos que *aquel que es escomulgado por una escomunion puede serlo de nuevo*, ya por reiteracion de la misma escomunion para mayor confusion suya, para que así salga del pecado; ya por otras causas; y entónces hay tantas escomuniones principales, cuantas son las causas, por las que alguno es escomulgado.

Al argumento 1.° dirémos, que el Apóstol habla de los paganos y otros infieles, que no tienen el carácter, por el cual sean contados entre el pueblo de Dios. Pero como el carácter bautismal, por el que uno forma parte del pueblo de Dios, es indeleble, síguese que el bautizado permanece siempre de algun modo en la Iglesia; y así la Iglesia puede juzgarle siempre.

Al 2.° que la privacion, aunque no sea susceptible en sí misma *de más* ni *de menos*, lo es, sin embargo, por relacion á su causa, y en tal concepto, la escomunion puede ser reiterada; y más alejado está de los sufragios de la Iglesia el que ha sido escomulgado muchas veces, que el que lo ha sido una solamente.

CUESTION XXIII.

De la participacion con los escomulgados.

1.° Es permitido comunicar con el escomulgado en las cosas puramente temporales? — 2.° El que comunica con el escomulgado está escomulgado? — 3.° El comunicar con el escomulgado en los casos no concedidos, es siempre pecado mortal?

ARTÍCULO I. — **¿Es permitido comunicar con el escomulgado en las cosas puramente temporales?**

1.° Parece que sea lícito comunicar con el escomulgado en las cosas puramente temporales; porque la escomunion es acto de la potestad de las llaves. Es así, que la potestad de las llaves se estiende únicamente á las cosas espirituales. Luego por la escomunion no se prohibe que uno pueda comunicar con otro en las cosas corporales.

2.° «Lo que ha sido establecido por » la caridad, no combate contra ella» (Vide. C. 11, a. 1, arg. 1.°). Pero segun el precepto de la caridad estamos obligados á socorrer á nuestros enemigos, lo cual no puede hacerse sin alguna comunicacion. Luego es permitido comunicar con el escomulgado en las cosas corporales.

Por el contrario, dícese (I Cor. 5, 11): *con este tal, ni áun tomar alimento.*

Conclusion. [1] *En las cosas puramente temporales puede comunicarse con aquel que esté escomulgado con escomunion menor.* [2] *Con el que lo esté en escomunion mayor no puede comunicarse, á ménos que eso se ignore, ó exista alguna razon de necesidad ó provecho espiritual.*

Responderemos, que hay dos clases de escomunion, una es la menor, que separa únicamente de la participacion de los sacramentos, pero no de la comunion de los fieles : y, por tanto, es permitido comunicar con el escomulgado de esta manera; pero no es permitido conferirle los sacramentos. La otra es la escomunion mayor : y esta separa al hombre de los sacramentos de la Iglesia y de la comunion de los fieles; y por esto no es permitido comunicar con el escomulgado de este modo (1). Pero, puesto que la Iglesia impone la escomunion para curar, no para hacer perecer, síguese que hay cosas que están esceptuadas de esta medida general, en las cuales es permitido comunicar, esto es, en las que pertenecen á la salvacion, porque de las tales puede hablar el hombre con el escomulgado, y unir á ellas otras palabras, para que con la familiaridad de la conversacion se reciban más fácilmente las palabras de salvacion. Esceptúanse tambien las personas que deben proveer ó cuidar especialmente del escomulgado, esto es, la mujer, hijo, siervo, colono y criado ; mas esto debe entenderse de los hijos no emancipados, y no de los emancipados, que deben evitar el trato con su padre. Respecto de otros, se entiende que les es permitido comunicar con el escomulgado, si le estaban sometidos ántes de la escomunion, mas no si lo están despues de ella. Otros entienden que los superiores pueden lícitamente comunicar con los inferiores; otros, empero, dicen lo contrario. Pero al menos deben comunicar en las cosas, respecto de las cuales están ligados entre sí, porque así como los inferiores están obligados á respetar á sus superiores, así estos á subvenir á las necesidades de aquellos. Hay ciertos casos esceptuados, v. g., cuando se ignora la escomunion, y cuando algunos son peregrinos ó viajeros en el país de los escomulgados, los cuales pueden lícitamente comprar y recibir de ellos limosna : y asimismo, si alguno ve en necesidad á un escomulgado, porque entonces está obligado á socorrerle por precepto de caridad. Todas estas cosas están contenidas en el siguiente verso:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

de modo que *utile* se refiera á las palabras de salvacion, *lex* al matrimonio, *humile* á la sumision; las demas son evidentes por sí mismas.

Al argumento 1.° dirémos que las cosas corporales se ordenan á las espirituales; y por esto la potestad que se estiende á las cosas espirituales, puede estenderse tambien á las corporales, como el arte, que tiene por objeto el fin, impera sobre los medios á él conducentes.

Al 2.° que en aquel caso en que alguno está obligado á comunicar con otro por precepto de la caridad no se prohibe esta comunicacion segun resulta de lo dicho.

ARTÍCULO II. — **¿El que tiene relacion con el escomulgado, está escomulgado?**

1.° Parece que el que comunica con el escomulgado, no está escomulgado; porque más separado está de la Iglesia un gentil que un escomulgado. Y el que tiene relacion con un gentil ó judío no está escomulgado. Luego tampoco aquel que comunica con un cristiano escomulgado.

2.° Si aquel que comunica con algun escomulgado, está escomulgado, por igual razon lo estará el que comunica con él, y así se procederia hasta lo infinito; lo cual parece absurdo. Luego no está escomulgado el que comunica con el escomulgado.

Por el contrario, el escomulgado se halla colocado fuera de la comunion. Luego el que comunica con él se aparta de la comunion de la Iglesia, y en este concepto parece que esté escomulgado.

Conclusion. *El participante con el escomulgado está tambien escomulgado á veces con excomunion mayor, á veces con la menor.*

Responderémos, que la escomunion puede ser impuesta á alguno de dos modos: 1.° de tal modo que el escomulgado lo sea con todos los que han tomado parte con él en el acto causa de la escomunion; y en este caso no hay duda que

(1) Téngase presente lo dicho en la nota 1, pág. 112 al artículo 3.° de la cuestion anterior. Santo Tomás habla del derecho canónico vigente en el siglo XIII y las disposiciones de Martino V son del siglo XV.

el que tomó parte con él en el hecho está escomulgado con escomunion mayor; 2.° puede estarlo simplemente, y entonces ó participa alguno con él en el crímen dándole consejo, ayuda ó favor; y así es nuevamente escomulgado con escomunion mayor (1); ó está en relacion con él en otras cosas como en la conversacion, en el trato ó en la comida; y así está escomulgado con escomunion menor.

Al argumento 1.° dirémos, que la Iglesia no tiene intencion de corregir á los infieles como á los fieles, cuyo cuidado la incumbe; y por esto, no aleja á los que escomulga de la comunicacion con los infieles, como de la de los fieles sobre los cuales tiene alguna potestad.

Al 2.° que es permitido comunicar con el escomulgado con escomunion menor; y así la escomunion no pasa á tercera persona.

Artículo III. — **¿El tener comunicacion con el escomulgado en los casos no concedidos es siempre pecado mortal?**

1.° Parece que el tener comunicacion con el escomulgado en los casos no concedidos es siempre pecado mortal, porque hay una decretal que dice (Cap. *Sacris*, de his quæ vi metuque etc. «que » por temor á la muerte, nadie debe tener » relacion con el escomulgado, porque » se debe sufrir ántes la muerte que co» meter un pecado mortal». Pero esta razon no tendria valor, si el comunicar con un escomulgado no fuera siempre pecado mortal. Luego, etc.

2.° Obrar contra el precepto de la Iglesia es pecado mortal. Es así, que la Iglesia manda que nadie comunique con el escomulgado. Luego el comunicar con él es pecado mortal.

3.° Nadie está impedido de recibir la Eucaristía por el pecado venial. Pero el que comunica con el escomulgado en los casos no concedidos, está impedido de la percepcion de la Eucaristía, puesto que incurre en escomunion menor. Luego el que comunica con el escomulgado en los casos no concedidos peca mortalmente.

4.° Nadie debe ser escomulgado con escomunion mayor, sino por el pecado mortal. Pero alguno segun el derecho (cap. 3, 4, 16 y sig. 11, q. 3), puede ser escomulgado con escomunion mayor por comunicar con el escomulgado. Luego el comunicar con este es pecado mortal.

Por el contrario: nadie puede absolver del pecado mortal, sino tiene jurisdiccion sobre él. Pero cualquier sacerdote puede absolver de la comunicacion con los escomulgados. Luego no es pecado mortal.

Ademas, la pena debe ser proporcionada á la gravedad del pecado (Deut. 26). Pero por la comunicacion con los escomulgados no se establece la pena, debida al pecado mortal, sino más bien la debida al venial. Luego esta comunicacion no es pecado mortal.

Conclusion. *Solamente el que participa con el escomulgado en el crímen, ó* in divinis, *ó por desprecio á la Iglesia, peca mortalmente.*

Responderémos, que algunos dicen que cuando alguien tiene relacion con el escomulgado, ya de palabra ó de cualquiera de los modos dichos (a. 2), segun los cuales no le es permitido tener comunicacion con él, peca mortalmente; y solo hay escepcion para los casos concedidos por el derecho (cap. *Quoniam*, 11, q. 3). Mas como parece demasiado grave que el hombre peque mortalmente por que dirija una palabra al escomulgado, y que ademas los autores de la escomunion echarían así un lazo de perdicion sobre una multitud de fieles, que se volvería contra ellos; por eso parece más probable á otros que *no siempre peque mortalmente, sino cuando participa del delito ó comunica con el escomulgado en las cosas divinas ó lo hace en desprecio de la Iglesia* (2).

(1) Para todo esto no hay más que atenerse al texto de la sentencia, donde claramente se consignará los que en la escomunion van comprendidos. Si de la escomunion nada se infiere, pues está simplemente lanzada contra alguno, téngase presente que con el escomulgado podemos tratar, pues ahora no hay los inconvenientes que habia hasta los tiempos del Concilio de Constanza, en que Martino V modificó el rigor de las censuras. Segun la bula *Ad evitanda* solo debemos evitar; 1.° al que ponga manos violentas en algun clérigo; 2.° al que por juez competente esté *nominatim* escomulgado y públicamente denunciado como tal, ó bien, si ya estaba escomulgado, que el juez publique que debe evitársele. Concluirémos diciendo que si bien la Iglesia nos permite tratar con los escomulgados, sin más limitacion que las dichas, queda sin embargo en pié la obligacion que tenemos de no contagiarnos con su trato y de cumplir lo que el Apóstol prevenia á Tito (III v. 10). *Huye del hombre hereje despues de la primera y segunda correccion.*

(2) Aplicando la doctrina del Santo á los escomulgados vitandos, segun lo advertido en la precedente nota, resulta que

Al argumento 1.° dirémos que aquella decretal habla de la participacion en las cosas divinas. O bien debe decirse, que semejante razon es aplicable al pecado mortal y al venial, en cuanto á que así como el pecado mortal no puede ser una buena accion, tampoco el venial, y por tanto, así como el hombre debe sufrir ántes la muerte que pecar mortalmente, así tambien ántes que pecar venialmente con relacion á la manera con que debe evitar este pecado.

Al 2.° que el precepto de la Iglesia se refiere directamente á las cosas espirituales y por consecuencia á los actos legítimos; así, pues, el que comunica con el escomulgado en las cosas divinas obra contra el precepto, y peca mortalmente; mas el que comunica con él en otras, obra fuera del precepto, y peca venialmente.

Al 3.° que á veces tambien es alejado alguno de la Eucaristía sin culpa alguna; como se ve en los suspensos ó en los que se hallan en entredicho; porque algunas veces se imponen tales penas á alguno por la culpa de otro que se castiga en ellos.

Al 4.° que aunque comunicar con el escomulgado sea pecado venial, sin embargo, comunicar con insistencia es pecado mortal. Y en este concepto puede ser escomulgado alguno segun el derecho.

---

solo se incurre en pecado mortal por esa comunicacion en estos dos casos: 1.° cuando uno es cómplice en el crimen criminoso, es decir, en la contumacia, por la que no solo se aprueba el crimen que motivó la censura, sino que se agrava ese pecado con impedir de cualquier modo la absolucion del escomulgado: 2.° cuando uno es cómplice comunicando en las cosas divinas con aquellos sobre quienes pesa una escomunion. Aunque el Santo Doctor pone ademas un tercer caso, que es el desprecio de la autoridad de la Iglesia; San Alfonso nada dice de esto, ni los demas moralistas, sin duda porque ese pecado no es privativo del caso de la escomunion, sino que se estiende á todos los demas actos de potestad que la Iglesia ejerce en el vasto imperio de la Religion.

Aunque nada dice el Santo aquí, advertirémos con San Alfonso que en esa comunicacion con los escomulgados vitandos se debe considerar no solo el pecado que se comete, sino la pena en que se incurre. Pues bien; por esa comunicacion, sea en las cosas divinas, sea en las humanas ó civiles, solo se incurre en escomunion menor, con escepcion de los tres casos siguientes en que se incurre en la mayor. 1.° Cuando á sabiendas comunican un clérigo con el vitando y denunciado como tal por el Pontífice. 2.° Cuando la escomunion está lanzada contra alguno y juntamente contra los participantes. 3.° Cuando á ciencia cierta comunican el crimen criminoso con alguno (San Alf. lib. VII, n. 196, 199).

CUESTION XXIV.

De la absolucion de la escomunion.

1.° Cualquier sacerdote puede absolver de la escomunion al súbdito suyo? 2.° Puede ser absuelto alguno de la escomunion contra su voluntad? 3.° Puede alguno ser absuelto de una comunion y no de otra?

ARTÍCULO I. — **¿Cualquier sacerdote puede absolver de la escomunion al súbdito suyo?**

1.° Parece que cualquier sacerdote puede absolver de la escomunion al súbdito suyo; porque mayor es el vínculo del pecado que el de la escomunion. Pero todo sacerdote puede absolver del pecado al súbdito suyo. Luego con mayor razon de la escomunion.

2.° Quitada la causa se quita el efecto. Pero la causa de la escomunion es el pecado mortal. Luego, así como todo sacerdote puede absolver de aquel pecado mortal, podrá igualmente absolver de la escomunion.

Por el contrario, es propio de la misma potestad escomulgar y absolver al escomulgado. Pero los sacerdotes inferiores no pueden escomulgar á sus súbditos. Luego ni absolverlos.

Conclusion. [1.ª] *Ademas de la escomunion menor puede tambien cualquier sacerdote absolver de la mayor, con tal que sea* à jure *y á ninguno esté reservada.* [2.ª] *Solo el juez que escomulgó ó el superior suyo puede absolver de la escomunion* à judice, *fuera del caso de necesidad.*

Responderémos, que el que puede absolver del pecado de la participacion, puede absolver de la escomunion menor. Pero si la escomunion es mayor, ó es proferida por un juez (1) en este caso *aquel que la impuso ó su superior pueden absolver de ella; ó ha sido pronunciada en derecho;* y entonces el obispo ó tambien *el mismo sacerdote* (2) *pueden absolver* escepto en seis casos, que se reservó el autor del derecho, es decir, el Papa; á saber: 1.° cuando alguno pone la mano sobre algun clérigo ó religioso; 2.° cuando alguno destruye una iglesia y es denunciado; 3.° cuando la incendia y es denunciado; 4.° cuando alguno comu-

---

(1) Una de las divisiones que de las censuras se hacen es la de que Santo Tomás habla en este pasaje. Las censuras *à jure*, ó sea *de derecho* son, segun San Alfonso (l, VII, n. 6) « las » consignadas en los cánones, constituciones ó estatutos ecle- » siásticos por ley estable ó permanente ». Censuras *à judice*, ó sea decretadas *por el juez* (que los canonistas llaman tambien *ab homine*) son « las impuestas por un juez ó prelado á manera » de mandato ó sentencia judiciaria ». (Véase á nuestro ilustre Suarez, quien esplica con gran claridad las diferencias de estas dos censuras, en su Disp. 3. Sect. 1, n. 2 de Cens.).

(2) De toda censura, que no esté especialmente reservada, puede el sacerdote absolver en el tribunal de la penitencia; y de aquí que, antes de proferir las palabras de la absolucion, debe, segun el ritual, absolver de *cualquier vínculo de escomunion, suspension ó entredicho*. Para la mejor inteligencia de este punto añadamos dos palabras más sobre este tema de la absolucion de las censuras. De cualquiera de ellas puede absolver quien la impuso, el superior y sucesor del mismo, ó un delegado por cualquiera de ellos. Los obispos, en virtud del capitulo *Liceat* del Tridentino (sesion 24, cap. 6 de Reform.), confirmada recientemente la facultad que ese capitulo les concede por la bula *Apostolicæ sedis*, pueden absolver de todas las censuras ocultas, áun de las reservadas al Papa, sin más limitacion que las doce que el Pontífice se reservó de un modo especial en ese importantísimo documento de la Santidad de Pio IX. Aun respecto á estas los Doctores convienen que, cuando hay impedimento en el individuo para acudir al Papa, el caso deja de ser papal y se convierte en episcopal. Los simples sacerdotes ya hemos dicho que en el tribunal de la penitencia pueden absolver de cualquier censura no reservada al Papa ó al obispo: solo añadirémos que, segun San Alfonso, esa absolucion vale hasta para el foro esterno, cuya sentencia es la más seguida, sin más requisito, dice Suarez, que el que conste haber sido absuelto en confesion quien vivía bajo el peso de la censura.

nica á sabiendas en las cosas divinas con los escomulgados nominalmente por el Papa; 5.º cuando uno falsifica las cartas de la Sede Apostólica; 6.º cuando alguno comunica en el delito con los escomulgados; pues no debe ser absuelto en estos casos sino por aquel que ha lanzado la escomunion, áun cuando no sea súbdito suyo; á menos que por la dificultad de llegar hasta él, sea absuelto por el obispo ó el sacerdote propio, dada caucion juratoria que acudirá al mandato de aquel juez que pronunció la sentencia. Sobre el primer caso hay ocho escepciones: 1.º en peligro de muerte, en el que todo sacerdote puede absolver de cualquier escomunion; 2.º si es portero de algun magnate, y no le maltrató por odio ó de propósito; 3.º si la persona que hiere es mujer; 4.º si es siervo y el señor sufriera algun daño por su ausencia, de la que no tiene culpa; 5.º si un regular golpea á otro regular, á menos que no lo haga con esceso; 6.º si es pobre; 7.º si es impúbero, ó anciano ó enfermo; 8.º si le tiene enemistad capital. Hay tambien siete casos en que no se incurre en escomunion hiriendo á un clérigo, á saber: 1.º si se hace para corregirle, como el maestro ó el prelado; 2.º si es por broma y lo hace ligeramente; 3.º si le encuentra en malos tratos con su mujer ó madre ó hermana ó hija; 4.º si el que le pega lo hace por repeler la fuerza con la fuerza; 5.º si ignora que es clérigo; 6.º si ve que está en apostasía despues de tres amonestaciones; 7.º si el clérigo se dedica á una profesion contraria, como si se hace militar ó se hace bígamo.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el vínculo del pecado sea mayor en absoluto que el de la escomunion, sin embargo, respecto de algo, el vínculo de esta es mayor en cuanto no solo obliga respecto á Dios, sino tambien ante la Iglesia. Y por esto para absolver de la escomunion se requiere la jurisdiccion en el fuero esterno, mas no en la absolucion del pecado, ni tampoco la caucion del juramento, como se exige en la absolucion de la escomunion; puesto que por medio del juramento se terminan las controversias que hay entre los hombres, segun el Apóstol (Heb. 6).

Al 2.º que como el escomulgado no es partícipe de los sacramentos de la Iglesia, el sacerdote no puede absolverle de la culpa si ántes no lo es de la escomunion.

ARTÍCULO II. — **¿Puede ser absuelto alguno contra su voluntad?**

1.º Parece que nadie puede ser absuelto contra su voluntad; porque las cosas espirituales no son dadas á alguno contra su voluntad. Pero la absolucion de la escomunion es un beneficio espiritual. Luego no puede otorgarse contra la voluntad de alguno.

2.º La causa de la escomunion es la contumacia (1). Pero cuando alguno no quiere ser absuelto, despreciando la escomunion, entonces es principalmente contumaz. Luego no puede ser absuelto.

Por el contrario, la escomunion puede imponerse á alguno contra su voluntad; y las cosas que suceden contra la voluntad pueden ser removidas contra la misma, como se ve respecto de los bienes de fortuna. Luego la escomunion puede ser quitada á alguno contra su voluntad.

Conclusion. *La escomunion, así como puede ser impuesta á alguno contra su voluntad, así tambien podrá ser absuelto de ella no queriéndolo.*

Responderémos, que el mal de la culpa y de la pena difieren, en que el principio de la culpa está en nosotros, porque todo pecado es voluntario; y el principio de la pena á veces está fuera de nosotros; pues no se requiere para la pena el que sea voluntaria; ántes bien, es de la razon de la pena el ser contra la voluntad. Y por eso, así como los pecados no se cometen sino contra la voluntad, así no se perdonan á alguno contra su voluntad. Pero *así como la escomunion puede ser impuesta á alguno contra su voluntad, así tambien podrá ser absuelto de ella no queriéndolo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la proposicion es verdadera respecto de los bienes espirituales que consisten en nuestra voluntad, como son las virtudes, que no pueden perderse cuando no se quiere: pues la ciencia, aunque sea un bien es-

(1) Esa es la causa inmediata y próxima; aunque la mediata es el pecado, cuya obstinacion en él da márgen á que la Iglesia le castigue.

piritual puede sin embargo perderse, áun no queriendo, por debilidad. Y por tanto, esta razon no es congruente á nuestra tésis.

Al 2.° que áun subsistiendo la contumacia, se puede quitar la escomunion que se ha impuesto con justicia, si se ve que esto puede reportar utilidad á aquel á quien se ha impuesto como medicina dicha escomunion.

ARTÍCULO III. — **Puede ser absuelto alguno de una escomunion sin serlo de todas?**

1.° Parece que alguno no puede ser absuelto de una escomunion, si no lo es de todas; porque el efecto debe ser proporcionado á su causa. Y la causa de la escomunion es el pecado, Luego como no puede ser absuelto alguno de un solo pecado sin serlo de todos, síguese que es lo mismo respecto de las escomuniones.

2.° La absolucion de la escomunion se hace en la Iglesia. Pero el que está bajo el peso de una escomunion se halla fuera de la Iglesia. Luego cuando queda una escomunion, no puede ser absuelto de la otra.

Por el contrario: la escomunion es cierta pena. Pero se libra alguno de una pena, quedando otra. Luego puede ser absuelto de una escomunion quedando subsistente otra.

Conclusion. *Puede uno ser absuelto de una escomunion, permaneciendo otras, especialmente si las escomuniones han sido impuestas por distintos jueces.*

Responderémos, que las escomuniones no tienen entre sí conexion, y por esto es *posible que alguno sea absuelto de una y quede la otra.* Mas acerca de esto, debe saberse que á veces es escomulgado alguno, con muchas escomuniones por un solo juez; y entonces cuando es absuelto de una se entiende que lo es de todas, á no espresarse lo contrario; ó cuando uno pide solamente la absolucion de una causa de escomunion, aunque sin embargo esté escomulgado por muchas. A veces es escomulgado con muchas escomuniones por diversos jueces; y entonces, absuelto de una escomunion, no es por esto absuelto de otra; á menos que todos los otros confirmen, á peticion suya, esa misma absolucion, ó que todos hayan encargado á uno solo absolverle (1).

Al argumento 1.° dirémos, que todos los pecados tienen conexion en la separacion de la voluntad de Dios y la remision de estos no puede tener lugar con esta separacion; y por esto un pecado no puede ser perdonado sin el otro. Pero las escomuniones no tienen tal conexion: ni ademas la absolucion de la escomunion es impedida por la oposicion de la voluntad, segun he dicho (aquí, y a. 2). Luego esta razon no es concluyente.

Al 2.° que, como se está fuera de la Iglesia por muchas causas, así es posible que esta separacion sea quitada respecto de una sola y quede respecto de otra.

(1) Cuando quien absuelve es el Pontífice, dicho se está que absuelve de todas las censuras, si manifiesta que absuelve generalmente de todo.

CUESTION XXV.

De la indulgencia considerada en sí misma.

Examinarémos en esta cuestion las indulgencias: 1.° en sí mismas. 2.° sus autores. 3.° los que las reciben. Acerca de lo primero, considerarémos tres puntos:

1.° Por la indulgencia puede remitirse algo de la pena satisfactoria? — 2.° Las indulgencias valen cuanto indican? — 3.° Deben concederse indulgencias por un socorro temporal?

ARTÍCULO I. — **¿Por medio de la indulgencia puede perdonarse algo de la pena satisfactoria?** (1)

1.° Parece que por la indulgencia no puede perdonarse algo de la pena satisfactoria; porque sobre aquello (II. Tim. 2): *negare se ipsum non potest.* Dice la Glosa (interl. Petri. Lombard. « Que lo » haría si no cumpliera sus palabras». Pero él mismo dice (Deut. 25, 5): *que el número de los azotes será proporcionado al pecado.* Luego no puede perdonarse algo de la pena satisfactoria tasada segun la estension de la culpa.

2.° El inferior no puede absolver á alguno de una cosa á la cual le obligó el superior. Pero Dios absolviendo de la culpa obliga á la pena temporal, como dice Hugo de San Víctor (trat. 6, Sum. sent., c. 11). Luego ningun hombre puede absolver de aquella pena, perdonando algo de ella.

3.° Pertenece á la potestad de escelencia producir los efectos de los sacramentos sin ellos. Pero nadie tiene la potestad de escelencia en los sacramentos sino Cristo. Luego como la satisfaccion es parte del sacramento de la penitencia, que obra para la remision de la pena de vida, parece que ningun hombre pueda perdonar lo debido de la pena sin la satisfaccion.

4.° La potestad no ha sido dada á los ministros de la Iglesia para destruccion, sino para edificacion. Pero pertenecería á la destruccion, si la satisfaccion que ha sido introducida en beneficio nuestro, como remedio, fuese destruida. Luego la potestad de los ministros de la Iglesia no se estiende á esto.

Por el contrario: dice San Pablo (II Cor. 2, 10): *pues yo tambien si algo he condonado, lo he condonado por vosotros en la persona de Cristo*, es decir, segun la Glosa (interl.): « lo he condonado » como si Cristo lo hubiere condonado ». Pero Cristo podía perdonar sin satisfaccion alguna la pena del pecado, como se ve (Joan. 8) de la mujer adúltera. Luego tambien pudo San Pablo, y de consiguiente, tambien lo puede el Papa, que

(1) Es indecible la algazara y confusion que los protestantes han levantado neciamente contra la doctrina de las indulgencias. Sabido es que ese fue el pretesto de Lutero para lanzarse al camino de la herejía. Antes que los protestantes habíanse distinguido en tan abominable empresa los montanistas, valdenses y wiclefitas, así como despues los han seguido los jansenistas y áun muchos que se llaman católicos. De toda la doctrina que el Santo Doctor espone en esta cuestion se infiere lo mismo que la Iglesia nos enseñó siempre y particularmente en el Tridentino (sesion 25, en el Decreto de Indulgencias) cuyas doctrinas, por órden colocadas en cuanto á su certidumbre, son las siguientes. Es de fe: 1.° que la Iglesia ha recibido de Dios la potestad de conceder indulgencias; 2.° que el uso de las mismas es muy saludable al pueblo cristiano. Es próximo á fe: 1.° que á los fieles se les perdonan las penas debidas por los pecados ya perdonados, que es el punto directamente probado por el Angélico en este primer artículo; 2.° que estas indulgencias valen por modo de sufragio, á las benditas ánimas; 3.° y por fin, que hay en la Iglesia un *tesoro*, ó sea, la reunion de todos los méritos de Jesucristo, los Santos y elegidos, cuya distribucion pertenece á la misma Iglesia, ó sea, al Romano Pontífice y á los obispos. Esta es la doctrina católica que debe ser defendida y profesada. Las demas cuestiones que hay sobre este punto pertenecen á los teólogos católicos, las cuales en nada afectan á la integridad de la doctrina espuesta.

no tiene menor potestad en la Iglesia que la que tuvo San Pablo.

Ademas, la Iglesia universal no puede errar, puesto que aquel, *que fue oido por su reverencia*, (Heb. 5, 7), dijo á San Pedro, (sobre cuya confesion de fe está fundada la Iglesia), *yo he rogado por tí, para que no falte tu fe.* (Luc. 22, 32). Pero la Iglesia universal, aprueba y establece las indulgencias. Luego tienen algun valor.

Conclusion. [1] *Las indulgencias valen para la remision de la pena que queda despues de la contricion, confesion y absolucion, sea que esa pena esté impuesta por el confesor, sea que no lo esté, por ejemplo, aquella que debe padecerse en el purgatorio, segun el juicio de Dios.* [2] *El valor de las indulgencias es lo mismo para el fuero de la Iglesia que para el de Dios.*

Responderémos, que todos están de acuerdo en que las indulgencias valen algo, puesto que sería impío decir que la Iglesia hiciera algo vanamente. Pero algunos dicen que no sirven para absolver del reato de la pena, que uno merece en el purgatorio, segun el juicio de Dios; sino que sirven para absolver de la obligacion, por la que el sacerdote obligó al penitente á alguna pena, ó á la que tambien está obligado por la ley canónica. Mas esta opinion no parece verdadera, 1.° porque es espresamente contraria al privilegio dado á San Pedro, á quien se ha dicho (Matth. 16), que todo lo que perdonare en la tierra, será perdonado en el cielo. Luego *la remision que se hace en cuanto al fuero de la Iglesia, vale tambien ante el tribunal de Dios.* 2.° Ademas la Iglesia que establece estas indulgencias, haría más mal que bien, puesto que absolviendo de las penitencias impuestas, dejaría espuesto al penitente á otras más graves cuales son las del purgatorio. Y por esto debe decirse, *que valen ya en cuanto al tribunal de la Iglesia, ya en cuanto al juicio de Dios para la remision de la pena que queda despues de la contricion, y confesion y absolucion, sea que esté impuesta ó no lo esté.* La razon por la que pueden valer es la unidad del cuerpo místico en la cual hay muchos individuos que hicieron muchas obras de penitencia que no debieron hacer, y sufrieron pacientemente injustas tribulaciones, por las que hubieran podido espíar una multitud de penas si las hubieran debido: la abundancia de sus méritos es tan grande, que escede á toda la pena debida por todos los que ahora viven, y principalmente por los méritos de Cristo, los cuales aunque obran en los sacramentos, no se incluye, sin embargo, su eficacia en ellos, sino que escede por su poder á la de estos. Se ha dicho ántes (C. 13, a. 2), que uno puede satisfacer por otro. Pero los santos, en los que se encuentra esta superabundancia de obras satisfactorias, no las han producido de una manera determinada para tal ó cual persona que necesita el perdon (pues de otro modo este le obtendría sin ninguna indulgencia), sino que las han hecho en general para toda la Iglesia (1), como el Apóstol decía, que *cumplía en su carne lo que resta de los sufrimientos de Cristo por el cuerpo de él que es la Iglesia*, á la cual escribe (Coloss. 1, 24). Y así los predichos méritos son comunes de toda la Iglesia (2). Ahora bien, las cosas que son comunes á una multitud,

(1) Apropósito de esta bellísima teoría y consoladora doctrina de la Iglesia, dice el ilustre conde de Maistre (en sus *Soirées de Saint Petersbourg*, tomo 2.° tarde décima) contra los protestantes. «No hay padre de familia protestante que no » haya concedido indulgencias en su casa; que no haya con» cedido un perdon al hijo malo por la intercesion y méritos » de otro de quien está contento No hay soberano protestante » que no haya concedido cincuenta dias de indulgencia en su » reinado, dando un empleo, perdonando ó conmutando una » pena, etc., por los méritos de los padres, de los hermanos, » de los hijos ó de sus antepasados. Este principio es tan ge» neral y tan natural, que se le ve á cada momento influyendo » en los actos de la justicia humana.. El cristianismo nos » muestra otra distinta balanza (que la de Júpiter): de un » lado todos los crimenes; de otro todas las satisfacciones. De » esta parte las buenas obras de todos los hombres, la sangre » de los mártires, los sacrificios y lágrimas de la inocencia » acumulándose sin tregua para equilibrar el mal, el cual, » desde el origen del linaje humano, vierte sin cesar en el » otro plato sus aguas emponzoñadas. Es preciso que al fin el » plato de la balanza en que está la salud, arrastre á su con» trario; y para acelerar esta obra universal, cuya espectacion *hizo gemir al linaje humano* (Ad Rom. VIII, 22) basta que » el hombre quiera. No solo disfruta de sus propios meritos, » sino tambien de las satisfacciones de otros que le son impu» tadas por la justicia eterna, con tal que él haya querido, ó » se haya hecho digno de esta reversion (*réversibilité*). Nues» tros hermanos separados nos han disputado este principio, » como si la redencion, que ellos con nosotros adoran, hubiera » sido otra cosa que una grande Indulgencia concedida al » mundo por los méritos infinitos del Inocente por escelencia, » voluntariamente inmolado por los hombres». La cita es larga, pero contundente.

(2) De estos méritos consta el tesoro de la Iglesia y ya hemos dicho que este punto es próximo á fe. Clemente VI fue el primero que se sirvió de esta palabra en la constitucion *Unigeni-*

son distribuidas á cada uno de sus miembros segun la voluntad de aquel que es el jefe de ella; por lo tanto, así como uno conseguiría la remision de la pena, si otro satisfaciera por el, así, si se le distribuye la satisfaccion de otro, por el que puede hacerlo.

Al argumento 1.º dirémos, que la remision que se hace por medio de las indulgencias, no destruye la proporcion que debe haber entre la pena y la culpa, puesto que por la culpa de uno, sufrió espontáneamente otro la pena, segun lo dicho.

Al 2.º que aquel que recibe las indulgencias, no es absuelto absolutamente hablando del débito de la pena, sino que se la da para que con ellas pague lo debido.

Al 3.º que el efecto sacramental de la absolucion, es la diminucion del reato: y este efecto no se produce por las indulgencias. Pero aquel que las concede paga de los bienes comunes de la Iglesia, la pena por aquel que la debía, como se infiere de lo dicho.

Al 4.º que obtenemos de la gracia mayor remedio contra los pecados que debemos evitar, que del hábito que tenemos de hacer obras buenas. Y como el que recibe las indulgencias está dispuesto á la gracia por los sentimientos que concibe, relativamente á la causa porque le son concedidas las indulgencias, síguese que con esto se le da un remedio para evitar el pecado; y por eso, á menos que las indulgencias no sean otorgadas de un modo desordenado, no pueden dañar á los que las reciben. Sin embargo, debe aconsejarse á los que las obtienen que no dejen por esto de hacer las obras de penitencia, que van unidas á ellas, para que tambien obtengan por estas un remedio, aunque estuviesen libres del débito de la pena; y principalmente, porque á veces son más deudores de lo que creen.

ARTÍCULO II. — **¿Las indulgencias tienen tanto valor cuanto se les da al conferirlas?**

1.º Parece que las indulgencias no tienen tanto valor cuanto se les da al conferirlas; porque las indulgencias no tienen efecto sino en virtud de las llaves. Pero en virtud de las llaves no puede el que tiene la potestad de ellas perdonar la pena del pecado, sino algo determinado, considerada la cantidad del pecado y la de la contricion del penitente. Luego, puesto que las indulgencias se otorgan por voluntad del que las establece, parece que no valgan tanto cuanto indican.

2.º Por la pena debida al pecado, se retarda la consecucion de la gloria, que el hombre debe apetecer sobre todo. Pero si las indulgencias valen tanto como sus palabras determinan, el hombre que tuviera este socorro, podría estar bien pronto exento de todo el reato de la pena temporal. Luego parece que el hombre debiera dedicarse á ganarlas, prescindiendo de otras obras.

3.º A veces se concede indulgencia al que presta su auxilio para erigir alguna Iglesia, de modo que consiga la remision de la tercera parte de sus pecados. Si, pues, las indulgencias tienen el valor que ellas determinan, entónces el que da un denario, despues otro, y luego otro, consigue la plena absolucion de la pena de todos los pecados, lo cual parece absurdo.

4.º A veces se concede indulgencia, de modo que el que visita alguna Iglesia, obtiene siete años de perdon. Luego si la indulgencia vale tanto como se predica, aquel que tiene su casa junto á aquella Iglesia ó los clérigos de ella, que continuamente asisten á la misma, conseguirían tanto cuanto aquel, que viene de remotos lugares (lo que parece injusto) y ademas podrían ganar muchas veces en un dia la dicha indulgencia.

5.º Parece ser lo mismo remitir á alguno la pena más allá de una justa apreciacion, que perdonarla sin causa; puesto que no hay compensacion relativamente en lo que hay en esto de escesivo. Pero el que da la indulgencia no podría remitir á alguno sin causa, la pena en todo ó parte, aunque el Papa dijera á alguno *yo te perdono toda la pena debida por el pecado*. Luego parece que no pueda re-

tus, segun refiere Raynaldo en sus Anales, tratando del 1319. Igual manera de espresarse tuvieron sus sucesores Leon X, San Pio V y Gregorio XIII. Despues de los protestantes nadie se ha distinguido tanto contra esta doctrina y el nombre que la designa, como los jansenistas del conciliábulo de Pistoya, cuya proposicion 41 fue condenada por Pio VI.

mitir algo que esceda de una justa apreciacion. Pero muchas indulgencias se predican que esceden la justa apreciacion. Luego no valen tanto cuanto se predican.

Por el contrario, dícese (Job. 13, 7): *¿acaso tiene necesidad Dios de vuestra mentira para que en favor de él hableis con dolo?* Luego la Iglesia predicando las indulgencias no miente, y así valen tanto, cuanto indican.

Ademas, dice el Apóstol (I Cor. 15, 14): *si es vana nuestra predicacion, tambien es vana vuestra fe.* Luego cualquiera que dice falsedad en la predicacion destruye la fe en cuanto en él está, y peca mortalmente. Si pues las indulgencias no valen tanto cuanto indican, todos los que predican las indulgencias pecan mortalmente; lo cual es absurdo.

Conclusion. [1] *La causa de la remision de la pena en las indulgencias no es sino la abundancia de los méritos de la Iglesia que es suficiente para espiar toda la pena.* [2] *Las indulgencias valen tanto cuanto dicen, con tal que por parte del que da haya autoridad, del que recibe haya caridad y por parte de la causa piedad.*

Responderémos, que acerca de este punto hay muchas opiniones. Algunos dicen que estas indulgencias no valen tanto cuanto indican, sino que valen para cada fiel tanto cuanto su fe y devocion exigen; pero dicen que la Iglesia las pronuncia así para atraer á los hombres por un fraude piadoso á hacer el bien (1) como la madre que promete á su hijo una manzana para inducirle á caminar. Mas tal opinion parece en estremo peligrosa; porque como dice San Agustin (in Epist. ad Hieronymum. 78 ú 8): «si » en la Sagrada Escritura se encontrase » algo de falsedad, pereció ya toda la » fuerza de su autoridad». Y asimismo si en la predicacion de la Iglesia se encontrase alguna falsedad, las enseñanzas de la Iglesia no tendrían autoridad alguna para robustecer la fe. Y por esto otros dijeron que valen tanto cuanto espresan, segun la justa apreciacion no del que otorga la indulgencia, porque tal vez estima demasiado lo que da ó segun la apreciacion del que las recibe, porque podría apreciar demasiado poco lo que se le da, sino segun la justa apreciacion, que es justa segun el juicio de los buenos, considerada la condicion de la persona y utilidad y necesidad de la Iglesia; puesto que la Iglesia necesita más en un tiempo que en otro. Pero esta opinion no puede prevalecer como se ve: 1.º porque segun ella, las indulgencias no servirían para la remision, sino más bien para cierta conmutacion; y ademas no se escusaría de mentira la predicacion de la Iglesia, puesto que á veces se predicarían indulgencias con más estension que puede requerir una justa estimacion, dadas las condiciones antedichas; como cuando el Papa concede una indulgencia de siete años al que vaya á visitar una Iglesia, ó como las indulgencias concedidas por el Papa San Gregorio para las siete estaciones de Roma. Y por esto otros dicen que la estension de las penas, remitidas por las indulgencias no debe ser medida solamente segun la devocion del que las recibe, como decía la primera opinion, ni tampoco segun la estension ó cantidad de lo que se da como enseñaba la segunda, sino segun la causa por la que es dada la indulgencia, en virtud de la cual se reputa á alguno digno, de obtener tal indulgencia. Por lo que conforme á esta opinion, segun que uno se acerca á aquella causa, recibe la remision de la indulgencia ya en todo ya en parte. Mas ni esta opinion está tampoco de acuerdo con la costumbre de la Iglesia, que concede á veces por la misma causa mayor ó menor indulgencia. Y así sucede que, siendo unas mismas las circunstancias, se concede un año de indulgencia á los que visiten una Iglesia, y otras veces cuarenta dias, segun la gracia que quisiese hacer el Papa, otorgando la indulgencia. Luego la estension del perdon de la indulgencia no debe ser medida por la causa que hace á alguno digno de ella. Y por eso debe decirse de otro modo, que

(1) Semejante opinion lleva derechamente al hombre al error de Lutero, segun el cual la Iglesia concede Indulgencias para ganar dinero. Dicho se está que despues de la condenacion de este heresiarca, que despues de lo establecido en el capitulo 9.º de la sesion 21 del Tridentino y más directamente despues del *Decreto sobre las Indulgencias* en que severamente se prohibe *todo depravado interes* en la consecucion de las mismas; dicho se está, repetimos, que la opinion es un error y por consiguiente inadmisible.

la estension del efecto, es consecuencia de la de la causa: *y la causa de la remision de la pena en las indulgencias, no es otra que la abundancia de los méritos de la Iglesia, que es suficiente para espiar toda la pena;* mas no tiene por causa efectiva la devocion ó el trabajo, ó el don de aquel que recibe la indulgencia, ó la causa por la cual es concedida. Por consiguiente, no es necesario que la estension de la remision sea proporcionada á algo de estas cosas sino á los méritos de la Iglesia que son siempre superabundantes. Así, pues, segun que son aplicados á tal ó cual persona, obtiene por esto la remision. Mas para que sean aplicados á un individuo, se requiere la autoridad de dispensar este tesoro, y la union de aquel á quien se dispensa con el que la merecía (lo que se verifica por la caridad) y la razon de dispensacion, segun la que quede á salvo la intencion de aquellos que hicieron obras meritorias; pues las hicieron para honra de Dios y utilidad de la Iglesia en general. Por consiguiente, toda causa que redunde en utilidad de la Iglesia y honor de Dios es una razon suficiente para otorgar las indulgencias (1). Debe, pues decirse segun otros, que *las indulgencias valen en absoluto tanto cuanto espresan; siempre que haya autoridad por parte del que las concede y caridad de parte del que las recibe; y de parte de la causa la piedad,* que comprende el honor de Dios y la utilidad del prójimo. Ni en esto se hace agravio al tribunal de la misericordia de Dios, como algunos dicen, ni se deroga la divina justicia; puesto que nada se perdona de la pena, sino que se computa la pena de uno en favor de otro.

Al argumento 1.° dirémos que hay dos clases de llave, segun se ha dicho (C. 19, a. 3), la del órden y la de jurisdiccion. La del órden es cierta cosa sacramental; y como los efectos de los sacramentos no son determinados por el hombre sino por Dios, por eso un sacerdote no puede tasar por la llave del órden cuanto se perdona de la pena en el tribunal de la penitencia, sino que se perdona tanto cuanto Dios ordenó. Pero la llave de jurisdiccion no es algo sacramental, y su efecto está sometido al arbitrio del hombre: el efecto de esta llave es la remision que tiene lugar por medio de las indulgencias; puesto que tal remision no pertenece á la dispensacion de los sacramentos, sino á la de los bienes comunes de la Iglesia. Y por esto tambien los legados no sacerdotes pueden conceder indulgencias. Luego queda al arbitrio del que da la indulgencia tasar, cuanto se perdona de la pena por medio de la indulgencia. Si usase desordenadamente de su poder de modo que los hombres se separen casi por nada de las obras de penitencia, pecaría concediendo tales indulgencias; mas no por eso dejaría de obtenerse la plena indulgencia (2).

Al 2.° que aunque las indulgencias valgan mucho para la remision de la pena, sin embargo otras obras de satisfaccion son más meritorias respecto al premio esencial, que es infinitamente mejor que el perdon de la pena temporal.

Al 3.° que cuando se concede una indulgencia de un modo indeterminado al que presta su auxilio para la fábrica de una Iglesia, se entiende que da un socorro proporcionado á sus recursos, y segun que se aproxima á este, obtiene más ó ménos indulgencia. Luego tambien el pobre que da un solo denario obtiene toda la indulgencia, más no el rico, á quien no conviene dar tan pequeña cosa para una obra tan útil y piadosa; como no se diría que el rey concede un socorro al necesitado si le diera un óbolo.

Al 4.° que aquel que está vecino á una Iglesia y los sacerdotes y clérigos de esta Iglesia, obtienen tantas indulgencias

(1) Hé aquí las causas principales porque se conceden las Indulgencias. La construccion de iglesias y su dedicacion; la conversion de los infieles; la estirpacion de las herejías; la devocion del pueblo sea para con algun Santo, sus reliquias ó imágenes, sea para con la Santa Sede; alguna urgente necesidad de la Iglesia; la gloria de los mártires y la aprobacion de la grandeza de sus méritos; una enfermedad del cuerpo ó un peligro para el alma, etc.

(2) Y con esto, siglos ántes de Lutero y de los jansenistas, respondió Santo Tomás á las calumnias de los protestantes y á los hipócritas lamentos de los discípulos de Jansenio. El concilio de Trento ordena á los obispos (en el decreto citado) que *usen de su potestad con moderacion, segun la antigua y aprobada costumbre de la Iglesia; no sea que con la demasiada facilidad de otorgar Indulgencias, se enerve la disciplina eclesiástica.* Otro tanto hizo en su tiempo el grande Inocencio III en el Concilio lateranense (*De pœnit. et remis.*) y un siglo más tarde se reiteró lo propio por Clemente V en el concilio de Viena, segun consta en las *Clementinas*. Vése pues que, si ha habido abusos, la Iglesia es la primera en condenarlos, sin necesidad de que los flamantes reformadores se impongan la tarea de precederla en ese camino.

como los que vienen de larga distancia (1), puesto que la remision no es proporcionada al trabajo segun se ha dicho (al *Responderémos)*, sino á los méritos que son dispensados ; sin embargo, el que más trabajare adquiriría más mémérito, pero esto debe entenderse cuando la indulgencia es dada indistintamente, pues á veces se distingue, como en las absoluciones generales, el Papa acuerda cinco años de indulgencia á los que pasan los mares, tres á los que tienen que atravesar las montañas y á otros un año. No debe creerse sin embargo, que todas las veces que se entre en dicha Iglesia se gane la indulgencia ; porque en ocasiones se concede la indulgencia por un tiempo determinado, como cuando se dice « aquel que vaya á la Iglesia tal, » hasta tal tiempo, ganará tantas indul» gencias », esto se entiende por una sola vez. Pero si la indulgencia es perpétua en una Iglesia como en la de San Pedro, que es de cuarenta dias, entónces se gana tantas veces cuantas se entre en ella (2).

Al 5.º que no se requiere la causa para que segun ella deba ser apreciada la remision de la pena, sino para que la intencion de aquellos cuyos méritos se comunican, pueda llegar al que la recibe. Mas el bien de uno puede ser comunicado á otra de dos modos : 1.º por la caridad, y de este modo, áun sin las indulgencias, participa alguno de todos los bienes que se hacen si vive en caridad; 2.º por la intencion del que le hace, y así por las indulgencias, si hay una causa legítima, la intencion de aquel que ha obrado en utilidad de la Iglesia puede estenderse á otro.

ARTÍCULO III. — **Deben concederse indulgencias por un socorro temporal?**

1.º Parece que no deben otorgarse indulgencias por un socorro temporal; porque la remision de los pecados es cierta cosa espiritual ; y dar lo espiritual por lo temporal es simonía. Luego no debe hacerse esto.

2.º Los socorros espirituales son más necesarios que los temporales. Mas parece que no deban concederse indulgencias por socorros espirituales. Luego mucho menor por los temporales.

Por el contrario, es la costumbre general de la Iglesia que concede indulgencias por las peregrinaciones y limosnas que deben hacerse.

Conclusion. *Es lícito conceder indulgencias por un socorro corporal ordenado á lo espiritual, pero no por lo puramente temporal para evitar la simonía.*

Responderémos, que las cosas temporales se ordenan á las espirituales ; puesto que por causa de las espirituales debemos usar de las temporales. Y por esto *por las temporales no se puede conocer en absoluto la indulgencia, sino por las temporales ordenadas á las espirituales;* como es la represion de los enemigos de la Iglesia cuya paz perturban, ó la construccion de Iglesias, de puentes y reparto de limosnas. Y por esto es evidente que no hay en ello simonía, pues no se da lo espiritual por lo temporal, sino por lo espiritual.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º que tambien puede concederse indulgencia por las cosas puramente espirituales, y se hace algunas veces, como todo el que ora por el rey de Francia, obtiene diez dias de indulgencia concedidas por el Papa Inocencio IV, é igualmente se concede á veces la misma indulgencia á los que predican la cruz que á los que la reciben (3).

(1) El Santo usa en el texto de la palabra *Diœta* que manifiesta el camino ó jornada que se recorre en un dia. Pónese el número cierto por el incierto para significar una grande distancia.

(2) Para conocer lo mismo el número y calidad de las indulgencias, que las condiciones en que se ganan, débese siempre consultar el decreto de concesion de las mismas, haciendo despues *lo que se manda al pie de la letra*, segun perfectamente dice el Padre Ripalda. Advertirémos, por fin, que si bien de ordinario se manda la confesion como requisito preciso, hay no obstante una decision de la S. C. de Indulgencias de 15 de Noviembre de 1841, en conformidad con otro decreto de Clemente XIII, en 9 de Setiembre de 1763, segun los cuales, las personas que se confiesan semanalmente, ganan todas las Indulgencias que puedan ocurrir en la semana sin más confesion que la acostumbrada.

(3) Predicar la cruz en los tiempos del Santo Doctor, era lo mismo que predicar la cruzada contra los infieles ; y se dice así por la cruz que se colocaban en sus pechos aquellos que se alistaban en los ejércitos que debían combatir contra los sectarios de la media luna.

CUESTION XXVI.

De los que pueden conceder indulgencias.

1.° Cualquier párroco, puede conceder indulgencias?—2.° El diácono ú otro que no sea sacerdote puede concederlas?—3.° Y el obispo?—4.° Y el que vive en pecado mortal?

ARTICULO I. — **Cualquier cura párroco puede conceder indulgencias** (1)

1.° Parece que cualquier párroco puede conceder indulgencias; porque la indulgencia tiene su eficacia en virtud de la abundancia de los méritos de la Iglesia. Pero no hay sociedad alguna en la que no haya alguna abundancia de méritos. Luego cualquier sacerdote puede conceder indulgencias si tiene súbditos; y lo mismo todo prelado.

2.° Todo prelado representa la persona de la multitud entera (de que es el jefe), como un hombre particular representa su propia persona; pero cada cual puede comunicar á otros sus bienes, satisfaciendo por otro. Luego tambien el prelado puede comunicar los bienes de la multitud que le está encomendada: y en este concepto parece que puede conceder indulgencias.

Por el contrario, cosa menor es escomulgar que conceder indulgencias. Pero un cura párroco no puede hacer esto. Luego ni conceder indulgencias.

Conclusion. [1] *Solo aquel puede conceder indulgencias que es propiamente el prelado de la Iglesia, el cual solo es el obispo.* [2] *Los abades, párrocos y otros prelados semejantes no pueden conceder indulgencias.*

Responderémos que las indulgencias tienen su efecto segun que las obras satisfactorias de uno se computan en favor de otro, no solo por virtud de la caridad sino tambien por la intencion del que las hace, dirigida en cierto modo al que las recibe. Pero la intencion de alguno puede ser dirigida á otro de tres modos: en especial, en general ó en particular ó individual. En singular como cuando satisface determinadamente por otro; y así cada cual puede comunicar á otro sus obras. En especial, como cuando alguno ora por la congregacion, sus familiares y bienhechores y ordena á esto el objeto de sus obras satisfactorias. De esta manera el que está al frente de una comunidad, puede comunicar á otros aquellas obras *(satisfactorias)*, aplicando la intencion de aquellos, que pertenecen á su comunidad, á tal individuo determinadamente. De un modo general como cuando uno ordena sus obras al bien de la Iglesia en general, y en este concepto el que preside generalmente á la Iglesia puede comunicar aquellas obras aplicando su intencion á este ó aquel. Y puesto que el hombre es parte de una congregacion y esta parte de la Iglesia; síguese que en la intencion del bien privado se incluye la intencion del bien de la congregacion y del bien de toda la Iglesia; así que el que es jefe de la Iglesia puede comunicar las cosas que son de la congregacion y de este hombre, y el que preside la comunidad puede comunicar las cosas que son

(1) Negativamente contesta el Santo Doctor. Consta del cap. *Accedentibus*, tit. *De excessu Prelatorum*, del concilio de Letran 4.° Hé aquí las palabras más notables para el caso de Inocencio III. *Accedentibus ad nos de diversis mundi partibus Episcoporum querelis, intelleximus graves et grandes quorumdam Abbatum excessus qui sine finibus non contenti manus ad ea, quæ sunt episcopalis dignitatis, extendunt... concedendo etiam indulgentiarum litteras... Presenti decreto firmiter prohibemus ne quis Abblatum ad talia se præsumat extendere, etc.* Lo que aquí dice el Pontífice de los Abades, evidentemente se debe decir de los simples párrocos.

de este hombre, no viceversa. Mas no se llama indulgencia ni la primera ni la segunda comunicacion, sino solamente la tercera por dos razones: 1.ª porque aunque por aquellas comunicaciones el hombre pague el reato de la pena en cuanto á Dios, sin embargo, no es pagado el débito de cumplir la satisfaccion, que va unida, á la cual está obligado por el precepto de la Iglesia; mas por la tercera comunicacion es absuelto tambien el hombre de este débito; 2.ª porque en una sola persona ó congregacion, no puede haber una superabundancia inagotable de méritos, de modo que puedan valer á sí y á todos los otros; por lo cual no es absuelto de la pena debida por el todo, á menos que se haga por él *tanto* determinadamente, *cuanto* deba. En la Iglesia toda empero hay un manantial inagotable de méritos principalmente por el mérito de Cristo. Y por esto solo aquel que gobierna la Iglesia puede conceder las indulgencias. Pero siendo la Iglesia la congregacion de los fieles y teniendo toda congregacion de hombres un doble carácter, esto es económica como aquellos que son de una sola familia, y política como los que pertenecen á un solo pueblo; la Iglesia se asimula á la congregacion política, puesto que el pueblo mismo se llama Iglesia. Pero las diversas reuniones, ó parroquias, en una diócesis se asimilan á la congregacion de las diversas familias ó en diversos oficios. Y por *esto solo el obispo se dice propiamente prelado de la Iglesia;* y él solo recibe como esposo el anillo de la Iglesia y el solo tiene la plena potestad en la dispensacion de los sacramentos y la jurisdiccion en el tribunal de las causas, como persona pública, y los demas como encargados de él. Pero los sacerdotes que están al frente de un pueblo no son prelados en absoluto, sino como coadjutores; por lo cual en la consagracion de los sacerdotes dice el obispo: «cuanto más débiles somos, tanto » más necesitamos de estos auxilios»; y por esto no dispensan tampoco todos los sacramentos. De consiguiente *los curas párrocos, los abades y otros prelados semejantes no pueden conceder indulgencias.*

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO II. — **El diácono, ú otro no sacerdote pueden conceder indulgencias?**

1.º Parece que el diácono, ú otro que no sea sacerdote no pueden conceder indulgencias; porque la remision de los pecados es efecto de las llaves; y no tiene la potestad de las llaves sino solo el sacerdote. Luego este solo puede conceder indulgencias.

2.º En las indulgencias hay más plena remision de la pena que en el fuero de la penitencia. Pero solo el sacerdote puede acordar esta última. Luego él solo puede otorgar la primera.

Por el contrario, se confia la dispensacion del tesoro de la Iglesia á quien se comete la administracion misma de la Iglesia. Ahora bien, á veces encarga esta á quien no es sacerdote. Luego puede conceder indulgencias; porque estas reciben su eficacia de la dispensacion del tesoro de la Iglesia.

Conclusion. *Siguiendo la potestad de conceder indulgencias á la jurisdiccion, pueden los diáconos y otros no sacerdotes que tengan jurisdiccion ordinaria ó delegada, conceder indulgencias.*

Responderémos, que la *potestad de conceder indulgencias* sigue á la de jurisdiccion, segun lo dicho (C. 25, a. 2, in corp. y al 1.º). Y como los diáconos y otros no sacerdotes (1) pueden tener jurisdiccion ya delegada como los legados, ya ordinaria como los electos, síguese que *pueden conceder indulgencias aun no siendo sacerdotes,* aunque no puedan absolver en el tribunal de la penitencia, lo cual pertenece al órden.

Con lo dicho es obvia la respuesta á los argumentos, pues la potestad de conceder indulgencias pertenece á la llave de jurisdiccion y no á la del órden.

ARTÍCULO III. — **El obispo puede conceder indulgencias?**

1.º Parece que ni aun el obispo puede

(1) Con tal que sean clérigos; pues de no serlo, solo el Pontífice puede *de plenitudine potestatis* delegar á un lego, lo cual evidentemente casi nunca se verifica y solo en virtud de graves causas haria esa delegacion el Papa.

conceder indulgencias; porque el tesoro de la Iglesia es comun á la Iglesia entera. Es así que lo que es comun á toda la Iglesia, no puede ser dispensado, sino por aquel que preside á toda la Iglesia. Luego solo el Papa puede conceder indulgencias.

2.° Nadie puede perdonar las penas determinadas por el derecho sino aquel que tiene potestad para establecer el derecho. Pero las penas satisfactorias son determinadas para los pecados por el derecho. Luego el perdonar estas penas es propio de solo el Papa, que es el autor del derecho.

Por el contrario: es la costumbre de la Iglesia, segun la que los obispos conceden indulgencias (1).

Conclusion. [1.] *La potestad de conceder indulgencias reside de lleno en el Papa.* [2.] *Los obispos pueden conceder indulgencias parciales, segun se les tase y no más que lo que se les tase.*

Responderémos que *el papa tiene la plenitud de la potestad pontifical*, como el rey en su reino. Los obispos están llamados á compartir su solicitud como los jueces son prepósitos en cada ciudad: por cuya razon á ellos solos los nombra el Papa en sus cartas con el epíteto de *hermanos*, y á los demas con el de *hijos*. Así, pues, la facultad de conceder indulgencias *reside plenamente en el Papa*, que puede otorgarlas segun quiere, habiendo, sin embargo, causa legítima. Pero en los obispos este poder es determinado segun la órden del Papa; por lo cual *pueden concederlas segun el límite que les ha sido fijado, y no más allá.* Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO IV. — **El que está en pecado mortal puede conceder indulgencias?**

1.° Parece que el que se halla en pecado mortal no puede conceder indulgencias; porque el rio que no recibe las aguas del orígen no puede correr. Pero la fuente de la gracia, esto es, el Espíritu Santo, no influye sobre el prelado que vive en pecado mortal. Luego no puede influir sobre otros concediendo indulgencias.

2.° Mayor cosa es conceder indulgencias que recibirlas. Pero el que está en pecado mortal no recibe la indulgencia. Luego ni puede conferirlas.

Por el contrario, las indulgencias se conceden por la potestad dada á los prelados de la Iglesia, y el pecado mortal no quita la potestad sino la bondad. Luego el que está en pecado mortal puede conceder indulgencias.

Conclusion. *No perdiéndose la jurisdiccion por el pecado, puede el superior que esté en mortal conceder indulgencias.*

Responderémos que el conceder indulgencias pertenece á la jurisdiccion. Mas el *hombre no pierde la jurisdiccion por el pecado.* Y por esto las *indulgencias valen igualmente si se conceden por el que está en pecado mortal*, como si se otorgan por el que fuera muy santo; puesto que no remiten la pena por virtud de sus méritos, sino por los méritos guardados en los tesoros de la Iglesia.

Al argumento 1.° dirémos que el prelado que está en pecado mortal, y que concede indulgencias, no da cosa alguna suya; y por lo tanto, no se requiere que reciba el influjo de la fuente para que sean válidas sus indulgencias.

Al 2.° que es más importante conceder indulgencias, que recibirlas en cuanto á lo potestad, pero es menos en cuanto á la propia utilidad.

(1) Así consta del decreto del concilio 9 de Letran, canon 62, inserto en el *corpus juris*, cap. 14 *De pœnitent. et remiss.* el cual cánon insertó á su vez Martino V en la bula *Inter cuncta* contra los husitas y wiclefitas. Hé aquí lo dispuesto en aquel Santo Concilio *Decernimus ut, cum dedicatur basilica, non extendatur Indulgentia ultra annum, sive ab uno solo, sive à pluribus Episcopis dedicetur. At deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis pœnitentiis indulta remissio non excedat.* Consúltese sobre este punto á Belarmino *De Indulg.* l. 1, c. 11. Controv. tomo 2.° Benedicto XIV de *Synodo Dioces.* lib. 2.° c. 9. n. 7.

CUESTION XXVII.

De aquellos á quienes aprovechan las indulgencias.

1.° Sirve la indulgencia á los que están en pecado mortal? — 2.° Sirve á los religiosos? — 3.° Vale al que no hace aquello por lo cual se concede la indulgencia? — 4.° Vale para el que la concede?

ARTÍCULO I. — **La indulgencia aprovecha á los que están en pecado mortal** (1)?

1.° Parece que la indulgencia sirve á los que están en pecado mortal; porque alguno puede merecer para otro aun para el que está en pecado mortal la gracia y otros muchos bienes. Pero las indulgencias tienen eficacia, porque se aplican á un individuo los méritos de los santos. Luego producen su efecto en aquellos que están en pecado mortal.

2.° Donde es mayor la indulgencia tiene más lugar la misericordia. Pero el que está en pecado mortal necesita principalmente de ella. Luego debe otorgárseles sobre todo la misericordia por medio de la indulgencia.

Por el contrario, el miembro muerto no recibe la influencia de los otros miembros vivos; y el que está en pecado mortal, es como un miembro muerto. Luego no recibe por medio de las indulgencias la influencia de los méritos de los miembros vivos.

Conclusion. *No perdonándose á nadie la pena, sin que ántes se le perdone la culpa, resulta que las indulgencias no pueden aprovechar á quien esté en pecado grave, sino solo á los contritos y confesados.*

Responderémos que algunos dicen que las indulgencias valen tambien á los que están en pecado mortal, no para la remision de la pena, puesto que á nadie puede perdonarse esta, sino aquel á quien ya le ha sido perdonada la culpa, (pues el que no ha obtenido la operacion de Dios, en la remision de la culpa, no puede conseguir la remision de la pena por el ministro de la Iglesia ni en las indulgencias ni en el tribunal de la penitencia); valen, sin embargo, para adquirir la gracia. Mas esto no parece verdadero, puesto que aunque aquellos méritos que se comunican por la indulgencia puedan valer para merecer la gracia, *(de congruo et per modum impetrationis)*, sin embargo, no es este el objeto para que son dispensadas sino que se determinanan á la remision de la pena; y así es que no sirven para los que están en pecado mortal. Por esto en todas las indulgencias se hace mencion de los verdaderamente contritos y confesados. Mas si se dieren bajo esta forma: « te hago partícipe de los méritos de toda la Iglesia ó de una sola congregacion ó de una persona especial », entonces pueden servir para que merezca algo el que está en pecado mortal, como dice la anterior opinion.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.°

Al 2.° dirémos que aunque está más necesitado el que se halla en pecado mortal, es, sin embargo, menos capaz.

---

(1) Negativamente contesta y prueba el Santo Doctor. El estado de gracia es tan necesario, que el mismo pecado venial es un obstáculo para ganar las indulgencias plenarias. Pueden lucrarse en efecto muchas indulgencias parciales, cuando se practica lo ordenado para conseguir una plenaria; pero esta no puede ganarse si es *plenísimamente* plenaria sin la remision de todo venial. Véanse San Alfonso, lib. VI, n. 534, Gury *De Indulg.* n. 1045.

ARTÍCULO II.—**Las indulgencias sirven á los religiosos?**

1.° Parece que las indulgencias no valen para los religiosos ; porque no conviene suplirse á aquellos por cuya superabundancia, se suple á otros. Pero de la abundancia de las obras de satisfaccion, que hay en los religiosos, se suple á otros por medio de las indulgencias. Luego no les compete suplirse á sí mismos por este medio.

2.° En la Iglesia no debe hacerse cosa alguna que induzca á la disolucion de las órdenes religiosas. Pero si las indulgencias aprovechasen á los religiosos, se daría ocasion á la disolucion de la disciplina regular, puesto que los religiosos confiarían demasiado en estas indulgencias y descuidarían el cumplimiento de las penas que les fuesen impuestas en el capítulo. Luego no aprovechan á los religiosos.

Por el contrario, nadie reporta un daño del bien. Es así que la vida religiosa es cierto bien. Luego los religiosos no reportan de ella el daño de que no les sirvan las indulgencias.

Conclusion. *Pudiendo los religiosos no menos que los seglares, ser ayudados por méritos de los demas, síguese que las indulgencias aprovechan lo mismo á los primeros que á los segundos.*

Responderémos que *las indulgencias valen tanto á los seglares como á los religiosos*, con tal que vivan en caridad y observen las cosas que se les prescriben por las indulgencias : pues *los religiosos no son menos susceptibles de ser ayudados por los méritos de otros que los seglares.*

Al argumento 1.° dirémos que aunque los religiosos vivan en un estado de perfeccion, sin embargo, no pueden los mismos vivir sin pecado ; y por esto si algunas veces son reos de alguna pena por el pecado cometido, pueden espiarla por medio de las indulgencias. No repugna, en efecto, que el que vive en absoluto en la abundancia, necesite en algun tiempo y en cuanto á algo ; y así necesitan del suplemento que les ayude; por la cual se dice (Galat. 6, 2) : *llevad los unos las cargas de los otros.*

Al 2.° que por causa de las indulgencias no debe disolverse la observancia regular ; porque los religiosos merecen más observando su religion, en cuanto al premio de la vida eterna, que adquiriendo indulgencias, aunque menos en cuanto al perdon de la pena que es un bien menor (1). Ademas, por las indulgencias no se perdonan las penas impuestas en el capítulo ; puesto que en este se obra como en un tribunal judicial, más bien que penitencial ; por lo cual aun los no sacerdotes celebran capítulo, pero es absuelto de la pena impuesta, ó debida por el pecado en el tribunal de la penitencia.

ARTICULO III.— **¿Puede á veces concederse la indulgencia al que no hace aquello, por lo cual se le concede?**

1.° Parece que el que no hace aquello por lo que le es dada la indulgencia, pueda á veces ganarlas, porque respecto de aquel que no puede hacer una cosa, la voluntad se reputa por el hecho. Pero á veces se concede la indulgencia, por hacer una limosna, que un pobre no puede dar, y, sin embargo, la haría con gusto. Luego le sirve la indulgencia.

2.° Uno puede satisfacer por otro. Pero la indulgencia se ordena á la remision de la pena como tambien la satisfaccion. Luego uno puede recibir la indulgencia por otro ; y así conseguirá la indulgencia el que no hace aquello por lo que es dada la indulgencia.

Por el contrario, removida la causa se remueve el efecto. Luego si alguno no hace la cosa por la cual es dada la indulgencia, que es la causa de ella, no consigue la indulgencia.

Conclusion. *Concediéndose la indulgencia bajo cierta condicion, no la ganará quien no hiciere aquello por lo que es concedida.*

Responderémos, que no existiendo la condicion no se consigue aquello que es dado, bajo dicha condicion. Por consiguiente, *cuando se dé la indulgencia bajo*

(1) Pero ni áun este mismo bien menor pierden los religiosos en estos tiempos ; porque si bien no pueden salir de sus conventos para ganar ciertas indulgencias, en cambio disfrutan de otras con que la Santa Sede tiene enriquecidos los Institutos regulares y que los otros que no lo sean, no pueden conseguir.

esta condicion, de que alguno haga ó dé algo, si no lo ejecuta, no obtiene la indulgencia (1).

Al argumento 1.° dirémos, que este principio se entiende en cuanto al premio esencial, mas no en cuanto á algunos premios accidentales, como es el perdon de la pena ó cosa semejante.

Al 2.° que uno puede aplicar por medio de la intencion su obra propia, á cualquiera que quisiere, y por esto puede satisfacer por él. Pero la indulgencia no puede ser aplicada á alguno, sino por la intencion del que la da. Y por esto, cuando este mismo la aplica al que hace ó da esto ó aquello, aquel que lo hace, no puede transmitir su intencion á otro. Sin embargo, si se concediese la indulgencia diciendo : *aquel que hace, ó en favor del que se hace gane tanta indulgencia*, valdría para aquel por el que se hace. Mas, ni este que hace esta obra daría á otro la indulgencia sino aquel que la concede bajo tal forma.

ARTICULO IV. — **La indulgencia vale para el que la concede?**

1.° Parece que la indulgencia no aprovecha al que la concede, porque el otorgar la indulgencia pertenece á la jurisdiccion. Pero nadie puede ejercer en sí mismo las cosas que pertenecen á la jurisdiccion, como nadie puede escomulgarse á sí propio. Luego ninguno puede ser partícipe de la indulgencia concedida por él.

2.° Segun esto, el que concede la indulgencia podría por medio de algun hecho insignificante perdonarse la pena de todos los pecados : y así, pecaría impunemente ; lo cual parece absurdo ó mal sonante.

3.° Conceder indulgencias y escomulgar pertenece á la misma potestad. Pero no puede uno escomulgarse á sí mismo. Luego, ni ser partícipe de la indulgencia que concedió.

Por el contrario, en este caso sería de peor condicion que los otros, si él mismo no pudiera usar del tesoro de la Iglesia que dispensa á los demas.

Conclusion. *El que concede indulgencias, no puede concederlas á sí solo directamente, sino que puede ganar las que concede para otros.*

Responderémos, que la indulgencia debe ser concedida por alguna causa, de manera que por ella se escite á los fieles á algun acto que redunde en utilidad de la Iglesia y honor de Dios. Mas el prelado á quien está encargado velar por la utilidad de la Iglesia y propagar el honor divino, no tiene causa, para escitarse á sí mismo á este objeto. Así que *no puede conceder indulgencias únicamente á sí propio ; pero sí puede usar de la indulgencia que á otros concede*, puesto que tiene un motivo para concederlas á otros.

Al argumento 1.° dirémos, que no se puede ejercer sobre sí mismo un acto de jurisdiccion ; pero el prelado puede tambien usar tanto de las cosas espirituales como temporales que concede á otros por la autoridad de su jurisdiccion : como igualmente el sacerdote recibe por sí mismo la Eucaristía, que da á otros. Y de este modo, el obispo puede recibir para sí los sufragios de la Iglesia, que dispensa á otros y de los cuales el efecto inmediato es la remision de la pena por las indulgencias y no un acto de jurisdiccion.

Por lo dicho es evidente la respuesta al 2.°

Al 3.° que la escomunion es pronunciada por modo de sentencia que nadie puede dar contra sí mismo, en atencion á que no puede ser juez y reo en un mismo juicio : en tanto que la indulgencia no se concede por modo de sentencia sino por modo de cierta dispensacion (2), la cual puede otorgar un hombre para sí mismo.

(1) Hemos advertido ya que los fieles solo pueden ganar las Indulgencias *haciendo lo que se manda al pié de la letra* ; y esto mismo es lo que significa el Santo en este pasaje.

(2) Es decir, se concede la Indulgencia á manera de una distribucion de bienes comunes, de los cuales se toma para pagar la deuda de aquellos que la ganan.

CUESTION XXVIII.

Rito solemne de la penitencia.

1.° Puede haber alguna penitencia pública ó solemne? 2.° Puede reiterarse la penitencia solemne? 3.° Debe imponerse á las mujeres una penitencia pública?

ARTICULO I. — Debe publicarse ó solemnizarse alguna penitencia? (1)

1.° Parece que no debe haber penitencia pública ó solemne; porque no es permitido al sacerdote, aun por el miedo, confesar el pecado de alguno, por público que sea. Pero por la penitencia pública, se da á conocer el pecado. Luego no debe solemnizarse.

2.° El juicio debe ser segun la condicion del tribunal *(que le pronuncia)*; y la penitencia es cierto juicio, que se verifica en un tribunal secreto. Luego no debe publicarse ó solemnizarse.

3.° «La penitencia dirige todas los » defectos á la perfeccion», como dice San Ambrosio (Hypognost. l. 3, c. 9 int. opus. Aug). Pero la solemnidad, produce lo contrario, puesto que encadena al penitente á muchos defectos: pues el seglar no puede despues de haber hecho una penitencia solemne, ser promovido al cléricato, ni el clérigo, á los órdenes superiores. Luego no debe solemnizarse la penitencia.

Por el contrario, la penitencia es un sacramento, y en todo sacramento se emplea cierta solemnidad. Luego debe emplearse en la penitencia. Ademas, la medicina debe corresponder á la enfermedad. Pero á veces el pecado es público, y su ejemplo arrastra á muchos á pecar. Luego la penitencia que es su medicina, debe ser pública y solemne, para que por ella muchos se edifiquen.

Conclusion. *Alguna penitencia debe ser pública y solemne.*

Responderémos, que alguna penitencia debe ser pública y solemne por cuatro razones: 1.ª para que el pecado público tenga pública medicina; 2.ª porque el que ha cometido un gravísimo pecado, es digno de la mayor confusion aun en este mundo; 3.ª para inspirar terror á los demas; 4.ª para que sea ejemplo de arrepentimiento, á fin de que los que cayeron en los pecados más graves no desesperen (de su estado).

Al argumento 1.° dirémos, que el sacerdote no revela la confesion imponiendo tal penitencia; aunque de ella se origine la sospecha de que uno ha cometido algun pecado enorme: pues se conoce con certeza la culpa segun la pena; puesto que á veces uno hace penitencia por otro como se lee en las vidas de los Padres (lib. 2, c. 32 y l. 5, libello. 5, num. 27), de cierto religioso que hizo penitencia con otro para inducir á su compañero á hacerla (2). Mas si el pecado es público, el mismo penitente, al cumplir la penitencia, manifiesta la confesion hecha por él.

Al 2.° que la penitencia solemne no

---

(1) Afirmativamente responde el Santo; y su doctrina es la misma que desde los tiempos apostólicos ha practicado la Iglesia. Sin decir nada de los Concilios antiguos, ni de los dichos de los SS. PP., trascribirémos lo que el Santo Concilio de Trento ordena en la sesion 24, cap. 8; de Reformatione. *El Apóstol enseña que los que públicamente pecan, públicamente deben ser corregidos. Cuando quiera, pues, que un crimen fuese cometido públicamente por uno en presencia de muchos, de lo cual no pueda dudarse que se originó conmocion y escándalo en ellos, debese entónces imponerse al escandaloso una condigna penitencia pública á fin de que, los que con su ejemplo condujo á la inmoralidad, con su penitencia los vuelva al buen camino.*

(2) Aparte de lo dicho por el Santo, débese tener presente que la penitencia pública solo se impone por delitos públicos. Podrá suceder que cuando el crimen sea oculto, el penitente pida penitencia pública para su mayor confusion; pero entónces, si alguna sospecha hay del pecado, el penitente será el responsable y nunca el ministro de la confesion.

sale del fuero oculto en cuanto á su imposicion; pues así como uno se confiesa en secreto, del mismo modo se le impone la penitencia en oculto; mas el cumplimiento sale del foro oculto, y esto no es inconveniente.

Al 3.º que la penitencia, aunque aleje todos los defectos restituyendo al penitente en la primitiva gracia, no siempre le restituye en su primitiva dignidad. Y por eso tambien las mujeres, despues de haber cumplido la penitencia impuesta por la fornicacion no se velan porque no recuperan la dignidad de su virginidad. Asimismo, despues de la pública penitencia, el pecador no vuelve á esta dignidad, de modo que pueda ser elevado al sacerdocio, y el obispo que le ordene, debe ser privado de la potestad de ordenar, á menos que lo demande la necesidad de la Iglesia, ó lo autorice la costumbre: pues entónces por medio de una dispensa, es recibido á los órdenes menores, y no los órdenes sagrados: 1.º por la dignidad de estos órdenes; 2.º por temor de una reincidencia; 3.º para evitar el escándalo que puede originarse en el pueblo, por la memoria de los pecados anteriores; 4.º porque no tendría influencia para corregir á otros, cuando fuere público su pecado.

ARTÍCULO II. — **Puede reiterarse la penitencia solemne?**

1.º Parece que puede reiterarse la penitencia solemne; porque los sacramentos que no imprimen carácter, pueden ser reiterados con su solemnidad, como la Eucaristía, la Estremauncion y otros semejantes. Pero la penitencia no imprime carácter. Luego, puede reiterarse solemnemente.

2.º La penitencia es solemnizada por causa de la gravedad y manifestacion del pecado. Pero despues de cumplida la penitencia, sucede que se cometen semejantes pecados ó tambien más graves. Luego debe imponerse nuevamente la penitencia solemne.

Por el contrario, la penitencia solemne significa el lanzamiento del primer hombre del paraíso. Pero esto fué ejecutado solamente una vez. Luego tambien la penitencia solemne debe hacerse una sola vez.

Conclusion. [1] *La penitencia solemne no se debe reiterar.* [2] *Al que despues de la penitencia solemne nuevamente peca, no se le cierra el camino de la penitencia.*

Responderémos, que *no debe reiterarse la penitencia solemne* por tres razones: 1.ª para que no se envilezca con la reiteracion. 2.ª por la significacion, puesto que significa la espulsion del primer hombre del paraíso, que fué hecha una sola vez. 3.ª porque la solemnidad es como cierta profesion de conservar la penitencia perpétuamente, y por eso la reiteracion repugna á la solemnidad. Sin embargo, si posteriormente pecó *no se le cierra el camino de la penitencia;* mas no se le debe imponer nuevamente una penitencia solemne (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aquellos sacramentos en los que se reitera la solemnidad, la reiteracion no repugna á esta, como en el caso presente, y por lo tanto no hay paridad.

Al 2.º Que aunque por razon de crímen se le debería imponer la misma penitencia; sin embargo, la reiteracion de la solemnidad no compete por las causas predichas.

ARTÍCULO III. — **¿Debe imponerse á las mujeres y á los clérigos una penitencia solemne, y puede ser impuesta por cualquier sacerdote?**

1.º Parece que no debe ser impuesta á las mujeres una penitencia solemne, porque el varon á quien se impone la penitencia solemne debe afeitarse la cabeza. Mas esto no conviene á la mujer, como consta (I. Cor. 11). Luego no debe hacer penitencia solemne.

2.º Parece que debe ser impuesta á los clérigos; puesto que se impone por la gravedad del delito; pero un mismo pecado es más grave en el clérigo que en un seglar. Luego más bien debe ser impuesta al clérigo que al seglar.

(1) Lo cual no es lo mismo. La Iglesia, con la solemnidad de la penitencia, trató de imponerse al pecador y lograr que la reincidencia fuese más difícil. Pero caso de darse esta, si bien por las razones que dice el Santo Doctor, no reiteraba la penitencia solemne, en cambio privaba al pecador de más gracias y le sometia á penitencias más graves y dolorosas.

3.° Parece que puede ser impuesta por cualquier sarerdote, porque absolver, en el foro penitencial es propio del que tiene las llaves. Es así que el simple sacerdote tiene las llaves. Luego puede ser el ministro de semejante penitencia.

Conclusion. [1] *La penitencia solemne debe imponerse por solo el obispo, tanto á los hombres como á las mujeres, pero no á los clérigos.* [2] *La penitencia pública, pero no solemne, puede reiterarse é imponerse por el simple sacerdote, imponiéndose tambien á los clérigos.*

Responderémos, que toda penitencia solemne es pública; pero no viceversa. La penitencia solemne se hace de esta manera: « al principio de la cuaresma » tales penitentes se presentan con sus » párrocos al obispo de la ciudad ante las » puertas de la iglesia, vestidos con un » saco, desnudos los pies, mirando al » suelo, y la cabeza rasurada: y entran» do en la iglesia, el obispo recita con » todo el clero los siete salmos peniten» ciales, despues les impone las manos, » esparce sobre ellos agua bendita, les » pone ceniza sobre la cabeza, rodea á su » cuello un cilicio, y le manifiesta con » voz lacrimosa, que así como Adan fué » arrojado del paraíso, así ellos lo son de » la iglesia. Despues ordena á los minis» tros sacarlos fuera de la iglesia, y el » clero que les sigue canta estas pala» bras *in sudore vultus tui*, etc. En la » cena del Señor (1) son llevados cada » año por sus curas á la iglesia y perma» necen en ella hasta la octava de Pas» cua, sin recibir la comunion ni el beso » de paz, lo cual se hace todos los años » hasta que son nuevamente admitidos en » la iglesia. La última reconciliacion es » reservada al obispo, al cual correspon» de solamente la imposicion de la peni» tencia solemne ». (Hæc. habentur, c. 64, dist. 50) *Puede tambien imponerse esta penitencia á los varones y á las mujeres, mas no á los clérigos*, por causa del escándalo, y tal penitencia no debe imponerse sino por el pecado, que conmoviese toda la ciudad (2). Mas la penitencia pública, y no solemne, es la que se hace *in facie Ecclesiæ:* pero no con la antedicha solemnidad, como la peregrinacion por el mundo con el báculo en la mano; y *esta puede reiterarse é imponerse tambien por el simple sacerdote, y puede ser impuesta áun al clérigo.* Sin embargo, á veces la penitencia solemne se toma por la pública, por lo cual hay varios autores que hablan de ella diversamente.

Al argumento 1.° dirémos, que la mujer tiene su cabellera en señal de sujecion, mas no el varon, y por tanto no conviene que en la penitencia la mujer tenga la cabeza rasurada como el varon.

Al 2.° que aunque en el mismo genero de pecado el clérigo peque más que el seglar, sin embargo, no se le impone la penitencia solemne, para que el órden no caiga en desprecio, por lo cual no se hace esto en consideracion á la persona sino al órden.

Al 3.° que los pecados más grandes necesitan mayor cautela para su curacion, y por tanto la imposicion de la penitencia solemne, que no tiene lugar sino por los pecados gravísimos, es reservada á solo el obispo.

(1) En el Jueves Santo.

(2) A esta penitencia solemne solo eran sometidos los reos de mayores crímenes, como la idolatría, adulterio, etc., que tuviesen influencia social más ó ménos desmoralizadora.

CUESTION XXIX.

Del sacramento de la Estremauncion en cuanto á su esencia ó institucion.

Tratarémos del sacramento de la Estremauncion, sobre el cual examinarèmos cinco cosas: 1.ª Las que le son esenciales y su institucion. 2.ª Su efecto. 3.ª Del ministro de este sacramento. 4.ª De aquel á quien debe conferirse y en qué parte. 5.ª De su reiteracion. Acerca de lo primero, considerarémos nueve puntos:

1.° La Estremauncion es sacramento? 2.° Es un solo sacramento? 3.° Fué instituido por Cristo? 4.° El aceite de oliva es la materia conveniente de este sacramento? 5.° Es preciso que el aceite sea consagrado? 6.° Es preciso que la materia de este sacramento sea consagrada por el obispo? 7.° Este sacramento tiene alguna forma? 8.° La forma de este sacramento debe ser espresada por una oracion deprecativa? 9.° Esta oracion es la forma competente de este sacramento?

ARTÍCULO I. — **La Estremauncion es sacramento?** (1)

1.° Parece que la Estremauncion no es sacramento: porque así como se emplea el aceite para los enfermos, así tambien para los catecúmenos. Pero la uncion que se hace con el óleo á los catecúmenos, no es sacramento. Luego ni la Estremauncion que se da á los enfermos por medio del aceite.

2.° Los sacramentos de la antigua ley fueron signos de los sacramentos de la ley nueva. Y la Estremauncion no tuvo figura alguna en la ley antigua. Luego no es sacramento de la nueva ley.

3.° Segun San Dionisio (Eccl. hierar. c. 3 y 5), todo sacramento es para purificar ó para iluminar ó para perfeccionar. Mas la Estremauncion no se da para purificar ni para iluminar, porque esto se atribuye á solo el bautismo: ni para perfeccionar, pues esto segun San Dionisio (ibid. et cap. 2), pertenece al Crisma y á la Eucaristía. Luego la Estremauncion no es sacramento.

Por el contrario, los sacramentos de la Iglesia subvienen suficientemente á los defectos de los hombres en cualquier estado. Pero á los moribundos no les subviene otro que la Estremauncion. Luego es sacramento.

Ademas los sacramentos no son otra cosa que ciertas medicinas espirituales. Es así que la Estremauncion es cierta medicina espiritual, puesto que sirve para la remision de los pecados, como consta (Jac. 5). Luego es sacramento.

Conclusion. *Consta que la Estremauncion no es cosa sacramental, sino un sacramento.*

Responderémos, que en las cosas que la Iglesia ejecuta visiblemente, unas son sacramentos, como el bautismo, y otras sacramentales como el exorcismo; entre las cuales hay esta diferencia; que se llama sacramento aquella accion de la Iglesia que consigue principalmente el

(1) Ignórase quiénes fueron los primeros herejes que empezaron á impugnar este Sacramento. Belarmino acusa á los valdenses, albigenses y wiclefitas de sostenedores de semejante error y otros doctores católicos acusan, ademas de á estos, á los albanenses y herachitas. Pero otros, y entre ellos Bossuet (Historia de las Variaciones, lib. 11, párraf. 108, 109 y 180), defienden que esos herejes nada innovaron en cuanto al número de los Sacramentos, siendo los primeros impugnadores de esa doctrina Lutero y Calvino con todos sus partidarios. Que la Estremauncion sea un sacramento es la doctrina que constantemente ha sostenido la Iglesia, siendo uno de los documentos más preciosos que conservamos acerca de este punto la epístola decretal de Inocencio I dirigida al comenzar el siglo v, al Obispo Decencio. Pero, por no alargar esta nota, insertarémos únicamente el cánon 1.° del Tridentino, de los cuatro que dió tocante á la Estremauncion en la sesion 14. *Si alguno dijere, que la Estremauncion no es verdadera y propiamente un sacramento instituido por Nuestro Señor Jesucristo y por el Apóstol Santiago promulgado, sino que solo es un mero rito recibido de los Padres ó una ficcion humana, sea anatematizado.*

efecto intentado en la administracion de los sacramentos; en tanto que se llama sacramental aquella accion que, aunque no alcance aquel efecto, se ordena, sin embargo, de algun modo á aquella accion principal. Pues bien, el efecto intentado en la administracion de los sacramentos es la curacion de la enfermedad del pecado. Por lo cual dice el Profeta (Is. 27, 9): *este es todo su fruto, que sea quitado el pecado.* Y por esto llegando á este efecto la Estremauncion, como se ve por las palabras del apóstol Santiago, y no ordenándose á otro sacramento, como anejo á ella, consta que *la Estremauncion no es cosa sacramental, sino sacramento.*

Al argumento 1.° dirémos que el oleo con que son ungidos los catecúmenos, no conduce por su uncion á la remision de los pecados, porque esto pertenece al bautismo; pero dispone al bautismo en algun modo, segun lo dicho (Sent. 4, Dist. 6, Q. 2, a. 1, qq. 3 al 4, y P. III, C. 71, a. 3), y por tanto, aquella uncion no es sacramento como la uncion estrema.

Al 2.° que este sacramento dispone inmediatamente al hombre á la gloria, cuando se da á los que salen de esta vida. Y puesto que en la antigua ley no era todavía el tiempo de llegar á la gloria, *porque la ley ninguna cosa llevó á la perfeccion* (Heb. 7, 19), por eso este sacramento no debe ser prefigurado allí por alguno otro correspondiente, como por la figura del mismo género; aunque sea figurado, de algun modo por figuras remotas en todas las curaciones que se refieren en el antiguo Testamento.

Al 3.° que San Dionisio no hace mencion alguna de la Estremauncion como ni de la penitencia, ni del matrimonio, puesto que él mismo no tuvo por fin determinar sobre los sacramentos, sino en cuanto á que por ellos puede conocerse la disposicion ordenada de la jerarquía eclesiástica, por relacion á los ministros á los actos de estos y á los que los reciben. Sin embargo, como por la Estremauncion consigue alguno la gracia y el perdon de los pecados, no hay duda, que esta tiene virtud iluminativa y purificativa como el bautismo, aunque no tan plena.

ARTÍCULO II. — **La Estremauncion es un solo sacramento?**

1.° Parece que la Estremauncion no es un solo sacramento; porque la unidad de la cosa proviene de su materia y de su forma, puesto que de lo mismo la cosa tiene el ser y la unidad. Pero la forma de este sacramento se reitera frecuentemente, cuando se administra, y la materia es empleada muchas veces en las unciones que se hacen sobre las diferentes partes del cuerpo. Luego no es un solo sacramento.

2.° La uncion misma es sacramento; pues es ridículo decir que el aceite sea sacramento. Pero se hacen muchas unciones. Luego son muchos sacramentos.

3.° Un solo sacramento debe ser perfeccionado por un solo ministro. Ahora bien, en algun caso la Estremauncion no puede terminarse por un solo ministro; como si muriera despues de haber hecho la primera uncion, porqne entonces otro sacerdote debe continuar el sacramento. Luego la Estremauncion no es un solo sacramento.

Por el contrario: así como se ha la inmersion al bautismo, así se ha la uncion á este sacramento. Pero muchas inmersiones son un solo sacramento del bautismo. Luego tambien muchas unciones de la Estremauncion son un solo sacramento. Ademas si no fuese un solo sacramento entonces, terminada la primera uncion no sería menester para la perfeccion de este sacramento que se hiciera la segunda, puesto que cualquier sacramento tiene por sí ser perfecto. Pero esto es falso. Luego es un solo sacramento.

Conclusion. *La Estremauncion cunque se perfeccione por muchas acciones, es, sin embargo, un sacramento, puesto que esas acciones se ordenan á significar y efectuar una sola cosa.*

Responderémos, que lo uno en número se dice hablando en absoluto de tres modos: 1.° como lo indivisible que ni es muchos en acto ni en potencia como el punto y la unidad: 2.° como lo continuo que es uno en acto y múltiple en potencia, como la línea: 3.° como algun perfecto que es constituido de muchas partes, como la casa, que se compone de cierta manera de muchas cosas en acto;

pero que aquellas muchas convienen en algo uno. Y de este modo cualquier sacramento se dice uno solo, en cuanto todas las cosas que están en un sacramento se adunan para significar ó producir un mismo efecto, puesto que el sacramento causa significando. Así, que cuando una accion basta para la perfecta significacion, la unidad del sacramento consiste únicamente en esta accion, como se ve en la confirmacion. Cuando la significacion del sacramento puede estar en una ó muchas acciones, entonces el sacramento puede perfeccionarse ya en una ya en muchas acciones, como el bautismo por una y tres inmersiones ; porque la ablucion que se significa en el bautismo, puede tener lugar por una inmersion y por muchas. Mas cuando la significacion no puede ser perfecta sino por muchas acciones, entonces son necesarias estas para la perfeccion del sacramento ; como se ve en la Eucaristía; porque la refeccion corporal que signfica la espiritual, no puede tener lugar sino por la comida y la bebida. Y lo mismo es en este sacramento ; porque la curacion de las heridas interiores no puede significarse perfectamente, sino por la aposicion de la medicina á las diversas raíces de ellas. Y por esto hay muchas acciones para la perfeccion de este sacramento (1).

Al argumento 1.º dirémos que la unidad del todo perfecto no es destruida por la diversidad de la materia ó de la forma, que existe en las partes del todo; como consta que no es la misma la materia de la carne y del hueso de los que se constituye un hombre, ni la misma la forma. Igualmente tambien en el sacramento de la Eucaristía, y en este sacramento la pluralidad de materia y de forma no quita la unidad del sacramento.

Al 2.º que aunque aquellas acciones sean muchas en absoluto, se unen, sin embargo, en una perfecta accion, que es la uncion de todos los sentidos esteriores, donde se halla el orígen del mal interior.

Al 3.º que aunque en la Eucaristía, si muriera el sacerdote despues de la consagracion del pan, podría otro proceder á la consagracion del vino, comenzando donde quedó el primero, ó bien desde el principio sobre otra materia ; sin embargo, en la Estremauncion, no puede comenzar desde el principio, sino que debe siempre continuar ; puesto que la uncion hecha en la misma parte vale tanto, como si se consagrase dos veces la misma hostia; lo cual no debe hacerse de modo alguno. Ni áun la pluralidad de los ministros quita la unidad de este sacramento, puesto que obra solo instrumentalmente; como el cambio de los martillos no quita la unidad de la operacion del artista.

ARTÍCULO III. — **Fue instituido por Cristo este sacramento?** (2)

1.º Parece que este sacramento no fue instituido por Cristo; porque acerca de los sacramentos que Cristo instituyó se hace mencion en el Evangelio, como de la Eucaristía y Bautismo. Pero no se habla de la Estremauncion. Luego no fue instituido por Cristo.

2.º El Maestro de las Sentencias dice espresamente (Sent. 4, dist. 23), que fue instituido por los Apóstoles. Luego no le instituyó por sí el mismo Cristo.

3.º El sacramento, que Cristo instituyó, él mismo tambien lo exhibió por sí, como se ve acerca de la Eucaristía y del Bautismo. Pero á nadie exhibió este sacramento. Luego no le instituyó por sí.

Por el contrario; los sacramentos de la ley nueva son más dignos que los de la antigua ley. Pero todos los sacramentos de esta son instituidos por Dios. Luego con mayor razon todos los sacramentos de la ley nueva tienen su institucion del mismo Cristo.

Ademas, pertenece al mismo que instituye remover lo instituido. Pero la Iglesia que en los sucesores de los Apóstoles tiene la misma autoridad que estos tuvieron, no podría quitar el sacramento de la Estremauncion. Luego no le instituyeron los Apóstoles, sino el mismo Cristo.

(1) De lo dicho por el Santo se infiere que las unciones parciales, son como materias parciales, las cuales reunidas constituyen una materia integra. Lo mismo debe decirse de las formas parciales que acompañan á esas materias parciales : todas ellas constituyen una integra forma.

(2) Consta del cánon 1.º anteriormente insertado (en la nota 1.ª pág. 133) que la Estremauncion es un Sacramento instituido por Jesucristo cuya verdad de fe está igualmente definida en el cánon 1.º de la sesion 7.ª donde consta que todos los sacramentos fueron instituidos por Nuestro Señor Jesucristo.

Conclusion. [1] *Jesucristo instituyó por sí mismo los sacramentos.* [2] *Jesucristo promulgó por sí mismo ciertos sacramentos y ciertos otros los promulgó por los Apóstoles.*

Responderémos, que acerca de este punto hay dos opiniones: algunos dicen que Cristo no instituyó por sí este sacramento ni el de la Confirmacion, sino que dejó su institucion á los Apóstoles, porque estos dos sacramentos á causa de la plenitud de la gracia, que en ellos se confiere, no pudieron ser instituidos ántes de la mision plenísima del Espíritu Santo: por consiguiente, son sacramentos de la nueva ley, que no fueron figurados en la antigua. Pero esta razon no es concluyente, puesto que, así como Cristo prometió ántes de su pasion la mision plena del Espíritu Santo, así tambien pudo instituir estos sacramentos. Y por esto otros dicen que *Cristo instituyó por sí mismo todos los sacramentos; pero que promulgó por sí aquellos que ofrecen mayor dificultad para creer, y reservó el cuidado de promulgar ciertos á los Apóstoles*, como la Estremauncion y la Confirmacion. Y esta opinion parece tanto más probable (1), por cuanto los sacramentos pertenecen al fundamento de la ley: y por esto corresponde su institucion al legislador; y ademas porque tienen su eficacia de la institucion, cuya eficacia no se halla en ellos sino por la divinidad.

Al argumento 1.° dirémos, que el Señor hizo y dijo muchas cosas que no están contenidas en el Evangelio; pues los Evangelistas cuidaron principalmente de referir las cosas que pertenecen á la necesidad de la salvacion y disposicion eclesiástica. Hé aquí por qué refirieron más bien la institucion del Bautismo y de la Penitencia, Eucaristía y Orden hecha por Cristo, que la de la Estremauncion ó Confirmacion que ni son de necesidad de la salvacion ni pertenecen á la disposicion ó distincion de la Iglesia. Sin embargo, se hace mencion tambien de la uncion del aceite en el Evangelio de San Marcos donde se dice que los Apóstoles *ungían con aceite á los enfermos.*

Al 2.° que el Maestro de las Sentencias dice que este sacramento fue instituido por los Apóstoles, puesto que su institucion nos ha sido promulgada por la enseñanza de los mismos.

Al 3.° que Cristo no confirió sacramento alguno, sino el que él mismo recibió para servir de ejemplo. Mas no le competía recibir la penitencia ni la Estremauncion, puesto que estaba sin pecado; y por esto no los confirió.

ARTÍCULO IV. — **¿El aceite de oliva es la materia conveniente de este sacramento?** (2)

1.° Parece que el aceite de oliva no no es la materia conveniente de este sacramento: porque este sacramento se ordena inmediatamente á la incorrupcion. Mas esta se significa por el bálsamo que se pone en el crisma. Luego este sería la materia más conveniente de este sacramento.

2.° Este sacramento es una medicacion espiritual. Pero la espiritual medicacion es significada por la aplicacion del vino como se ve en la parábola del Samaritano (Luc. 10). Luego el vino sería tambien la materia más conveniente de este sacramento.

3.° Donde hay mayor peligro, el remedio debe ser tambien el más comun. Pero el aceite de oliva no es remedio comun, porque no se halla en todos los países. Luego administrándose este sacramento á los que salen de este mundo que se hallan en el mayor peligro, parece que el aceite de oliva no es su materia conveniente.

Por el contrario, Santiago (Jac. 5) determina el aceite como materia de este sacramento. Pero no se llama propia-

(1) Lo que en los tiempos del Santo Doctor se podía defender como opinion más probable, lo defendemos ya como doctrina de fe, pues así consta en los cánones citados.

(2) Es de fe que lo es, como definió el concilio de Florencia, en el decreto *pro Armenis: Quintum Sacramentum est Extrema unctio, cujus materia est oleum olivæ.* El Tridentino, hablando de este Sacramento (sesion 14, cap. 1.°) dice á este propósito: *La Iglesia entendió siempre que la materia* (de la Estremauncion) *es el aceite bendecido por el obispo; porque la Uncion representa con admirable propiedad, la gracia del Espíritu Santo, con cuya gracia es invisiblemente ungida el alma del enfermo.* Advertirémos, para concluir, que la materia de que aquí se trata, es la remota; pues sabido es que la materia de los sacramentos es doble; próxima y remota. En la Estremauncion el aceite es la última; y la próxima es la misma uncion que el sacerdote hace con el óleo Santo.

mente aceite sino al que se produce de la oliva. Luego este es la materia de este sacramento.

Ademas: la curacion espiritual se significa por la uncion del aceite, como consta (Is. 1, 6): *herida y contusion que no está vendada ni se le ha aplicado medicina ni suavizado con aceite.* Luego la materia conveniente de este sacramento es el aceite.

Conclusion. [1] *El aceite es materia conveniente de la Estremauncion.* [2] *El aceite de oliva debe ser empleado como materia conveniente de la Estremauncion.*

Responderemos, que la curacion espiritual que se aplica al fin debe ser perfecta, puesto que despues de él no queda otra: debe ser suave como la esperanza, para no destruirla, sino más bien para escitarla, pues es necesaria principalmente á los que salen del mundo. El aceite es suave y penetra hasta lo íntimo, y tambien se difunde. Y por esto, en cuanto á los conceptos dichos, es la materia conveniente de este sacramento. Y puesto que se da principalmente el nombre de aceite al licor que sale de la oliva, mientras que los demas licores no reciben este nombre sino por semejanza á el, *por eso debe tambien ser que se tome aceite de oliva como materia de este sacramento.*

Al argumento 1.° dirémos que la incorrupcion de la gloria es la cosa no contenida en este sacramento; ni es preciso que tal significacion de la cosa corresponda á la materia. Luego no es menester que se admita el bálsamo en la materia de este sacramento, porque el bálsamo, á causa de su olor, pertenece á la bondad de la fama, de la que no tienen necesidad los que salen de este mundo, sino que solo necesitan la pureza de la conciencia que se significa por el aceite.

Al 2.° que el vino sana irritando y el aceite dulcificando, y por esto la curacion por medio del vino pertenece más bien á la penitencia que á este sacramento.

Al 3.° que el aceite de oliva, aunque no se produzca en todas partes, sin embargo puede transportarse fácilmente á cualquier lugar. Ademas, este sacramento no es de tanta necesidad, que los que salen de este mundo no puedan conseguir sin él la salvacion.

ARTÍCULO V. — **Es preciso que el aceite sea consagrado?** (1)

1.° Parece que no es menester que el aceite sea consagrado; porque este sacramento tiene una santificacion en su uso por la forma de las palabras. Luego es supérflua otra santificacion, si se hace para la materia del mismo.

2.° Los sacramentos tienen eficacia y santificacion en la materia misma. Pero la significacion del efecto de este sacramento compete al aceite por la propiedad natural del mismo, y la eficacia por institucion divina. Luego no es necesaria alguna santificacion de la materia.

3.° El bautismo es un sacramento más perfecto que la Estremauncion. Ahora bien, en el bautismo no se preexige la santificacion de la materia, en cuanto es de necesidad del sacramento. Luego ni en la Estremauncion.

Por el contrario, en todas las demas unciones la materia es consagrada ántes. Luego siendo este sacramento cierta uncion, requiere materia consagrada.

Conclusion. *El aceite que se toma para materia de la Estremauncion, debe estar consagrado.*

Responderémos, que algunos dicen que el simple aceite es la materia de este sacramento; y en la santificacion misma del aceite que se hace por el obispo, se perfecciona el sacramento. Pero este aparece ser falso, por lo que ya se ha dicho al tratar de la Eucaristía (Sent. 4, dist. 8, C. 2, a. 1, C. 1, al 2.°), donde se ha demostrado que solamente aquel sacramento consiste en la consagracion de la materia. Y por esto debe decirse que este sacramento consiste en la uncion misma, como el bautismo en la misma ablucion; y la materia de este sacramento es el aceite santificado. Pueden aducirse tres razones, para demostrar por qué se exige en este sacramento y en algunos otros la santificacion de la materia: 1.ª porque toda la eficacia de los sacramentos desciende de Cristo; y por esto aquellos sa-

(1) Recuérdese lo dicho en la precedente nota.

cramentos de que el mismo hizo uso, tienen eficacia por su uso mismo; como por el contacto de su carne dió á las aguas la fuerza ó virtud regenerativa. Más no hizo uso de la Estremauncion ni de otra alguna uncion corporal; y por eso en todas las unciones se requiere la santificacion de la materia: 2.ª por causa de la plenitud de la gracia que se confiere, no solo para quitar la culpa, sino tambien sus reliquias y la enfermedad del cuerpo: la 3.ª es porque que su efecto corporal, es decir, la curacion, no es producicida por la propiedad natural de la materia; y por esto es preciso que le sea dada esta eficacia por medio de la santificacion.

Al argumento 1.º dirémos, que la primera santificacion pertenece á la materia considerada en sí misma; pero la segunda pertenece más al uso de la misma, segun que confiere en acto su efecto. Y por esto no es supérflua ni la una ni la otra, porque tambien los instrumentos reciben su eficacia del artífice, ya cuando los construye, ya cuando los aplica al acto.

Al 2.º que aquella eficacia, que proviene de la institucion misma del sacramento, se aplica á esta materia por medio de la santificacion.

Al 3.º es evidente la contestacion despues de lo dicho (al *Responderémos*).

ARTÍCULO VI.—**¿Es preciso que la materia de este sacramento sea consagrada por el obispo?**

1.º Parece que no es menester que la materia de este sacramento sea consagrada por el obispo; porque más digna es la consagracion de la materia en el sacramento de la Eucaristía, que en este. Pero en la Eucaristía puede consagrar la materia el sacerdote. Luego tambien en este sacramento.

2.º En las obras corporales el arte más digno nunca prepara la materia al inferior; porque el arte que hace uso de las cosas es más digno que el que las prepara como se dice (Phys. l. 2, t. 25). Pero el obispo es superior al sacerdote. Luego no prepara la materia en aquel sacramento de que hace uso el sacerdote; y como éste dispensa la Estremauncion, segun se dirá (C. 31), síguese que no pertenece al obispo la consagracion de la materia.

Por el contrario, en las demas unciones tambien la materia es consagrada por el obispo. Luego así debe serlo en esta.

Conclusion. *En los sacramentos que necesitan de materia consagrada, la primera consagracion se hace por el obispo, para manifestar que la potestad sacerdotal se deriva de la episcopal.*

Responderémos, que el ministro del sacramento no induce el efecto de este por su propia virtud, como agente principal, sino por la eficacia del sacramento que dispensa, la cual primeramente proviene de Cristo, y de él desciende á otros ordenadamente, esto es, al pueblo por mediacion de los ministros que dispensan los sacramentos y á los ministros inferiores mediante los superiores que santifican la materia. Y por esto *en todos los sacramentos que necesitan de la materia santificada, la primera santificacion de la materia se hace por el obispo*, y el uso á veces por el sacerdote para manifestar que la *potestad sacerdotal es derivada de la episcopal* segun aquello (Ps. 132, 2): *á la manera que el precioso ungüento que se derramó sobre la cabeza*, esto es, sobre Cristo, *que ántes descendió sobre la barba de Aaron*, y despues, *hasta la extremidad de su manto.*

Al argumento 1.º dirémos que el sacramento de la Eucaristía consiste en la santificacion misma de la materia, y no en su uso; y por esto propiamente hablando, aquello que es materia del sacramento no es algo consagrado. De consiguiente, no se preexige santificacion alguna hecha por el obispo acerca de la materia, sino que se exige la santificacion del altar y de otras cosas semejantes y tambien del sacerdote mismo, que no puede ser hecha sino por el obispo; por cuya razon tambien en aquel sacramento se manifiesta la potestad sacerdotal derivada del obispo, como dice San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 3). Así, pues, el sacerdote puede hacer aquella consagracion de la materia que es en sí sacramento, y no aquella, que como cierta cosa sacramental se ordena al sacramento que consiste en el uso de los fieles; puesto que en cuanto al

verdadero cuerpo de Cristo no hay órden alguno sobre el de los sacerdotes; pero en cuanto al cuerpo místico de Cristo el órden episcopal es superior al sacerdotal, como despues se dirá (C. 40, a. 4).

Al 2.º que la materia del sacramento no es tal materia que con ella hace algo el que usa de ella, como sucede en las artes mecánicas, sino la materia en virtud de la cual lo hace, y así participa algo de la razon de causa agente en cuanto es cierto instrumento de la operacion divina. Por eso es preciso que la materia reciba esta virtud de un arte ó poder superior; porque en las causas activas, cuanto más elevado es el agente, tanto más perfecto es; y en las causas puramente materiales, cuanto más se acercan á la materia, más imperfectas son.

ARTÍCULO VII. — **La Estremauncion tiene alguna forma?** (1)

1.º Parece que este sacramento no tiene alguna forma; porque como la eficacia de los sacramentos proviene de su institucion y de su forma, es preciso que esta sea dada por el que le instituye. Pero la forma de este sacramento no se ve que haya sido dada ni por Cristo ni por los Apóstoles. Luego este sacramento no tiene forma alguna.

2.º Las cosas que son de necesidad del sacramento, se observan del mismo modo por todos. Es así que nada hay más necesario al sacramento que tiene una forma, que esta misma forma. Luego no habiendo comunmente alguna forma observada por todos en este sacramento, puesto que diversos usan de diversas palabras, parece que este sacramento no tenga forma alguna.

3.º En el bautismo no se requiere la forma sino para la santificacion de la materia; porque es el agua « santificada por la palabra de vida para diluir los crímenes »; como dice Hugo (De sacram. l. 2, p. 6, c. 2). Pero este sacramento tiene una materia santificada anteriormente. Luego no necesita alguna forma verbal.

Por el contrario, dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 1) que todo sacramento de la ley nueva consiste en las cosas y en las palabras. Mas las palabras son la forma del sacramento. Luego siendo este un sacramento de la nueva ley, parece que tenga forma.

Ademas, para esto es rito de la Iglesia universal, que usa de ciertas palabras en la colacion de este sacramento.

Conclusion. *La Estremauncion tiene una forma determinada.*

Responderémos, que algunos dijeron, que ninguna forma es de necesidad de este sacramento. Mas esto parece derogar el efecto de este sacramento, porque todo sacramento obra, significando lo que obra: y la significacion de la materia no se limita á un efecto determinado, puesto que puede referirse á muchas cosas, sino por la forma de las palabras. Así que en todos los sacramentos de la nueva ley que producen lo que figuran, es preciso que haya cosas y palabras. Ademas Santiago (c. 5) parece constituir toda la virtud de este sacramento en la oracion que es su forma, como se dirá (al 2.º, y a. 8 y 9 siguientes). Y por tanto la predicha opinion parece ser presuntuosa y errónea. Por lo cual debe manifestarse como generalmente se dice, *que tiene forma determinada*, lo mismo que los otros sacramentos.

Al argumento 1.º dirémos, que la Sagrada Escritura es comunmente propuesta á todos. Y por esto la forma del bautismo, que puede ser conferida por todos debe espresarse en ella; é igualmente la forma de la Eucaristía, que espresa la fe de aquel sacramento que es necesario para la salvacion. Pero no se hallan establecidas las formas de otros sacramentos en la Sagrada Escritura, y la Iglesia las ha recibido por la tradicion de los Apóstoles, quienes las recibieron del Señor, como dice el Apóstol (I. Cor. 11, 23): *porque yo recibí del Señor lo que tambien os enseñé*, etc.

(1) Afirmativamente responde el Santo y este punto no tiene duda alguna ni en este ni en ningun Sacramento; porque es comun á todos lo que el concilio de Florencia definió en el citado decreto: *Omnia sacramenta tribus perficiuntur: rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi id, quod facit Ecclesia.* Cual sea la forma propia de la Estremauncion, lo dicen el mismo Concilio y el de Trento, aparte del Ritual Romano; héla aquí. *Por esta santa uncion perdónete Dios cualquier cosa en que hayas delinquido por la vista, olfato, etc.*

Al 2.° que aquellas palabras que son de la esencia de la forma, esto es, la oracion deprecativa, se dicen por todos; pero las que son *de bene esse* no son observadas por todos.

Al 3.° que la materia del bautismo tiene cierta santificacion *per se* del contacto mismo de la carne del Salvador; pero recibe de la forma de las palabras la santificacion santificante en acto. Asimismo, despues de la santificacion de la materia de este sacramento, considerada en sí misma, se requiere la santificacion en el uso, por la cual santifique en acto.

ARTÍCULO VIII. — **¿La forma de este sacramento debe proferirse por medio de la oracion indicativa y no por la deprecativa?**

1.° Parece que la forma de este sacramento debe proferirse por la oracion indicativa y no por la deprecativa; porque todos los sacramentos de la nueva ley tienen efecto cierto. Ahora bien, la certeza del efecto no se espresa en las formas de los sacramentos sino por la oracion indicativa ó *presente*, como cuando se dice, *este es mi cuerpo*, ó *yo te bautizo*, etcétera. Luego la forma de este sacramento debe ser la oracion indicativa.

2.° En las formas de los sacramentos debe espresarse la intencion del ministro, la cual se requiere para el sacramento. Pero la intencion de conferir el sacramento no se espresa sino por medio de la oracion de indicativo. Luego, etc.

3.° En ciertas iglesias se dicen estas palabras en la administracion de este sacramento; *ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris*, etc., y esto es conforme á las otras formas de los sacramentos. Luego parece que consista en esto la forma de este sacramento.

Por el contrario: lo que es la forma de un sacramento, es preciso que sea observado por todos. Pero las palabras indicadas no se dicen segun la costumbre de todas las iglesias, sino solamente las palabras deprecativas, á saber, *per istam sanctam unctionem, et piissimam suam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum*, etc. Luego la forma de este sacramento es la oracion deprecativa.

Ademas: así resulta tambien de las palabras del Apóstol Santiago, que atribuye á la oracion la eficacia de este sacramento: *la oracion de la fe*, dice, *salvará al enfermo* (cap. 5, v. 15). Luego proviniendo la eficacia del sacramento de la forma, parece que la forma de este sacramento es la oracion deprecativa.

Conclusion. *La oracion deprecativa es la forma de este sacramento* (1).

Responderémos, que *la forma de este sacramento es la oracion deprecativa*, como se ve por las palabras del Apóstol Santiago (2) y el uso de la Iglesia Romana, que usa solamente de palabras deprecativas en la administracion de este sacramento, sobre lo cual pueden asignarse muchas razones: 1.ª porque el que recibe este sacramento está privado de sus propias fuerzas, y por tanto necesita ser ayudado por las oraciones; 2.ª porque se da á los moribundos que cesan ya de ser del fuero de la Iglesia, y descansan en manos de solo Dios: por cuya razon se les recomienda al mismo por medio de la oracion; 3.ª porque este sacramento no tiene efecto alguno, que se consiga siempre de la oracion del ministro, áun cuando todo lo que es de esencia del sacramento se haya realizado debidamente, como el carácter en el bautismo y en la confirmacion, la transustanciacion en la Eucaristía, y la remision del pecado en la penitencia, existente la contricion, cuya remision es de esencia del sacramento de la penitencia, mas no de la de este sacramento (3). Y

(1) Esta es la opinion del Santo Doctor, comunmente seguida desde los tiempos de Santo Tomás. Pero en los siglos anteriores prevaleció la opinion de ser indicativa la forma en la Iglesia latina. La que pone el Sacramentario de San Gregorio, indicativa, es la usada en la Iglesia de Milan hasta los tiempos de San Buenaventura, segun nos refiere el Doctor Seráfico (in 4. dist. 25, cuestion 4.ª) y que es semejante á la indicada en el argumento 3.°, indicativa es tambien; y por fin Martenio en su célebre obra *De antiquis Ecclesiæ ritibus* (lib. 1.° parte 2.ª, cap. 7.° art. 4.°) presenta ejemplares de la forma usada en muchos, célebres y antiquisimos institutos religiosos, en los cuales no se espresa otra forma que la indicativa.

(2) Con cuánta razon el Angélico piensa así, se ve por lo indicado en el Tridentino (cap. 1.° de la Estremauncion), en que manifiesta lo propio que el Santo Doctor y adopta la forma deprecativa que hemos puesto en la nota 236 al art. 7.°

(3) Oigamos lo que dice el catecismo de San Pio V. « Usándose este Sacramento para que al enfermo, ademas de la » gracia espiritual que le da, le dé tambien la salud; sin embargo, como sucede que no siempre se sigue la salud despues de administrado, por eso se emplea la forma depreca

por esto en este sacramento no puede haber forma de un modo indicativo, como en los predichos sacramentos.

Al argumento 1.º dirémos, que este sacramento, como tambien los antedichos, considerado en sí mismo, tiene efecto cierto; pero puede ser impedido por las malas disposiciones del que le recibe, aunque se someta á él por la intencion, de modo que ningun efecto consiga. Y por esto no hay paridad respecto de este sacramento y los otros, en los cuales se obtiene siempre algun efecto.

Al 2.º que por el acto mismo que se determina en la forma, esto es, *per istam sanctam unctionem*, se espresa bastante la intencion.

Al 3.º que aquellas palabras del modo indicativo, que algunos tienen la costumbre de decir ántes de la oracion, no son la forma de este sacramento, sino la disposicion á ella en cuanto la intencion del ministro se determina á aquel acto por aquellas palabras.

ARTICULO IX. — **¿La predicha oracion es la forma competente de este sacramento?** (1)

1.º Parece que la predicha oracion no es la forma competente de este sacramento: porque en las formas de los otros sacramentos se hace mencion de la materia, como se ve en la Confirmacion, lo cual no se hace en las antedichas palabras. Luego no es su forma conveniente.

2.º Así como el efecto de este sacramento llega á nosotros por la misericordia divina, así tambien el de los otros sacramentos. Pero en las formas de estos no se hace mencion de la misericordia divina, sino más bien de la Trinidad y la pasion. Luego igualmente debe ser aquí.

3.º Este sacramento tiene un doble efecto, segun el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 23). Y en las predichas palabras no se hace mencion más que de uno solo, es decir, de la remision de los pecados, y no de la curacion corporal, á la que Santiago ordena la oracion de la fe diciendo (c. 5, 15): *la oracion de la fe salvará al enfermo.* Luego la predicha forma es incompetente.

Conclusion. *La forma conveniente de este sacramento es la que usa la Iglesia: Por esta Santa Uncion, etc.*

Responderémos, que *la predicha oracion es la forma competente de este sacramento*, porque indica el sacramento en esto que se dice: *per istam sanctam unctionem*, y lo que se opera en el sacramento, esto es, la *divina misericordia*, y el efecto, es decir, la *remision de los pecados* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la materia de este sacramento puede entenderse por el acto de la uncion, mas no la materia de la Confirmacion, por el acto espresado en la forma. Por lo cual no hay paridad.

Al 2.º que la misericordia se refiere á la miseria, y puesto que este sacramento se administra en este estado de miseria, es decir, de enfermedad, por esto se hace más bien mencion en él de la misericordia que en los otros sacramentos.

Al 3.º que en la forma debe espresarse el efecto principal y que es siempre producido por el sacramento, á ménos que haya defecto por parte del que le recibe; y tal efecto no es la salud corporal, como se dirá (C. 30, a. 1 y 2), aunque á veces se siga, por cuya razon el Apóstol Santiago atribuye este efecto á la oracion, que es la forma de este sacramento.

» tiva, á fin de obtener de la benignidad del Señor lo que la » virtud del Sacramento con constante y perpétuo órden no » suele conseguir. »

(1) Aluden á las palabras puestas en el *Por el contrario* del artículo anterior.

(2) Aunque en los rituales de ciertas Iglesias pueda haber alguna variacion en las palabras, pero en el fondo el sentido es el mismo.

CUESTION XXX.

Del efecto de este sacramento.

1.° La Estremauncion sirve para la remision de los pecados? 2.° La salud corporal es el efecto de este sacramento? 3.° Imprime carácter?

ARTICULO I. — **Sirve la Estremauncion para la remision de los pecados?** (1)

1.° Parece que la Estremauncion no sirve para la remision de los pecados; porque para lo que puede ser hecho por uno solo, no se exige otro. Pero en el que recibe la Estremauncion, se requiere la penitencia para la remision de los pecados. Luego por la Estremauncion no se perdonan los pecados.

2.° En el pecado no hay sino tres cosas: la mancha, el reato de la pena y las reliquias del pecado. Mas por la Estremauncion no se perdona el pecado en cuanto á la mancha sin la contricion, que tambien perdona sin la uncion; ni ademas en cuanto á la pena, puesto que, si se restablece, está obligado á cumplir la satisfaccion impuesta; ni en cuanto á las reliquias de la culpa, porque todavía quedan las disposiciones resultantes de los actos precedentes, como se ve despues de la convalecencia. Luego de ningun modo tiene lugar la remision de los pecados por la Estremauncion.

3.° La remision de los pecados no se hace sucesivamente sino en un instante. Y la Estremauncion no se administra toda simultáneamente, puesto que se requieren muchas unciones. Luego su efecto no es la remision de los pecados.

Por el contrario, dice el Apóstol Santiago (Jac. 5, 15): *y si estuviere en pecados, le serán perdonados.*

Ademas: todo sacramento de la nueva ley confiere la gracia. Mas por esta se hace la remision de los pecados. Luego siendo la Estremauncion un sacramento de la nueva ley, obra para la remision de los pecados.

Conclusion. *El efecto principal de este sacramento es la remision de los pecados en cuanto á las reliquias del mismo pecado, y por consiguiente tambien en cuanto á la culpa, si la encuentra.*

Respondcrémos, que todo sacramento es instituido principalmente para un efecto, aunque tambien pueda producir otros como consecuencia. Y como el sacramento realiza lo que figura, debe tomarse su efecto principal de la significacion misma. Empléase este sacramento á modo de cierta medicina, como el bautismo á modo de ablucion: y la medicina tiene por objeto espeler la enfermedad; por lo cual este sacramento ha sido instituido principalmente para curar la enfermedad del pecado. De consiguiente, así como el bautismo es cierta regeneracion espiritual y la penitencia cierta resurreccion espiritual, así tambien la Estremauncion es cierta curacion ó medicacion espiritual. Mas así como la medicacion corporal presupone la vida corporal en el medicinado, así la espiritual presupone la vida espiritual. Y por eso este sacramento no se da contra los defectos por los que se quita la vida espiritual, esto es, contra el pecado original ó mortal, sino contra aquellos defectos por los que es debilitado el hombre espiritualmente, de modo que no tenga el perfecto vigor para los actos de la vida, de la gracia ó de la gloria, y este defecto no es

(1) Es de fe que perdona los pecados. *Si quis dixerit sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata.... anathema sit.* (Sesion 14 del Tridentino, cánon 2.°

otro que cierta debilidad ó ineptitud, que queda en nosotros del pecado actual ó del original; y contra esta debilidad es robustecido el hombre por medio de este sacramento. Pero puesto que esta fortaleza es producida por la gracia, que es incompatible con el pecado, por eso consiguientemente, si encuentra algun pecado, sea mortal (1) ó venial, le quita en cuanto á la culpa, con tal de que el que le recibe no ponga óbice alguno, como se ha dicho tambien de la Eucaristía y confirmacion (Sent. 4, dist. 7, C. 2 y a. 2, C. 1 al 3, y C. 3, a. 2; c. 2 y dist. 19, C. 1, a. 3 C. 1, y P. III, C. 72, a. 7 y C. 79, a. 5). Y por eso Santiago habla condicionalmente de la remision del pecado diciendo: *si estuviere en pecados, le serán perdonados*, esto es, en cuanto á la culpa, pues no siempre borra el pecado, puesto que no siempre le halla; pero siempre perdona en cuanto á la debilidad antedicha, y que algunos llaman *reliquias del pecado*. Otros dicen que este sacramento ha sido instituido principalmente contra el pecado venial, el cual no puede ser perfectamente curado miéntras se vive: y por este motivo el sacramento de los que salen de este mundo se ordena especialmente contra el pecado venial. Mas esto no parece ser verdadero (2), porque tambien la penitencia borra suficientemente en esta vida los pecados veniales respecto de la culpa; y el no poder evitarlos despues de hecha la penitencia, no quita á la precedente penitencia su efecto; y ademas esto pertenece á la susodicha debilidad. Debe pues decirse que el *efecto principal de este sacramento es la remision de los pecados, en cuanto á las reliquias del pecado, y por consiguiente tambien en cuanto á la culpa, si la encuentra* (3).

Al argumento 1.º dirémos que aunque el efecto principal de algun sacramento pueda tenerse sin recibirlo actualmente ó sin el sacramento, ó por otro sacramento por vía de consecuencia; jamás puede sin embargo tenerse sin el propósito de aquel sacramento. Así que, puesto que la penitencia ha sido instituida principalmente contra la culpa actual, cualquiera otro sacramento que borra el pecado actual por vía de consecuencia, no escluye que la penitencia sea necesaria.

Al 2.º que la Estremauncion remite el pecado de algun modo en cuanto aquellos tres conceptos; pues aunque la culpa no se perdone en cuanto á la mancha sin la contriccion; sin embargo este sacramento por la gracia que infunde, hace que aquel movimiento contra el pecado sea contricion, como tambien puede acaecer en la Eucaristía y la Confirmacion. Asimismo tambien disminuye el reato de la pena temporal; pero como consecuencia, en cuanto quita la debilidad, puesto que el fuerte sobrelleva mejor la misma pena que el débil. Luego no es preciso que por esto se disminuya la medida de la satisfaccion. En cuanto á las reliquias del pecado no se dicen ser aquí las disposiciones remanentes de los actos anteriores, que son ciertos hábitos incoados, sino cierta debilidad espiritual existente en la mente misma, cuya debilidad quitada, aunque subsistan los mismos hábitos ó disposiciones, no puede inclinarse la mente de la misma manera al pecado.

Al 3.º que cuando hay muchas acciones ordenadas á un solo efecto, la última es formal, respecto de todas las precedentes, y obra en virtud de éstas; y por tanto, en la última uncion se infunde la gracia, que es efecto del sacramento.

ARTÍCULO II. — **La salud corporal es efecto de este sacramento?** (4)

1.º Parece que la salud corporal no es

(1) «Este Sacramento, dice el *Catecismo Romano* (parte II, » cap. 6.º n. 14), no está primariamente instituido para la re» mision de los pecados mortales, sino que el bautismo y la pe» nitencia son los que por su naturaleza lo efectúan». Sin embargo, lo dicho por el Angélico en este pasaje, lo mismo que en la *Suma contra los Gentiles* (lib. 4.º cap. 73) es la doctrina corriente, á la que no se opone lo dicho en el Catecismo citado. Este Sacramento es de vivos y *directamente* sólo perdona los veniales; pero todos los teólogos convienen en que *indirectamente* perdona los mortales de que el enfermo no tiene conciencia, sea cual fuere la causa.

(2) En la Parte III (C. 65, a. 1. al 3) prueba el Santo Doctor que ningun Sacramento se ha instituido para la remision de los veniales, puesto que para obtener semejante efecto, bastan los sacramentales, como el acto de contricion, agua bendita, etc.

(3) Estos mismos efectos señala el Tridentino, lo mismo que el citado Catecismo del Santo Concilio.

(4) Es de fe, definido en el concilio de Trento, en el cánon citado en el anterior artículo, nota 242. Despues de las palabras allí citadas, sigue el cánon: *nec alleviare infirmos; sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum; anathema sit.* Los griegos negaron este efecto de la Estremauncion y lo mismo Erasmo. Pocos teologos han tratado esta materia de la Estremauncion con la profundidad del *eximio doctor Suarez* (disp. 42, sectio 7), cuya doctrina en compendio nos presenta

efecto de este sacramento ; porque todo sacramento es medicina espiritual. Pero la medicina espiritual se ordena á la salud espiritual, como la corporal al cuerpo. Luego la salud corporal no es efecto de este sacramento.

2.° El sacramento tiene siempre su efecto en aquel que se acerca á él sin malas disposiciones. Y á veces el que recibe la Estremauncion no es curado corporalmente, aunque la reciba con toda devocion. Luego la salud corporal no es efecto de este sacramento.

3.° La eficacia de este sacramento es manifestada por el Apóstol Santiago (Jac. 5). Mas no se atribuye allí el efecto de la curacion á la uncion, sino á la oracion ; pues dice : *Oratio fidei salvavit infirmum.* Luego la curacion corporal no es efecto de este sacramento.

Por el contrario, la operacion de la Iglesia tiene mayor eficacia despues de la pasion de Cristo que ántes. Pero ántes los ungidos con aceite por los Apóstoles eran sanados, como consta (Marc. 6). Luego tambien ahora produce efecto en la curacion corporal.

Ademas, los sacramentos producen lo que significan. Pero el bautismo por medio de la ablucion corporal que se hace esteriormente significa y produce la espiritual. Luego tambien la Estremauncion por la curacion corporal, que se verifica esteriormente significa y causa la espiritual.

Conclusion. *Así como la ablucion en el bautismo produce el efecto de una ablucion corporal, así tambien la Estremauncion produce el de una medicacion corporàl, es decir, la salud del cuerpo ; la cual sin embargo no produce sino es cuando conviene al principal efecto que es la salud del alma.*

Responderémos que, así como el bautismo por la ablucion corporal produce la purificacion espiritual de las manchas espirituales ; así este sacramento por la medicacion sacramental esterior produce la curacion interior : *y así como la ablucion del bautismo produce el efecto de la ablucion corporal; así tambien la Estremauncion producé el efecto de la medicacion corporal, esto es, la salud corporal,* Pero hay esta diferencia ; que la ablucion corporal produce la purificacion corporal por la naturaleza del elemento, y así siempre la realiza : pero la Estremauncion no produce la salud corporal por la propiedad natural de la materia, sino por la virtud divina que obra racionalmente. Y puesto que la razon operante jamás produce un efecto secundario, sino segun que es conveniente al objeto principal, por eso de este sacramento no siempre se sigue la curacion corporal, sino cuando es conveniente á la espiritual curacion, y entonces siempre la produce, con tal que no haya obstáculo por parte del que la recibe (1).

Al argumento 1.° dirémos que aquella objecion prueba que la salud corporal, no es el efecto principal de este sacramento ; y esto es verdadero.

Al 2.° es evidente la contestacion despues de lo dicho (aquí y C. 29, a. 8).

Al 3.° que aquella oracion es la forma de este sacramento, segun se ha dicho (C. 29, a. 8 y 9) ; así que este sacramento tiene eficacia por su forma en cuanto es en sí, para la sanacion corporal.

Artículo III. — **Este sacramento imprime carácter?**

1.° Parece que este sacramento imprime carácter, porque el carácter es un signo distintivo. Pero así como el bautizado se distingue del que no lo está, así el ungido del que no lo ha sido. Luego así como el bautismo imprime carácter, así tambien la Estremauncion.

2.° En los sacramentos del órden y de la confirmacion se emplea la uncion, como en este sacramento. Es así que en aquellos se imprime carácter. Luego tambien en este.

3.° En todo sacramento hay algo que es la cosa únicamente, y algo que es solamente el sacramento y algo que es la cosa y el sacramento. Pero no puede asignarse algo en este sacramento que

---

el P. Perrone, siendo muy digno de ser leido ese magnífico epítome del ilustre jesuita. (De Extremaunct. n. 46).

(1) Esta profunda razon del gran Santo es la que la misma Iglesia alega al decirnos los efectos de la Estremauncion. La salud del cuerpo es un efecto condicional, es decir, si conviene al alma ; de otro modo no. Y si queremos insistir porqué esto es así, nadie ha dado una razon tan conveniente como la aducida por el ilustre Doctor de Aquino.

sea la cosa y el sacramento, sino el carácter. Luego en este sacramento se imprime carácter.

Por el contrario, ningun sacramento que imprime carácter se reitera (1), mas este se reitera como se dirá (C. 33). Luego no imprime carácter.

Ademas, la distincion que se hace segun el carácter sacramental es la distincion de los que se hallan en la Iglesia actual. Pero la Estremauncion se confiere al que sale de la presente Iglesia. Luego en él no se imprime carácter.

Conclusion. *La Estremauncion no imprime carácter.*

Responderémos que el carácter no se imprime sino en aquellos sacramentos por los cuales es destinado el hombre á algo sagrado. Mas este sacramento se da solo como remedio, y por él no se destina al hombre á ejecutar ó recibir algo sagrado. Por esto, pues, no se imprime carácter en él.

Al argumento 1.° dirémos que el carácter establece la distincion de los estados en cuanto á las cosas que deben ser hechas en la iglesia, y el hombre no es distinguido de los otros por el hecho de ser ungido.

Al 2.° que la uncion que se hace en el sacramento del órden y en el de la confirmacion es la uncion de la consagracion, por la que el hombre es destinado á algo sagrado, mas esta uncion es uncion de medicacion, y por tanto, no hay paridad.

Al 3.° que en este sacramento la cosa y el sacramento no es el carácter sino cierta devocion interior que es la uncion espiritual (2).

CUESTION XXXI.

Del ministro de este sacramento.

1.° Puede un seglar conferir este sacramento? — 2.° Y el diácono? — 3.° Y solo el obispo?

ARTÍCULO I. — Puede un seglar conferir este sacramento? (3)

1.° Parece que tambien el seglar puede conferir este sacramento; porque este sacramento recibe la eficacia de la oracion como dice el apóstol Santiago (cap. 5). Pero la oracion del seglar es á veces tan acepta á Dios como la del sacerdote. Luego puede conferir este sacramento.

2.° Leese de ciertos padres del desierto de Egipto, que llevaban el aceite á los enfermos y los sanaban; é igualmente se dice de la bienaventurada santa Genoveva, que ungía con aceite á los enfermos. Luego este sacramento puede ser conferido aun por los seglares.

Por el contrario, en este sacramento se hace la remision de los pecados. Es así que los seglares no tienen potestad de perdonar los pecados. Luego, etc.

Conclusion. *Ningun sacramento*

---

(1) Cosa probada en la parte 3.ª (cuestion 63, a. 5, y cuestion 66, a. 9).

(2) En la Estremauncion el sacramento solo está en la uncion unida á la forma: la gracia infundida es la cosa, y la devocion espiritual, el alivio del enfermo y la fortaleza que recibe son la cosa y el sacramento.

(3) Negativamente contesta el Santo, cuya doctrina sancionó despues el concilio de Trento en el cánon 4.° *Si quis dixerit presbyteros Ecclesiæ, quos B. Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate; ob idque proprium Extremæ unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, anathema sit.* (sesion 14 de Estremaunctione). Lo propio consigna en el capítulo 3.° de la misma sesion y hablando del mismo Sacramento. Los protestantes fueron los que principalmente impugnaron esta doctrina. Pero en este punto, como en todo, ni ellos mismos se entienden, ni jamás pueden ponerse de acuerdo. Los primeros reformadores entendieron la doctrina como el Tridentino la condenó. Vinieron otros despues y ya observaron que no cualquier seglar podía conferir este Sacramento, sino que debian ser varones *cuerdos*, *piadosos* y *peritos*. En pos de estos, vinieron otros que interpretaron las palabras de Santiago en un sentido muy original; dijeron que el Santo Apóstol entendió por *presbíteros* á los *médicos*, y no así á médicos cualesquiera, sino á los médicos más sabios. En fin, los últimos, como el protestante racionalista Rosenmüller, convienen en que esa palabra no tiene más sentido que el que los católicos le damos.

pueden conferir de oficio los seglares.

Responderémos que segun San Dionisio (in Eccles. hierarch. c. 5), hay algunos que ejercen funciones jerárquicas y otros que las reciben solamente que son seglares. Por lo tanto, *no compete á estos por oficio la dispensacion de sacramento alguno* : pero el que pueden bautizar, en caso de necesidad, lo tienen por dispensacion divina, á fin de que á nadie falte la facultad de la regeneracion espiritual.

Al argumento 1.° dirémos que aquella oracion no se hace por el sacerdote en su nombre; puesto que siendo á veces pecador, no merecería ser escuchado, sino que se hace en nombre de toda la Iglesia en cuya persona puede orar, como persona pública más no el seglar, que es persona privada.

Al 2.° que aquellas unciones no eran sacramentales, sino que por cierta devocion de los que las recibían, y por los méritos de los que las administraban, ó de los que enviaban el aceite, conseguían los efectos de la salud por la gracia de las curaciones, no empero por la gracia sacramental.

ARTÍCULO II. — **Los diáconos pueden conferir este sacramento?**

1.° Parece que los diáconos pueden conferir este sacramento ; porque segun San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 5), « los » diáconos tienen la virtud de purificar ». Pero este sacramento fue instituido solamente para purificar al hombre de las enfermedades del alma y del cuerpo. Luego pueden conferirle los diáconos.

2.° El bautismo es sacramento más digno que este de que ahora tratamos. Pero los diáconos pueden bautizar como consta haberlo haberlo hecho San Lorenzo. Luego pueden tambien conferir este sacramento.

Por el contrario, dícese (Jac. 5, 14): *llame á los presbíteros de la Iglesia.*

Conclusion. *Como este sacramento confiere la gracia, no puede por oficio administrarle el diácono.*

Responderémos, que el diácono tiene el poder de purificar, únicamente, no de iluminar. Luego como la iluminacion se haga por la gracia, síguese que *ningun sacramento en el que se confiere la gracia puede ser administrado por el oficio del diácono* ; y por tanto ni este, en el cual se confiere la gracia.

Al argumento 1.° dirémos que este sacramento iluminando purifica por la gracia que él confiere : por lo tanto no compete al diácono su administracion.

Al 2.° que este sacramento no es sacramento de necesidad como el bautismo. Por consiguiente no se confia á todos el cuidado de conferirle en el caso de necesidad, sino solo á aquellos á quienes compete por su oficio. Tampoco compete á los diáconos por su oficio bautizar.

ARTÍCULO III. — **Solo el obispo puede conferir este sacramento?**

1.° Parece que solo el obispo puede conferir este sacramento, porque este sacramento se perfecciona por la uncion como tambien la confirmacion. Es así que solo el obispo puede confirmar. Luego solo el obispo puede conferir este sacramento.

2.° El que no puede lo que es menor no puede lo que es mayor. Pero mayor cosa es el uso de la materia santificada que su santificacion, puesto que es el fin de la misma. Luego como el sacerdote no pueda santificar la materia, tampoco puede usar de la materia santificada.

Por el contrario, debe llamarse al ministro de este sacramento cerca de aquel que le recibe como se ve (Jac. 5, 14). Mas el obispo no puede acercarse á todos los enfermos de su diócesis. Luego no solo el obispo puede conferir este sacramento.

Conclusion. *La Estremauncion puede ser administrada por los simples sacerdotes.*

Responderémos, que segun San Dionisio, (Eccl. hier. c. 5), el obispo tiene propiamente el oficio de perfeccionar como el sacerdote el de iluminar. Por consiguiente aquellos sacramentos que colocan al que los recibe en un estado de perfeccion respecto de otros, son reservados en su dispensacion á los obispos. Mas esto no tiene lugar en este sacramento, puesto que se da á todos y por esto *puede ser administrado por los simples sacerdotes.*

Al argumento 1.° dirémos, que la confirmacion imprime carácter por el cual se coloca el hombre en el estado de perfeccion segun lo dicho (Sent. 4, dist. 7, q. 2, a. 1, q. 1, y P. 3.ª, C. 63, a. 1, 2, y 6). Mas esto no se verifica en este sacramento. Luego no hay paridad.

Al 2.° que aunque en el género de causa final el uso de la materia santificada sea mejor que la santificacion de la materia, sin embargo en el género de la causa eficiente, la santificacion de la materia es mejor, puesto que de la misma depende el uso, como de causa activa; así pues, la santificacion requiere virtud activa más alta que el uso.

CUESTION XXXII.

A quienes debe administrarse este sacramento y en qué parte del cuerpo.

1.° Debe administrarse este sacramento á los sanos?—2.° Debe administrarse en cualquiera enfermedad?—3.° Debe conferirse á los furiosos y enajenados?—4.° Y á los niños?—5.° Debe ungirse en este sacramento todo el cuerpo?—6.° Se determinan convenientemente las partes en que se unge?—7.° Los mutilados en las predichas partes deben ser ungidos?

Artículo I. — **Debe conferirse este sacramento á los sanos?** (1)

1.° Parece que tambien debe administrarse este sacramente á los sanos; porque el efecto más principal de este sacramento es la curacion de la mente, que la del cuerpo, segun lo dicho (C. 30, a. 2). Pero tambien los sanos en el cuerpo necesitan la sanidad de la mente. Luego tambien debe administrarse á estos la Estremauncion.

2.° Este sacramento pertenece á los que salen de este mundo, así como el bautismo á los que entran en él. Pero á todos los que entran se les da el bautismo. Luego á todos los que salen debe darse este sacramento. Mas á veces los que están próximos á salir del mundo están sanos; como aquellos que deben ser decapitados. Luego á los tales debe administrárseles este sacramento.

Por el contrario, dícese (Jac. 5, 14): *enferma alguno entre vosotros?* Luego este sacramento compete á solos los enfermos.

Conclusion. *Siendo este sacramento cierta curacion espiritual, que se significa á manera de una curacion corporal, no debe conferirse á los sanos.*

Responderémos, que este sacramento *es cierta curacion espiritual*, segun se ha dicho (C. 30, a. 1 y 2), *que es significada á manera de una curacion corporal.* Y por eso á aquellos á quienes no compete la curacion corporal, es decir, á los sanos *no se les debe conferir este sacramento.*

Al argumento 1.° dirémos que aunque la salud espiritual sea el efecto principal de este sacramento, es preciso, sin embargo, que por la curacion corporal se signifique la curacion espiritual de este sacramento, bien que no se siga la salud corporal. Y por tanto solamente puede darse la salud espiritual en este sacramento, á aquellos á quienes compete la curacion corporal, es decir, á los enfer-

---

(1) La Escritura y lo mismo la Tradicion de la Iglesia, responden negativamente á esta pregunta; y esa misma doctrina es la que el Santo enseña en este artículo. Véase lo que dice el concilio de Trento. *Declara tambien* (el Santo Concilio) *que esta Uncion debe darse á los enfermos, á aquellos en especial que tan peligrosamente yacen, que se juzgue están en el fin de la vida; por lo que este sacramento es llamado Sacramento de los que parten.* (sesion 14, cap. 3.)

mos, así como solo aquel puede recibir el bautismo que puede ser partícipe de la ablucion corporal, mas no el niño existente en el vientre de la madre (1).

Al 2.° que tambien el bautismo no se administra, sino á los que entran en este mundo y pueden recibir la ablucion corporal. Y por tanto este sacramento no conviene sino á los que pueden ser curados corporalmente (2).

ARTÍCULO II. — **Este sacramento debe administrarse en cualquiera enfermedad?**

1.° Parece que este sacramento debe administrarse en cualquiera enfermedad: porque Santiago hablando de este sacramento (Jac. 5), no determina enfermedad alguna. Luego debe ser conferido en todas las enfermedades.

2.° Cuanto el remedio es más digno, tanto más general debe ser. Pero este sacramento es más digno que la medicina corporal. Luego como la medicina corporal se da á todos los enfermos parece tambien que este sacramento debe conferírseles igualmente.

Por el contrario, todos llaman á este sacramento la Estremauncion. Pero no toda enfermedad conduce al estremo de la vida, puesto que hay ciertas enfermedades que son causa de más largo vivir como dice el Filósofo (Lib. de long. et brevis vitæ, C. 1). Luego no en todas las enfermedades debe darse este sacramento.

Conclusion. *Este sacramento no debe administrarse á los que padecen una enfermedad cualquiera, sino á los que sufren una que los pone en peligro de muerte.*

Responderémos, que este sacramento es el último remedio que la Iglesia puede aplicar, como disponente inmediatamente para la gloria. Y por esto, *únicamente debe administrarse á los enfermos moribundos, puesto que su enfermedad es mortal y se teme el peligro de muerte* (3).

Al argumento 1.° dirémos, que cualquiera enfermedad cuando se agrava ó aumenta puede producir la muerte. Por esta razon, si se considera el género de enfermedades, se puede conferir la Estremauncion en toda especie de enfermedad: y por esto el Apóstol no determina ninguna. Pero si se considera el modo y estado de la enfermedad, no siempre debe administrarse este sacramento á los enfermos.

Al 2.° que la medicina corporal tiene por efecto principal la curacion corporal, de la que todos los enfermos necesitan en cualquier estado. Mas este sacramento tiene por efecto principal aquella incolumidad, que es necesaria á los que salen de esta vida y se dirigen hácia la gloria; por lo tanto no hay paridad.

ARTÍCULO III. — **¿Debe administrarse este sacramento á los furiosos y á los enajenados?**

1.° Parece que debe conferirse este sacramento á los furiosos y dementes; porque tales enfermedades son peligrosísimas y disponen prontamente á la muerte. Es así que debe ponerse el remedio al peligro. Luego este sacramento que es dado para remedio de la debilidad humana debe ser conferido á los tales.

2.° El sacramento del bautismo es más digno que este. Pero el bautismo se da á los furiosos segun se ha dicho (Sent. 4, dist. 4, c. 3, a. 1, c. 2, y P. III, C. 68, a. 12). Luego tambien debe conferírseles este sacramento.

Por el contrario, no debe darse este sacramento sino á los que le reconocen: y los tales no son los furiosos y dementes. Luego no se les debe otorgar.

Conclusion. *A los furiosos y dementes, por lo mismo que les falta la devocion, de ninguna manera debe conferírseles este sacramento, á menos que no tengan intervalos lúcidos en los cuales puedan reconocer el sacramento.*

Responderémos, que para percibir el

(1) Consúltese lo dicho en la parte 3.ª, cuestion 68, art. 11, donde *ex profeso* trata el Angélico esta cuestion, y en qué casos puede ó no hacerse la operacion cesárea. Sin recurrir á este estremo, la cirugía tiene medios de poder hacer llegar el agua al cuerpo de la criatura cuando se halla en ciertas condiciones, lo cual simplifica muchísimo esta cuestion quirúrgico-moral.

(2) De aquí se sigue, dice Silvio, que la Estremauncion no debe administrarse á aquellos que, aunque próximos á morir, no les preceda enfermedad: tales son los ajusticiados, los soldados que van á entrar en campaña con gran peligro de sucumbir en ella, etc.

(3) Esto mismo que aquí dice el Santo, fue lo que el Tridentino dispuso y enseñó despues, segun se ve en las palabras citadas en la nota del artículo anterior.

efecto de este sacramento, sirve la devocion del que le recibe, y el mérito personal de los que le confieren y el general de toda la Iglesia; lo cual se hace notorio, porque la forma de este sacramento se confiere de un modo deprecativo. Y por esto *no debe conferirse á aquellos que no pueden reconocer y recibir este sacramento con devocion*, y principalmente *á los furiosos y dementes* que pudieran cometer alguna irreverencia respecto del sacramento por alguna grosería, *á ménos que no tengan algunos intervalos lúcidos en los que puedan reconocer el sacramento*, y entonces y en aquel estado puede administrárseles (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque los furiosos y los locos estén algunas veces en peligro de muerte, sin embargo el remedio no puede serles aplicado sino por devocion propia, y por tanto no debe serles conferido.

Al 2.º que el bautismo no requiere el movimiento del libre albedrío, puesto que se da principalmente contra el pecado original, que no es curado en nosotros segun nuestro libre albedrío; mas en este sacramento sí se requiere, y por tanto no hay paridad. Ademas el bautismo es sacramento de necesidad, y no la Estremauncion.

ARTÍCULO IV. — **Debe administrarse este sacramento á los niños?** (2)

1.º Parece que este sacramento debe administrarse á los niños; porque á veces los niños y los adultos son atacados de las mismas enfermedades. Pero á una misma enfermedad debe aplicarse el mismo remedio. Luego así como este sacramento se confiere á los adultos, tambien debe conferirse á los niños.

2.º Este sacramento se otorga para purificar las reliquias del pecado, como se ha dicho (C. 30, a. 1), tanto del original como del actual. Pero en los niños existen las reliquias del pecado original. Luego debe conferírseles este sacramento.

Por el contrario, no debe conferirse este sacramento á aquel á quien no compete la forma del mismo; y la forma de este sacramento no compete á los niños, puesto que no pecaron por la vista y el oido, como en dicha forma se expresa. Luego no debe dárseles este sacramento.

Conclusion. *No debe conferirse á los niños la Estremauncion.*

Responderémos, que este sacramento exige una devocion actual en el que le recibe, así como la Eucaristía (3). Por lo tanto, así como no debe darse la Eucaristía á los niños, así ni este sacramento.

Al argumento 1.º dirémos, que las enfermedades no son causadas en los niños, por el pecado actual como en los adultos; y contra estas enfermedades que son causadas por el pecado, y por decirlo así, son como sus reliquias, se administra principalmente el sacramento de la Estremauncion.

Al 2.º que no se da contra las reliquias del pecado original, sino segun que son fortalecidas en cierto modo por los pecados actuales. Por lo tanto, se administra principalmente contra los pecados actuales (como se desprende de la forma misma), los que no existen en los niños.

ARTÍCULO V. — **En este sacramento debe ungirse todo el cuerpo?**

1.º Parece que en este sacramento debe ungirse todo el cuerpo, porque segun San Agustin (De Trin. l. 6, c. 6), «el alma toda está en todo el cuerpo». Pero este sacramento se confiere principalmente para sanar el alma. Luego debe ungirse en todo el cuerpo.

2.º Donde existe la enfermedad debe aplicarse la medicina. Pero á veces la enfermedad es general y en todo el cuerpo, como la de la fiebre. Luego debe ungirse todo el cuerpo.

(1) Al hablar el Santo de la devocion, no se crea que exige la actual, la que si siempre es conveniente, no se requiere ni para la válida, ni lícita recepcion de los Sacramentos. Habla el Santo Doctor de aquella devocion que ha debido tenerse en la vida pasada y que se supone continuar virtualmente en el paso para la eternidad; pues de otro modo y si la Estremauncion hubiera de esponerse al peligro de irreverencia por parte del enfermo, dicho se está que por ese mismo hecho quedaba indigno de recibir el Sacramento.

(2) Entiende Santo Tomás por niños á los que no han llegado al uso de la razon; y á estos tales dice que no debe administrárseles este Sacramento.

(3) Téngase presente lo advertido en la nota 1.ª del anterior artículo. Advertirémos, ademas, que aunque los niños no hubiesen hecho su primera comunion, si tienen suficiente edad ó malicia para cometer faltas, debe dárseles la Estremauncion, si llega el caso de necesitarse.

3.° En el bautismo es sumergido todo el cuerpo. Luego tambien en este debe ungirse todo.

Por el contrario, está el rito de la Iglesia universal segun el cual no se unge con este sacramento al enfermo sino en determinadas partes del cuerpo.

Conclusion. *No todo el cuerpo, sino solamente aquellas partes del mismo deben ser ungidas, en las cuales reside la raíz de la enfermedad espiritual.*

Responderémos, que este sacramento se administra por modo de curacion, y la curacion corporal no es preciso que se haga por la medicina aplicada á todo el cuerpo, sino á aquellas partes donde reside la raíz de la enfermedad. Y por esto tambien *la uncion sacramental debe hacerse en aquellas partes únicamente en las cuales reside la raíz de la enfermedad espiritual.*

Al argumento 1.° dirémos, que el alma aunque esté toda en cada parte del cuerpo, en cuanto á la esencia, no sin embargo en cuanto á las potencias que son las raíces de los actos del pecado. Así es preciso que la uncion se haga en las partes determinadas del cuerpo, en que aquellas potencias tienen el *ser (esse)* ó *residen.*

Al 2.° que no siempre se aplica la medicina donde está la enfermedad, sino más congruentemente donde se halla la raíz del mal.

Al 3.° que el bautismo se hace por modo de ablucion; y la ablucion corporal no purifica la mancha de alguna parte, sino de aquella á que se aplica, por esto el bautismo se administra á todo el cuerpo (1). Pero respecto de la Estremauncion se aplica de otra manera por la razon ya dicha (al responderémos y al 1.° y 2.° arg.).

ARTÍCULO VI. — **¿Se determinan de un modo conveniente las partes que deben ser ungidas?**

1.° Parece que se determinan inconvenientemente las partes que deben ser ungidas; esto es, que sea ungido el enfermo en los ojos, en las narices, en las orejas, labios, manos y piés; porque el médico entendido cura la enfermedad en su raíz. Pero *del corazon salen los pensamientos malos que manchan al hombre,* como se dice (Matth. 15, 19). Luego debiera hacerse la uncion en el pecho.

2.° La pureza de la mente no es menos necesaria á los que salen de este mundo que á los que entran en él. Mas los que entran son ungidos por el sacerdote en el vértice con el Crisma para significar la pureza de la mente. Luego tambien los que salen deben ser ungidos por este sacramento en el vértice.

3.° Allí debe emplearse el remedio donde es mayor la fuerza de la enfermedad. Pero la enfermedad espiritual tiene su asiento, principalmente en los varones, en los riñones, y en las mujeres en el ombligo, como se dice (Job. 40, 11): *su fuerza está en sus lomos y su virtud en el ombligo de su vientre*, segun la esposicion de San Gregorio (Moral. l. 32, c. 11). Luego allí debería hacerse la uncion.

4.° Así como se peca por medio de los pies, así por los otros miembros del cuerpo. Luego así como son ungidos los pies, así tambien deberían ser ungidos los otros miembros del cuerpo.

Conclusion. *Deben ser ungidos los cinco sentidos corporales principalmente como principios de nuestro conocimiento y de nuestros pecados; pero en algunos por la potencia apetitiva y motora úngeseles en los riñones y en los pies.*

Responderémos que los principios de pecar son en nosotros los mismos que los principios de obrar, porque el pecado consiste en el acto. Mas los principios de accion en nosotros son tres: 1.° el que dirige, esto es, la potencia cognoscitiva; 2.° el que manda, es decir, la potencia apetitiva; 3.° el que ejecuta, esto es la fuerza motora. Ademas todo conocimiento nuestro tiene su orígen en el sentido.

(1) En otro lugar (Parte l'I, cuest. 66, a. 7) tiene probado el Santo que ese modo de bautizar por inmersion no es necesario para el bautismo; y en efecto la Iglesia tiene establecido en el Ritual de San Pio V que lo mismo es válido ese sacramento administrado por inmersion, como por infusion ó aspersion. El Santo Doctor decía en su tiempo que no obstante ser indiferentes para la validez del bautismo cualquiera de las tres formas, *era sin embargo más seguro bautizar por inmersion, porque ese era el rito de entónces en la Iglesia latina.* Pero por idéntica razon y á partir de los tiempos de Santo Tomás, lo seguro hoy y lo que debe practicarse es el bautismo por infusion, que reemplazó, y por causas muy graves, al observado hasta el siglo XIII.

Y puesto que donde reside en nosotros el primer orígen del pecado allí debe aplicarse la medicina, *por esto son ungidos los sitios de los cinco sentidos*, á saber: los ojos por causa de la mirada, las orejas por lo oido, las narices por el olor, la boca por el gusto, las manos por el tacto, que reside principalmente en las estremidades de los dedos: *á algunos enfermos se les unge en los riñones á causa de la potencia apetitiva, y en los pies por la motora*, de la que son principalmente su instrumento. Y como el primer principio de la operacion humana es cognoscitivo, por esto, aquella uncion que se hace á los cinco sentidos es observada por todos como de necesidad del sacramento (1); pero algunos no observan otras, ciertos observan la que se hace en los pies y no la que se hace en los riñones; porque la potencia apetitiva y motora son principios secundarios.

Al argumento 1.° dirémos que el pensamiento no sale del corazon, sino por alguna imaginacion, que es un movimiento producido por el sentido, como se dice (De anima, l. 2, text. 160). Y por esto el corazon no es la primera raíz del pensamiento sino los órganos de los sentidos, si bien el corazon es principio de todo el cuerpo. Pero este principio es la raíz remota.

Al 2.° que los que entran en el mundo deben adquirir la pureza de la mente, pero los que salen deben purificarla. Y, por tanto, estos deben ser ungidos en aquellas partes donde sucede que se mancha la pureza de la mente.

Al 3.° que segun la costumbre de algunas Iglesias se ungen los riñones porque en ellos reside, sobre todo, el apetito concupiscible (2); pero la potencia apetitiva no es la primera raíz segun lo dicho.

Al 4.° que los órganos del cuerpo, por los cuales se ejercen los actos del pecado, son los pies, las manos y la lengua, sobre los cuales se hace la uncion, y los órganos de la generacion, sobre los cuales no debe hacerse la uncion á causa de la impureza de aquellas partes y la honestidad del sacramento.

ARTÍCULO VII. — **¿Los que están mutilados deben ser ungidos en aquellas partes dichas?**

1.° Parece que no debe ungirse en las partes dichas á los mutilados: porque así como este sacramento exige determinada disposicion en el que le recibe, esto es, que se halle enfermo, tambien exige una parte determinada. Pero el que no está enfermo no puede ser ungido. Luego ni aquel que carece de la parte en que debe hacerse la uncion.

2.° El que es ciego de nacimiento no delinque por medio de la mirada. Y en la uncion que se hace en los ojos se menciona la falta cometida por la vista. Luego no debe hacerse tal uncion al ciego de nacimiento, y así de los otros.

Por el contrario, el defecto del cuerpo no impide algun otro sacramento. Luego ni debe impedir este. Ahora bien, todas las unciones son necesarias para la validez de este sacramento. Luego deben hacerse todas á los mutilados.

Conclusion. *Los mutilados deben ser ungidos en las partes más próximas a aquellas en que deberían serlo.*

Responderémos, que áun *los mutilados deben ser ungidos lo más próximo posible á aquellas partes en que se debiera hacer la uncion;* porque aunque carezcan de los miembros, tienen, sin embargo, las potencias del alma, que son debidas á aquellos miembros, ó al menos las tienen en su raíz, y pueden pecar interiormente por lo que corresponde á estas partes, aunque no esteriormente.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

(1) Sobre esto hay distinto modo de pensar entre los teólogos. Unos hay que para la validez solo admiten una sola uncion, espresando al propio tiempo los nombres de los demas sentidos, en union de aquel en el que la citada uncion se verifica. Pero la sentencia más probable y seguida es la de nuestro Santo Doctor, á quien siguen San Buenaventura y San Alfonso, con Suarez, Soto, Belarmino y Valencia, entre otros teólogos. (Véase á San Alfonso, lib. VI, n. 710).

(2) La uncion en los riñones, segun manda el Ritual, no se practica con las mujeres, en gracia de la honestidad; y áun con los hombres no se debe hacer cuando sea difícil mover al enfermo, ó sea persona pudibunda; y como sea difícil hacer estas distinciones á última hora, la práctica viene sancionando la omision para los dos sexos de esa uncion sagrada.

CUESTION XXXIII.

De la reiteracion de este sacramonto.

1.° Debe reiterarse este sacramento? — 2.° Debe reiterarse en la misma enfermedad?

ARTÍCULO I. — Debe reiterarse este sacramento?

1.° Parece que este sacramento no debe reiterarse, porque más digna es la uncion que se hace al hombre que la hecha á la piedra; y la uncion del altar no se reitera, á menos que no se rompiese el altar. Luego no debe reiterarse la Estremauncion que se administra al hombre.

2.° Despues de lo estremo nada resta que hacer. Pero esta uncion se llama estrema. Luego no debe ser reiterada.

Por el contrario, este sacramento es cierta curacion espiritual aplicada á modo de curacion corporal. Es así, que esta se reitera. Luego este sacramento puede ser reiterado.

Conclusion. *Este sacramento, por lo mismo de no tener efecto perpetuo, puede reiterarse, sin injuria del mismo.*

Responderémos, que nada sacramental ni sacramento alguno que tiene efecto perpetuo debe ser reiterado, porque se manifestaría no haber sido el sacramento eficaz para producir aquel efecto: y de este modo se injuriaría al sacramento. Mas el sacramento que tiene efecto no perpetuo, puede ser reiterado sin injuria, á fin de recobrar el efecto perdido, recibiendo de nuevo el sacramento que le produce. Y puesto que la salud del cuerpo y de la mente, que es efecto de este sacramento, puede perderse despues de efectuada por el sacramento, hé aquí *por qué puede ser reiterado sin injuria suya.*

Al argumento 1.° dirémos, que la uncion de la piedra se hace para la consagracion del mismo altar, que es perpétuo en la piedra, mientras permanece el altar, y por tanto, no puede ser reiterada. Mas esta uncion no se hace para la consagracion del hombre, puesto que no le imprime carácter. Por lo tanto no hay paridad.

Al 2.° que aquello que es estremo segun la opinion de los hombres, á veces no lo es segun la realidad. Y así se dice este sacramento Estremauncion, puesto que no debe darse sino á aquellos cuya muerte está próxima segun la opinion de los hombres.

ARTICULO II. — Debe reiterarse en la misma enfermedad?

1.° Parece que no debe reiterarse este sacramento en la misma enfermedad; porque á una sola enfermedad no debe aplicarse sino un solo remedio. Pero este sacramento es cierta medicina espiritual. Luego no debe reiterarse contra la misma enfermedad.

2.° Segun esto algun enfermo podría ser ungido, durante largo tiempo, si pudiera reiterarse la uncion en la misma enfermedad, lo cual es absurdo.

Por el contrario, á veces sucede que la enfermedad continua despues de recibido este sacramento; y entonces se contraen de nuevo las reliquias del pecado, contra las que se administra principalmente este sacramento. Luego debe reiterarse.

Conclusion. *Debe reiterarse la Estremauncion á los que, continuando la misma enfermedad, es, sin embargo, distinto el estado de la misma.*

Responderémos, que este sacramento no se refiere solamente á la enfermedad sino tambien al estado de ella ; puesto que no debe administrarse sino á los enfermos, que segun la opinion humana, parecen estar próximos á la muerte. Mas hay ciertas enfermedades que no son de larga duracion ; por lo cual, si en una de estas se da este sacramento, cuando llega el hombre al estado de peligro de muerte, éste queda el mismo mientras que no es curada la enfermedad, y no se debe reiterar el sacramento. Pero si hay una recaida, esta será otra enfermedad y podrá hacerse una nueva uncion. Hay tambien enfermedades largas, como la fiebre típica, la hidropesía y otras análogas, y en las tales no debe administrarse la Estremauncion, sino cuando parecen llegar al peligro de muerte : y si el hombre se libra de él, durando la misma enfermedad, y vuelve despues á aquel estado por consecuencia de la misma enfermedad, *puede recibir nuevamente la Estremauncion, porque aunque el mal no sea diferente en absoluto, se encuentra, por decirlo así, en otro estado de enfermedad.*

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

CUESTION XXXIV.

Del sacramento del órden en cuanto á su esencia y á sus partes.

Tratarémos ahora del sacramento del órden : 1.° En comun. 2.° De la distincion de los órdenes 3.° De los que le confieren, y 4.°, de los impedimentos de los ordenandos. 5.° De las cosas anejas al órden.

Acerca del órden en general deben examinarse tres cosas : 1.ª su entidad, quididad y partes ; 2.ª su efecto ; 3.ª de los que le reciben.

Sobre la primera estudiaremos cinco puntos : 1.° Debe haber un órden en la Iglesia? 2.° Se define convenientemente? 3.° Es sacramento? 4.° Se espresa convenientemente su forma? 5.° Este sacramento tiene materia?

ARTICULO I. — **Debe existir un órden en la Iglesia?**

1.° Parece que no debe existir un órden eclesiástico, porque el órden requiere sujecion y prelacion ; y la sujecion parece repugnar á la libertad, á la que somos llamados por Cristo. Luego no debe haber un órden en la Iglesia.

2.° Aquel que es constituido en un órden, se hace superior á otro. Pero en la Iglesia cada cual debe reputarse inferior á otro (Philip. 2, 3) : *teniendo cada uno por superiores á los otros.* Luego no debe haber un órden en la Iglesia.

3.° El órden se encuentra en los ángeles por razon de su distincion, respecto á los bienes naturales y gratuitos. Pero todos los hombres son uno por naturaleza, y es desconocido el que tiene en grado más eminente los dones de la gracia. Luego no debe existir un órden eclesiástico.

Por el contrario, (Rom. 13, 1) *las cosas que son de Dios, son ordenadas.* Es así que la Iglesia es de Dios, porque el mismo la edificó con su sangre. Luego debe haber un órden en la Iglesia.

Ademas : el estado de la Iglesia es un medio entre el de la naturaleza y la gloria. Pero hállase un órden en la naturaleza, por el cual ciertos seres son superiores á otros, é igualmente en la gloria, como se ve en los ángeles. Luego en la Iglesia debe existir un órden.

Conclusion. *Dios estableció en su Iglesia un órden.*

Responderémos, que Dios quiso producir sus obras en semejanza suya cuanto fue posible, para que fuesen perfectas y pudiese ser conocido por ellas. Por lo que para que fuese representado en sus obras no solo segun lo que es en sí, sino segun que tambien influye sobre otras, impuso á todas las cosas esta ley natural; que las últimas sean dirigidas y perfeccionadas por las medias, y estas por las primeras, como dice San Dionisio (Eccle. hierar. c. 5): y por esto, para que no faltase á la Iglesia la belleza, *estableció en ella un órden*, de modo que unos administrasen á otros los sacramentos, semejándose en esto á Dios, como cooperadores con él; á la manera que en el cuerpo natural unos miembros influyen en los otros.

Al argumento 1.° dirémos, que la sujecion de la servidumbre repugna á la libertad; cuya servidumbre existe cuando alguno domina á otros, usando para su utilidad de los sometidos Mas tal sujecion no se requiere en el órden, por el cual los que mandan, deben buscar la salvacion de los súbditos, no la propia utilidad.

Al 2.° que cada uno debe reputarse inferior en el mérito, no en el oficio; y los órdenes son ciertos oficios.

Al 3.° que el órden en los ángeles no se considera segun la distincion de naturaleza, sino *per accidens*, en cuanto á la distincion de naturaleza se sigue en ellos la distincion de la gracia. Mas se considera *per se* segun la distincion en la gracia; puesto que sus órdenes se refieren á la participacion de las cosas divinas, y la comunicacion en el estado de la gloria, que es segun la medida de la gracia, como fin y efecto de ella en cierto modo. Pero los órdenes de la Iglesia militante se refieren á la participacion de los sacramentos y á la comunicacion que son causa de la gracia y en cierto modo la preceden; y así no es de necesidad de nuestros órdenes la gracia santificante sino solo la potestad de dispensar los sacramentos; y por esto tambien el órden no se considera por la distincion de la gracia santificante, sino por la distincion de potestad.

ARTICULO II. — **¿Se define convenientemente el órden?**

1.° Parece que no se define convenientemente el órden por el Maestro (Sent. 4, dist. 24), donde dice que el órden es « un anillo ó sello de la Iglesia, por el » que se entrega la potestad espiritual al » que es ordenado »; porque la parte no debe ponerse como género del todo. Pero el carácter que se designa por el sello, en la definicion siguiente (1), es parte del órden, puesto que se le distingue por oposicion á lo que es únicamente la cosa ó solamente el sacramento, siendo cosa y sacramento. Luego no debe considerarse el sello como género del órden.

2.° Así como en el sacramento del órden, se imprime carácter, así en el sacramento del bautismo. Pero en la definicion del bautismo no se mencionaba el carácter. Luego ni debe mencionarse en la del órden.

3.° En el bautismo se da tambien cierta potestad espiritual para accrcarse á los sacramentos, y ademas es cierto sello ó marca, puesto que es sacramento. Luego esta definicion conviene al bautismo: y por tanto, se asigna inconvenientemente al órden.

4.° El órden es cierta relacion que existe entre uno y otro de los estremos. Mas los estremos de la relacion del órden son el superior y el inferior. Luego los inferiores tienen órden como tambien los superiores. Sin embargo, no hay entre ellos una potestad de preeminencia, como la que se establece aquí en la definicion del órden, segun se ve por la esposicion siguiente (ibid.), en la que se pone una promocion de potestad. Luego el órden se define inconvenientemente aquí.

Conclusion. *El órden es cierto sello de la Iglesia por el que se entrega la potestad espiritual al que se ordena.*

Responderémos, que la definicion que da el Maestro sobre el órden, le conviene segun que es sacramento de la Iglesia. Y por tanto pone dos cosas, el signo esterior que se indica por la palabra sello ó marca, (*signaculum*), y el efecto interior que se designa por estas palabras

(1) En la definicion dada por el Maestro de las Sentencias.

quo spiritualis potestas, etc. (1), potestad espiritual (2).

Al argumento 1.º dirémos que en esta definicion la palabra sello (*signaculum*) no se pone por el carácter inferior sino por lo que se hace esteriormente que es el signo y causa de la potestad interior; y en este sentido tambien se toma la palabra *carácter* en aquella definicion. Sin embargo, si se tomase por el carácter interior, esto no repugnaría; puesto que la division del sacramento en aquellas tres cosas no es como en sus partes integrantes propiamente hablando; porque aquello que es únicamente la cosa, no es de esencia del sacramento; lo que es tambien solamente sacramento, pasa; y se dice que el sacramento y la cosa quedan. Resulta, pues, que el mismo carácter interior es esencial y principalmente el sacramento mismo del órden.

Al 2.º que aunque en el bautismo se confiera alguna potestad espiritual para recibir los otros sacramentos, por cuya razon imprime carácter; sin embargo, no está en esto su efecto principal, sino en la ablucion interior por la cual se haría el bautismo, aunque no existiera la causa anterior. Pero el órden importa principalmente la potestad. Y por esto el carácter que es la potestad espiritual, tiene cabida en la definicion del órden, mas no en la del bautismo.

Al 3.º que en el bautismo se da cierta potencia espiritual para recibir, y por consiguiente en cierto modo pasiva. Mas la potestad propiamente designa la potencia activa con alguna preeminencia Así que esta definicion no compete al bautismo.

Al 4.º que la palabra *órden* se considera de dos modos; pues á veces significa la relacion misma, y reside tanto en el inferior como en el superior, segun nota la objecion; de este modo no se considera aquí. Otras se toma por el grado mismo, que hace que el órden se entienda del primer modo; y puesto que la razon del órden, segun que es relacion, se halla allí donde una cosa es superior á otra, síguese que este grado eminente se denomina por la potestad espiritual, órden.

ARTÍCULO III. — **El órden es sacramento** (3)?

1.º Parece que el órden no es sacramento; porque sacramento, como dice Hugo de San Víctor (De sacram. l. 1, p. 9, c. 2), « es un elemento material »: y el órden no designa cosa alguna de este género, sino más bien relacion ó potestad, dado que el órden es parte de la potestad segun San Isidoro. Luego no es sacramento.

2.º Los sacramentos no pertenecen á la Iglesia triunfante. Pero allí hay órden como se ve en los ángeles. Luego el órden no es sacramento.

3.º Así como la prelacion espiritual, que es el órden, se da con cierta consagracion, así la prelacion secular; puesto que tambien los reyes son ungidos segun se ha dicho (C. 19, a. 3 al 2.º). Pero la potestad regia no es sacramento. Luego ni el órden de que aquí hablamos.

Por el contrario, por todos se enumera el órden entre los siete sacramentos de la Iglesia.

Ademas: « por lo que una cosa es tal, » es tambien más ». Es así que por el órden se hace al hombre dispensador de los

(1) La palabra *sello* es el género próximo; y las otras *potestad espiritual* indican la última diferencia.

(2) San Alfonso adopta la misma definicion de nuestro Angélico Doctor y solo se permite añadir, con el comun de los teólogos, las siguientes palabras: *in ordine ad Eucharistiam*, « en órden á la Eucaristía ». Porque en efecto, añade el mismo San Ligorio, todos los otros ministerios desempeñados por los ordenandos tienen por objeto preparar á los fieles á la recepcion del Sacramedto de la Eucaristía (lib. VI, n. 735).

(3) Es de fe la doctrina que el Santo Doctor consigna en este artículo, definida primero en el Florentino y despues principalmente en el Santo Concilio de Trento, sesion 23, cánon 3.º, cuyas palabras textuales reproducimos. *Si quis dixerit Ordinationem non esse verè et propiè sacramentum à Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum à viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit*. Lutero fue el primero que impugnó la existencia de este sacramento; porque si bien á los waldenses, wiclefitas y husitas se les acusa de haber incurrido en igual error, Bossuet, sin embargo, les vindica de esa acusacion en su *Historia de las variaciones protestantes*. Antes, pues, que Lutero, ni en la Iglesia griega ni en la latina, como perfectamente demuestran Morino y otros teólogos, nadie se habia atrevido á minar por el cimiento la santidad del sacerdocio, rebajándole á la categoría de un oficio asalariado, y á una mera ceremonia el acto en virtud del cual se confiere ese ministerio. Por eso el ilustre conde de Maistre, hablando del *pastor* protestante (porque es de notar, dice el mismo escritor, que la Reforma no puede permitir la voz *sacerdote*), dice que es: *un hombre vestido de negro que sube todos los domingos al púlpito para hablar de cosas razonables*. (Del Papa, lib. III, cap. 3.º párrafo 2.º). Añadiremos, sin embargo, que hoy los mismos protestantes empiezan á admitir el sacramento del Orden, segun se infiere de las confesiones de muchos de ellos, recogidas por Eslinger en su *Apología de la religion católica*.

otros sacramentos. Luego el órden tiene más razon de sacramento quelos otros.

Conclusion. *El orden es un sacramento.*

Responderémos que el sacramento segun consta de lo dicho (C. 29, a. 1 y Sent. 4, dist. 1, Q. 1, a. 1 y P. III, C. 60), no es otra cosa que cierta santificacion conferida al hombre con un signo visible. Luego como en la recepcion del órden se confiera al hombre cierta consagracion por signos visibles, consta *que el órden es un sacramento.*

Al argumento 1.° dirémos que aunque el órden no esprese en su nombre algun elemento material, sin embargo, el órden no se confiere sin algun elemento material.

Al 2.° que las potestades deben ser proporcionadas á las cosas para que son. Mas la comunicacion de las cosas divinas para la que es conferida la potestad espiritual, no se hace en los ángeles por algunos signos sensibles, como sueede en los hombres : y por esto la potestad espiritual que es el órden, no se da á los ángeles con algunos signos visibles como á los hombres. Y por tanto, el órden es sacramento en los hombres, más no en los ángeles.

Al 3.° que no toda bendicion ó consagracion conferida á los hombres es sacramento; puesto que se bendice á los monjes y á los abades, y sin embargo, aquellas bendiciones no son sacramentos, así como ni la uncion real; porque por tales bendiciones no son ordenados algunos para la dispensacion de los divinos sacramentos, como por las bendiciones del órden. Por lo tanto, no hay paridad.

Artículo IV. — **Se espresa convenientemente la forma de este sacramento?**

1.° Parece que se espresa inconvenientemente la forma de este sacramento, por el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 24), porque los sacramentos tienen su eficacia de la forma. Y la eficacia de los sacramentos proviene de la virtud divina que obra en ellos secretamente la salud. Luego en la forma de este sacramento debe hacerse mencion de la virtud divina por medio de la invocacion de la Trinidad, como en los otros sacramentos.

2.° El mandar es propio de aquel que tiene autoridad. Pero esta no reside casi en el que dispensa los sacramentos, sino únicamente el ministerio, Luego no debería hablarse en imperativo y decir: *haced ó recibid* esto ú lo otro ó cosa semejante.

3.° En la forma del sacramento no debe hacerse mencion sino de aquellas cosas que son de la esencia del sacramento. Pero el uso de la potestad recibida no es de la esencia de este sacramento, sino consecuencia del mismo. Luego no debería hacerse mencion de esto en la forma de este sacramento.

4.ª Todos los sacramentos se ordenan á la recompensa eterna. Pero en las formas de los otros sacramentos no se hace mencion de la recompensa. Luego ni en este debería hacerse tal mencion como se hace cuando se dice *habiturus partem*, *si fidelìter*, etc.

Conclusion. *Como por la forma de que la Iglesia se sirve para conferir este sacramento, se signifique tanto el uso del órden, como la transmision de la potestad, resulta que esa forma es conveniente.*

Responderémos que este sacramento consiste principalmente en la potestad trasmitida. Ahora bien, el poder es trasmitido por el poder, como lo semejante por lo semejante; y ademas, la potestad se da á conocer por el uso, puesto que las potencias se revelan por los actos. Y por tanto *en la forma del órden se espresa el uso del órden por el acto que se manda; y se espresa la transmision de la potestad* por modo imperativo (1).

Al argumento 1.° dirémos, que los otros sacramentos no se ordenan principalmente á los efectos semejantes á la potestad por la que se dispensan los sa-

(1) El Santo Doctor, como todos los teólogos escolásticos antiguos, defiende, como se ve, la doctrina de Pedro Lombardo, que hacia constituir la materia y forma del orden en la entrega de los instrumentos y en las palabras que en ese acto pronuncia el obispo. Pero despues, examinada mejor la cuestion y en presencia de muchos datos que los antiguos ignoraban, se ha hecho comun la sentencia de que la materia y forma del Orden consisten en la imposicion de las manos y oracion que la acompaña. Sin embargo, como en la administracion de los Sacramentos debe estarse por lo seguro, de ahi la necesidad de que los ordenandos toquen tambien los instrumentos y consiguientemente que en la práctica prevalezca la sentencia de Santo Tomás

cramentos mismos como el órden. Y por esto en este sacramento hay como cierta comunicacion unívoca. Luego en los otros sacramentos se espresa algo que se refiere á la virtud divina, á la que se asimila el efecto del sacramento; mas no en este sacramento.

Al 2.° que se confiere el órden más bien que los otros sacramentos bajo un modo imperativo por una causa especial. Porque aunque en el Obispo, que es el ministro de este sacramento no haya autoridad por relacion á la colacion del mismo, tiene, sin embargo, alguna potestad respecto á la potestad del órden, que se confiere por él mismo, en cuanto esta potestad se deriva de la del mismo.

Al 3.° que el uso de la potestad es efecto de la potestad en el genero de causa eficiente, y así no tiene cabida en la definicion del órden; pero es causa de cierta manera en el género de causa final; y por esto segun esta razon puede entrar en la definicion del órden.

Al 4.° que este sacramento no es como los otros; porque por este sacramento se confiere un oficio ó la potestad de hacer algo; y así se hace mencion de un modo conveniente de la recompensa que se debe adquirir, si se cumple fielmente; pero en los otros no se confiere semejante oficio, ó tal potestad para hacer, y por esto no se hace mencion en ellos de recompensa alguna. El que recibe los demas sacramentos se refiere á ellos de cierto modo pasivo puesto que los recibe para el perfeccionamiento de su propio estado solamente; pero el que recibe este sacramento se refiere á él de una manera por decirlo así activa, puesto que le recibe para ejercer en la Iglesia las funciones jerárquicas. Por consiguiente, aunque los otros sacramentos se ordenen á la salud por lo mismo que confieren la gracia, sin embargo, no se ordenan propiamente á la remuneracion como este sacramento.

ARTÍCULO V. — **Tiene materia este sacramento?** (1)

1.° Parece que este sacramento no tiene materia; porque en todo sacramento que tiene materia, la virtud que obra en el sacramento está en la materia. Pero en las cosas materiales que se emplean en el sacramento del órden, como las llaves, candelabros y semejantes, no parece que haya virtud alguna de santificar. Luego no tiene materia.

2.° En este sacramento se confiere la plenitud de la gracia septiforme, segun se dice (Sent. 4, dist. 24), como en la confirmacion. Pero la materia de la confirmacion preexige la santificacion. Luego como las cosas que parecen ser materiales en el sacramento no son presantificadas, parece que no son materia de este sacramento.

3.° En cualquier sacramento que tiene materia, se requiere el contacto de la materia, con el que le recibe. Pero como se dice por algunos, el contacto de las cosas dichas con el que recibe el sacramento no es de necesidad del mismo, sino solamente que le sean transmitidas. Luego las cosas antedichas no son materia de este sacramento.

Por el contrario, todo sacramento consiste en las cosas y en las palabras. Pero las cosas en todo sacramento son la materia del mismo. Luego tambien las cosas que se emplean en el órden son materia de este sacramento.

Ademas: se requiere más para dispensar los sacramentos que para recibirlos. Pero el bautismo en el que se da la potestad para recibir los sacramentos, necesita materia. Luego tambien el órden en el cual se confiere la potestad para dispensarlos.

Conclusion. *Este sacramento, como todos los otros, necesita tener una materia especial.*

Responderémos, que la materia que se emplea esteriormente en los sacramentos significa, que la virtud que obra en ellos viene por completo de afuera. Luego como el efecto propio de este sacramento, esto es el carácter, no se adquiere por alguna operacion del mismo que á él se acerca, como sucedía en la penitencia, sino que viene por completo de afuera, le compete tener materia, aunque de diverso modo que los demas sacramentos que la tienen; porque lo que se confiere en los otros sacramentos se deriva únicamente de Dios, no del ministro que dis-

(1) Téngase presente la advertencia anterior para la inteligencia de este artículo.

pensa el sacramento; pero lo que se da en este sacramento, esto es la potestad espiritual, se deriva tambien de aquel que da el sacramento, como la potestad imperfecta de la perfecta. Y por eso la eficacia de los otros sacramentos consiste principalmente en la materia, que significa y contiene la virtud divina por la santificacion aplicada por el ministro; pero la de este sacramento reside principalmente en aquel que le dispensa (1). La materia es empleada más bien para demostrar la potestad que se da de una manera particular por el que la tiene perfectamente, que para producirla; lo cual es evidente, puesto que la materia conviene al uso de la potestad.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.°

Al 2.° dirémos que en los otros sacramentos la materia debe ser santificada por causa de la virtud que contiene, mas no sucede lo mismo respecto al órden.

Al 3.° que sosteniendo aquella opinion, aparece su causa segun lo dicho, porque la potestad del órden se recibe del ministro y no de la materia; y por esto la tradicion de la materia es más bien de la esencia del sacramento que el tacto. Sin embargo, las palabras mismas de la forma, parecen demostrar que el contacto de la materia es de esencia del sacramento, puesto que se dice *accipe* hoc vel illud.

CUESTION XXXV.

Efecto de este sacramento.

1.° En el sacramento del órden se confiere la gracia santificante? 2.° Imprime carácter en cuanto á todos los órdenes? 3.° El carácter del órden presupone necesariamente el carácter bautismal? 4.° Presupone necesariamente el de la confirmacion? 5.° El carácter de un órden presupone necesariamente el carácter de otro órden?

ARTÍCULO I. — **¿En el sacramento del órden se confiere la gracia santificante?** (2)

1.° Parece que en el sacramento del órden no se confiere la gracia santificante; porque comunmente se dice que el sacramento del órden se ordena contra el defecto de la ignorancia. Pero contra la ignorancia no se da la gracia santificante sino la gracia *gratis data;* puesto que la santificante se refiere más al efecto. Luego en el sacramento del órden no se da la gracia santificante.

2.° El órden importa distincion. Pero los miembros de la Iglesia no se distinguen por la gracia santificante, sino segun la gracia *gratis data* de la que se dice (I Cor. 12, 4) *hay repartimentos de gracias.* Luego en el órden no se confiere la gracia santificante.

3.° Ninguna causa presupone su efecto. Pero en el que se acerca á los órdenes se presupone la gracia por la que se hace apto para su recepcion. Luego no se confire tal gracia en la colacion del órden.

Por el contrario, los sacramentos de la nueva ley producen lo que figuran. Ahora bien, el órden significa por el número siete, los siete dones del Espíritu Santo (como se dice Sent. 4, dist. 2). Luego los dones del Espíritu Santo que no exis-

---

(1) No niega el Santo que la materia y forma produzcan su efecto, sino que principalmente le atribuye al ministro, comparativamente á la materia.

(2) Es de fe que la confiere, como lo definió el Tridentino en los cánones 6.°, 7.° y 8.° de la sesion VII; en el cap. 3.° de la sesion 23 y en el cánon 4.° de la misma que reproducimos: «Si alguno dijere que por la Sagrada Ordenacion no se da el »Espíritu Santo y por lo mismo que en vano dice el obispo: »*Recibid el Espíritu Santo*; ó que por ella no se imprima carác»ter; ó que aquel que una vez fue sacerdote, pueda de nuevo »volverse seglar, sea anatematizado.»

ten sin la gracia santificante son dados en el órden.

Ademas, el órden es sacramento de la nueva ley; y en la definicion de tal sacramento se dice, *para que exista la causa de la gracia.* Luego produce la gracia en el que le recibe.

Conclusion. *En el sacramento del Orden, por el cual el hombre es ordenado para la dispensacion de los otros sacramentos, se confiere la gracia santificante.*

Responderémos, que *las obras de Dios son perfectas*, como se dice (Deut. 32, 4). Así, pues, á quien se le da por Dios algun poder, recibe tambien con este lo que es necesario para ponerle en ejecucion de un modo conveniente. Y esto se ve tambien en las cosas naturales, porque á los animales se les da los miembros, para que por ellos puedan cumplir sus funciones las potencias del alma, á ménos que no haya algun defecto por parte de la materia. Mas así como es necesaria la gracia santificante, para que el hombre reciba dignamente los sacramentos, así tambien para que los dispense dignamente. Y por tanto, así como en el bautismo, por el que se hace el hombre apto para recibir los otros sacramentos, es dada la gracia santificante, *así en el sacramento del Orden, por el cual es ordenado el hombre para la dispensacion de los otros sacramentos.*

Al argumento 1.º dirémos, que el órden se da, no para remedio de una sola persona, sino de toda la Iglesia. De consiguiente, lo que se dice que es dado contra la ignorancia, no debe entenderse, de modo que por la recepcion del órden se destruya la ignorancia en el que lo recibe; sino que recibiendo el órden, queda encargado de disipar la ignorancia en la plebe.

Al 2.º que anque los dones de la gracia santificante sean comunes para todos los miembros de la Iglesia, sin embargo, de aquellos dones, segun que se considera la distincion en los miembros de la Iglesia, no puede ser alguno idóneo receptor, si no le asiste la caridad; la cual no puede existir sin la gracia santificante.

Al 3.º que para la idónea ejecucion de los órdenes no basta cualesquiera bondad, sino que se requiere la bondad escelente: para que, así como aquellos que reciben el órden, son constituidos en el grado del órden sobre el pueblo, así tambien le sean superiores por el mérito de la santidad. Hé aquí por qué se preexige la gracia que baste para que sean enumerados dignamente entre el pueblo de Cristo; pero en la recepcion misma del órden se confiere un don de gracia más abundante por el que se hacen idóneos para cosas mayores.

ARTÍCULO II. — ¿En el sacramento del órden se imprime carácter en cuanto á todos los órdenes?

1.º Parece que en el sacramento del órden no se imprime carácter en cuanto á todos los órdenes, porque el carácter del órden es cierta potestad espiritual. Pero algunos órdenes no se ordenan sino á ciertos actos corporales, como el órden de los ostiarios y acólitos. Luego en estos no se imprime carácter.

2.º Todo carácter es indeleble. Luego por el carácter se coloca el hombre en tal estado del que no puede retroceder. Pero aquellos que tienen algunos órdenes pueden volver lícitamente al estado seglar. Luego no se imprime carácter en todos los órdenes.

3.º Por medio del carácter es adscripto el hombre, para dar ó recibir algo sagrado. Pero para la recepcion de los sacramentos es ordenado suficientemente el hombre por el carácter bautismal; mas no se constituye dispensador de los sacramentos, sino en el órden sacerdotal. Luego en los otros órdenes no se imprime carácter.

Por el contrario, todo sacramento en que no se imprime carácter, es reiterable. Pero ningun órden lo es. Luego en cualquier órden se imprime carácter.

Ademas, el carácter es el signo distintivo, y en cualquier órden hay una distincion. Luego cualquier órden imprime carácter.

Conclusion. *Constituyéndose uno, por cualquiera de los órdenes, sobre el pueblo en algun grado de potestad ordenado á la dispensacion de los sacramentos, resulta que en cada uno de los órdenes se imprime carácter.*

Responderémos, que acerca de esto hubo tres opiniones, pues unos dijeron que solo se imprime carácter en el órden

sacerdotal; mas esto no es verdadero, puesto que nadie puede ejercer lícitamente los actos del diácono, sino el diácono: y de este modo resulta que tiene alguna potestad espiritual, en la dispensacion de los sacramentos que los otros no tienen. Por este motivo otros dijeron que en los órdenes sagrados se imprime carácter, mas no en los menores; pero este parecer nada vale, porque *por cualquier órden es constituido alguno sobre el pueblo en algun grado de potestad ordenada á la dispensacion de los sacramentos.* De consiguiente, como el carácter es signo distintivo de los otros, es preciso que en todos los órdenes se imprima carácter; lo cual se prueba tambien, porque permanecen perfectamente y jamas se reiteran. Y esta es la tercera opinion que es la más comun (1).

Al argumento 1.º dirémos, que cualquier órden, ó tiene acto acerca del sacramento mismo ó se ordena á su dispensacion, como los ostiarios tienen el encargo de admitir á los hombres á la inspeccion de los divinos sacramentos, y así de otros; y por esto se requiere en todos la potestad espiritual.

Al 2.º que aunque el hombre vuelva al estado seglar, siempre queda en él el carácter, lo cual es notorio, porque si volviese al estado eclesiástico, no recibe de nuevo el órden que tenía.

Al argumento 3.º como al 1.º

ARTÍCULO III. — **El carácter del órden presupone el carácter bautismal?**

1.º Parece que el carácter del órden no presupone el bautismal; porque por el carácter del órden se hace el hombre dispensador de los sacramentos; y por el bautismal apto para recibirlos. Pero la potestad activa no presupone por necesidad la pasiva, puesto que puede existir sin ella como es notorio en Dios. Luego el carácter del órden no presupone necesariamente el bautismal.

2.º Puede suceder que alguno que no esté bautizado juzgue probablemente que lo está. Si pues este tal se acerca á las órdenes, no obtendrá el carácter de órden, si este presupone el bautismal: y por tanto las cosas que haga en la consagracion ó en la absolucion, serán nulas y la Iglesia será engañada en esto, lo cual repugna.

Por el contrario, el bautismo es la puerta de los sacramentos. Luego siendo el órden un sacramento presupone el bautismo.

Conclusion. *El carácter del órden presupone el carácter bautismal.*

Responderémos, que nada puede recibir alguno sino tiene potencia receptiva para ello. Por el carácter bautismal se hace el hombre apto para recibir los otros sacramentos. De consiguiente el que no tiene el carácter bautismal, no puede recibir otro sacramento, *y así el carácter de órden presupone el bautismal.*

Al argumento 1.º dirémos que en el que tiene por sí potencia activa, esta no presupone la pasiva; pero en el que tiene la potencia activa de otro, se preexige para la potencia activa la pasiva, que pueda recibir la potencia activa.

Al 2.º que el tal si es promovido al sacerdocio, no es sacerdote; ni puede consagrar, ni absolver en el tribunal de la penitencia. Por consiguiente segun los cánones debe ser bautizado y ordenarse de nuevo, como se dice (Extra De presbytero non baptizato cap. *si quis* y cap. *Veniens*). Y tambien si es promovido al Episcopado, aquellos á quienes ordena, no reciben el órden. Mas puede creerse piadosamente, que en cuanto á los últimos efectos de los sacramentos el supremo sacerdote supliría esta falta; y que no permitiría que esto quedase así oculto, de modo que pudiera ser un peligro inminente para la Iglesia.

(1) Esta cuestion que el Angélico ventila, es diferente de lo que pertenece á la fe contra los secuaces del protestantismo. El Orden imprime carácter y esto es de fe, segun, entre otros cánones, consta del 4.º de la sesion 23 reproducido en la nota 268 del artículo anterior. Pero que el carácter se imprima en cada uno de los órdenes, es cuestion doméstica, digámoslo así, porque la Iglesia nada ha dicho sobre el particular y los pareceres de los teólogos son distintos. San Alfonso pone hasta cuatro opiniones diversas en que los teólogos se dividen respecto al punto de si la dignidad sacramental existe en cada uno de los siete grados, ó si solo existe en uno ó algunos; adoptando este Santo Doctor la opinion de Tournely que solo considera sacramento el presbiterado y diaconado, contra el parecer de Santo Tomás que reconoce igual dignidad en todos los siete órdenes.

ARTÍCULO IV. — **¿El carácter del órden presupone necesariamente el carácter de la confirmacion?** (1)

1.° Parece que el órden presupone necesariamente el carácter de la confirmacion ; porque en las cosas que se ordenan entre sí, así como el medio presupone lo primero, así lo último presupone el medio. Pero el carácter de la confirmacion presupone el bautismal, como primero. Luego el carácter del órden presupone el carácter de la confirmacion como medio.

2.° Los encargados de confirmar á otros deben ser los más firmes. Pero los que reciben el sacramento del órden, son los encargados de confirmar á los otros. Luego estos mismos deben haber recibido principalmente el sacramento de la confirmacion.

Por el contrario, los Apóstoles recibieron la potestad del órden ántes de la ascension del Señor, cuando se les dijo (Joan. 20,22): *Recibid el Espíritu Santo.* Pero fueron confirmados despues de la ascension por la venida del Espíritu Santo. Luego el órden no presupone la confirmacion.

Conclusion. *Aunque es muy congruente que los que se ordenan estén confirmados, esto, sin embargo, no es necesario.*

Responderémos, que para la recepcion del órden se preexige algo que es de necesidad del sacramento y algo que como de congruidad; porque es de necesidad del sacramento que aquel que se acerca á los órdenes, sea susceptible del órden ; lo cual le compete por medio del bautismo, y por esto el carácter bautismal se presupone como de necesidad del sacramento, de tal modo que sin él no puede ser conferido el sacramento del órden. Pero como congruente se requiere toda la perfeccion, por la que se hace uno idóneo para la ejecucion del órden; y una de estas es que esté confirmado. *Así que por congruencia el carácter del órden presupone el de la confirmacion, más no por necesidad.* (2)

Al argumento 1.° dirémos que la relacion del medio con lo último no es semejante á la relacion de lo primero con el medio; puesto que por el carácter bautismal se hace apto el hombre para recibir el sacramento de la confirmacion; mas no por el carácter de la confirmacion se hace susceptible del sacramento del órden. Así, pues, no hay paridad.

Al 2.° que aquella razon procede de la idoneidad en cuanto á la congruencia.

ARTÍCULO V. — **El carácter de un órden presupone necesariamente el carácter de otro.**

1.° Parece que el carácter de un órden presupone necesariamente el carácter de otro órden; porque hay más relacion entre un órden á otro, que del órden á otro sacramento. Pero el carácter del órden presupone el carácter de otro sacramento, esto es, del bautismo. Luego con mayor razon el carácter de un órden presupone el carácter de otro.

2.° Los órdenes son ciertos grados. Y nadie puede llegar al grado posterior, á menos que no haya ascendido al primero. Luego nadie puede recibir el carácter del órden siguiente, sino hubiese recibido primeramente el órden precedente.

Por el contrario, si se omite algo en el sacramento que sea necesario, es preciso reiterarle. Pero si alguno recibe el órden siguiente, omitiendo el primero, no es reordenado, sino que se le confiere el que le faltaba, segun lo establecido por los cánones (cap. *Tuæ litteræ*, de clerico per salt. prom.) Luego el órden precedente no es de necesidad del siguiente.

Conclusion. [1] *No es necesario que para la validez de los órdenes superiores, tenga alguno ántes los inferiores.* [2] *Por constitucion de la Iglesia se ha determinado que no entre á las órdenes mayores el que no se haya ántes sometido con humildad a los oficios menores.*

Responderémos *que no es necesario para la validez de los órdenes superiores que alguno tenga ántes los órdenes menores ;* porque las potestades son distintas, y una en cuanto á su esencia no requiere

(1) *No reciban la prima tonsura*, dice el Santo Concilio de Trento, *los que no hayan ántes recibido el sacramento de la confirmacion.* (Sesion 23, cap. 4) Pero esto no lo exige el Tridentino sino como de congruidad, no de necesidad, segun la doctrina del Angélico en este artículo.

(2) De esto se infiere que si alguno se ordena sin haber ántes recibido la confirmacion, válida pero ilícitamente será ordenado.

la otra en el mismo sujeto. Y por esto en la primitiva Iglesia algunos eran ordenados de presbíteros sin haber recibido ántes los órdenes inferiores: y sin embargo, podían todo lo que pueden los órdenes inferiores, porque la potestad inferior, está comprendida virtualmente en la superior, como el sentido en el entendimiento, y el ducado en el reino. Pero despues *se ha determinado por constitucion de la Iglesia, que no entre en los órdenes mayores, el que no se haya sometido con humildad á los oficios menores.* De aquí resulta que los que son ordenados *per saltum*, no son ordenados de nuevo segun los cánones (ibid.), sino que se les confiere lo que había sido omitido de los órdenes precedentes (1).

Al argumento 1.° dirémos que más convienen los órdenes entre sí segun la semejanza de la especie, que el órden con el bautismo : pero segun la proporcion de la potencia al acto más conviene el bautismo con el órden, que el órden con el órden; puesto que por el bautismo adquiere el hombre la potencia pasiva para recibir los órdenes; mas por el órden inferior no se da la potencia pasiva para recibir los órdenes mayores.

Al 2.° que los órdenes no son grados que concurren á una sola accion ó á un solo movimiento de modo que sea preciso pasar por el primero para llegar al último; sino que son como grados constituidos en diversas cosas, como hay un grado entre el hombre y el ángel. Mas no es preciso que aquel que es ángel, haya sido ántes hombre. Asimismo son grados entre la cabeza y todos los miembros del cuerpo; y no es preciso que aquello que es cabeza haya sido primero pié, é igualmente podemos decir en nuestra tésis.

(1) La Iglesia, desde los más remotos tiempos, tiene ordenado lo que el Santo Doctor consigna en este artículo. La primera disposicion que tenemos es la dada en el Concilio de Sárdica, celebrado en 347, y cuyo concilio se considera como un apéndice del concilio 7 de Nicea. Pues bien, en este concilio, á propuesta de nuestro grande Osio, obispo de Córdoba y presidente de la Asamblea, se estableció en el cánon 10 que: *Si quis dives vel ex foro scholasticus episcopus fieri dignus habeatur, non prius constituatur, quam lectoris et diaconi, et presbyteri ministerium peregerit, et in unoquoque gradu si dignus existimatus fuerit, ad episcopatum per progressionem possit ascendere.* Lo mismo consignó el concilio 1.° de Braga en su cánon 39. Es verdad que en las decretales de Siricio, Inocencio I y Zósimo vemos que algunas veces se omitieron los órdenes menores para ascender á los mayores; pero esos Pontífices reclamaron contra los abusos, como lo hizo más tarde Inocencio III en el rescripto al obispo de Bolonia, á que se refiere en el testo Santo Tomás; siendo digno de notarse que este último gran Papa sujeta á penitencia al sacerdote que, por ignorancia, sube al presbiterado sin haberse ántes ordenado de diácono. Esta disciplina quedó por fin confirmada en el Tridentino en la sesion 23, capítulo 17.

CUESTION XXXVI.

De la cualidad de los que reciben este sacramento.

1.° Se requiere una buena vida en los que reciben este sacramento? — 2.° Se requiere la ciencia de toda la sagrada Escritura? — 3.° Por el mérito mismo de la vida consigue alguno los grados del órden? — 4.° El que promueve á los órdenes á los indignos, peca? — 5.° El que está en pecado puede usar del órden recibido sin pecado?

ARTÍCULO I. — **Requiérese la bondad de la vida en los que reciben el órden?**

1.° Parece que no se requiere una buena vida en los que reciben el órden; porque por el órden se ordena uno para la dispensacion de los sacramentos. Pero los sacramentos pueden ser dispensados por los buenos y malos. Luego no se requiere una buena vida.

2.° No se ejerce respecto á Dios en estos sacramentos un ministerio más elevado que el que se ha ejercido respecto de él corporalmente. Mas el Señor no impidió á una mujer pecadora é infame ejercer con él un ministerio corporal, como consta (Luc. 7). Luego no se debe impedir á los que se hallan en este estado, el servirle como ministros en los sacramentos.

3.° Por la gracia se da algun remedio contra el pecado. Y á los que tienen pecado no debe negárseles ninguno remedio que les pueda valer. Luego confiriéndose en el sacramento del órden la gracia, parece que deba darse tambien este sacramento á los pecadores.

Por el contrario (Levit. 21, 17), *el hombre del linaje de Aaron, que tuviese mancha, no ofrecerá panes á su Dios ni se acercará á su ministerio.* Pero por « la mancha se entiende, como dice la » Glosa (interl. y ord. Hesych), todo vi» cio ». Luego el que es culpable de algun vicio, no debe ser admitido al ministerio del órden.

Ademas, dice San Jerónimo (super illud Tit. 3, *nemo te contemnat*), que no solamente los obispos, los presbíteros y los diáconos deben tener el mayor cuidado para servir de ejemplo por sus discursos y conducta al pueblo que presiden, sino tambien los órdenes inferiores, y en absoluto todos los que sirven en la casa de Dios; porque sería un azote para la Iglesia de Dios el que los seglares fuesen mejor que los clérigos. Luego en todos los órdenes se requiere la santidad de la vida.

Conclusion. [1] *Peca mortalmente el que con ciencia de pecado grave se acerca á los Ordenes.* [2] *Se requiere para el Orden la santidad de vida como necesidad de precepto, no como de sacramento.*

Responderémos que, segun dice San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 3), « como » los seres más puros y más brillantes, » cuando están llenos de los resplando» res del sol, esparcen sobre los demas » cuerpos una luz viva á imitacion del » astro del sol, así en todas las cosas di» vinas no se debe tener la audacia de » constituirse en jefe de otros, si por to» das sus disposiciones naturales no se ha » hecho semejante á Dios, reproduciendo » en sí cuanto es posible sus perfeccio» nes ». Por consiguiente como en todo órden se constituye alguno como jefe de otros en las cosas divinas, *peca mortalmente como presuntuoso el que se acerca á los órdenes con conciencia de pecado mortal.* Y por eso *se requiere para el órden la santidad de vida como de necesidad de precepto, pero no como de necesi-*

dad del sacramento. Luego si es ordenado el malo, tiene, sin embargo, el órden, pero con pecado (1).

Al argumento 1.° dirémos, que así como son verdaderos los sacramentos que dispensa el pecador, así es verdadero el sacramento del órden que recibe; y así como indignamente dispensa, así tambien indignamente recibe.

Al 2.° que aquel ministerio consistía todo en los actos de sumision corporal, que los pecadores pueden tambien hacer lícitamente. Mas no es lo mismo respecto del ministerio espiritual al cual se aplican los que son ordenados. Porque por este ministerio se constituyen en mediadores entre Dios y el pueblo, y por eso deben brillar por la pureza de la conciencia respecto á Dios, y por su buena fama ante los hombres.

Al 3.° que hay algunas medicinas que exigen una fuerza de naturaleza, porque de otra manera no se las tomarían sin peligro de muerte; y hay otras que pueden darse á los débiles. Así tambien en las cosas espirituales ciertos sacramentos son ordenados para remedio del pecado, y tales deben conferirse á los pecadores, como el bautismo y la penitencia; y otros que confieren la perfeccion de la gracia y requieren que el hombre haya sido confortado por ella.

ARTÍCULO II. — **¿Se requiere la ciencia de toda la Escritura sagrada?**

1.° Parece que se requiere la ciencia de toda la Sagrada Escritura; porque todo aquel de cuya boca debe buscarse el conocimiento de la ley, debe tener la ciencia de la ley. Pero los seglares buscan la ley de la boca del sacerdote, como consta (Malach. 2). Luego este debe poseer la ciencia de toda la ley.

2.° Ademas, dice San Pedro (I. Pet. 3, 15): *aparejaos siempre para responder á todo el que os demandare razon de aquella esperanza que hay en vosotros.* Ahora bien, pertenece á los que tienen un conocimiento perfecto de las Escrituras dar razon de las cosas pertenecientes á la fe y la esperanza. Por consiguiente, los que son elevados á los órdenes, á quienes se dirigen estas palabras, deben poseer esta ciencia.

3.° Nadie lee convenientemente, lo que no entiende; porque «leer y no entender es no saber leer», como dice Caton (in Rudiment.). Pero al lector, que es por decirlo así el último órden, pertenece leer el antiguo Testamento, como se ve (Sent. 4, dist. 24). Luego le corresponde conocer el sentido del antiguo testamento; y con mayor razon á los de los órdenes superiores.

Por el contrario, hay muchos que son promovidos al sacerdocio que apenas saben nada de estas cosas, áun en muchas regiones. Luego parece que no se requiera tal ciencia.

Ademas: se lee en las vidas de los Padres que algunos sencillos monjes promovidos al sacerdocio eran de una vida muy santa. Luego no se requiere la predicha ciencia en los ordenandos.

Conclusion. *Para que el hombre ejerza el oficio del órden, es menester que tenga tanta ciencia cuanta baste para ser dirigido en el acto de aquel órden.*

Responderémos, que en todo acto del hombre, si debe ser ordenado, es preciso que sea dirigido por la razon. Por lo tanto, *para que el hombre ejerza el oficio del órden, es menester que tenga tanta ciencia, cuanta baste para ser dirigido en el acto de aquel órden.* Y por eso se requiere tal ciencia en el que debe ser promovido á los órdenes, y no que sea instruido en toda la Sagrada Escritura; sino más ó ménos segun que su cargo se estiende á muchas ó pocas cosas; es decir, que aquellos que son propuestos para la cura de almas de los otros, sepan las cosas que pertenecen á la fe y á las costumbres; y los otros sepan las que conciernen á la ciencia de su órden.

Al argumento 1.° dirémos, que el sacerdote tiene dos actos: uno principal, sobre el verdadero cuerpo de Cristo, y otro secundario sobre el cuerpo místico de Cristo. El segundo acto depende del primero, y no al contrario. Y por esto, algunos son promovidos al sacerdocio, á quienes se les confía solo el acto primero,

(1) No se infiera de lo dicho aquí por el Angélico que la bondad de vida sea necesaria únicamente para la ordenacion, no: el Santo en otra parte (a. 4.° ad 3.°) en consonancia con la doctrina general de la Escritura y Tradicion, impone á los ordenados la obligacion de vivir santamente, pues para eso *in sortem Domini sunt vocati.*

como los religiosos que no tienen la cura de almas; y no pide á los tales la esplicacion de la ley, sino solo la administracion de los sacramentos, bastándoles únicamente saber lo que corresponde observar segun los ritos para la celebracion perfecta del sacramento. Otros son promovidos para ejercer el segundo acto que se refiere al cuerpo místico de Cristo, y de la boca de estos pide el pueblo la esplicacion de la ley: por lo cual deben tener la ciencia de la ley, no hasta el punto de conocer todas las cuestiones difíciles de la ley (porque en estas deben recurrir á sus superiores), sino saber las cosas que el pueblo debe creer y observar de la ley. Pero á los sacerdotes superiores, esto es, á los obispos, pertenece el saber todas las cosas que puedan ofrecer dificultad en la ley, y tanto más deben saber, cuanto están colocados en mayor grado.

Al 2.º que, cuando San Pedro dice que se debe dar razon de la fe y esperanza, esto no significa que se debe probar lo que pertenece á la fe y á la esperanza, puesto que una y otra se refieren á las cosas invisibles; sino que quiere que se sepa demostrar en general la verdad de una y otra, para lo cual no se requiere ciencia muy grande.

Al 3.º que al lector no pertenece exponer al pueblo el sentido de las Sagradas Escrituras (puesto que corresponde á los órdenes superiores), sino solamente leer: por esta razon, no se le exige que tenga tanta ciencia que entienda la sagrada Escritura, sino solo que sepa pronunciar bien, y como tal ciencia se aprende fácilmente, y hay muchos que la tienen, síguese que se puede creer con probabilidad que el que se ordena, adquirirá esta ciencia, si no la tiene entonces; y sobre todo si parece que está en camino de adquirirla.

Artículo III. — **Por el mérito de la vida adquiere alguno los grados del órden?** (1)

1.º Parece que por el mérito mismo de la vida consigue alguno los grados del órden; porque como dice el Crisóstomo (alius auctor. hom. 43, in oper. imperf.), » no todo sacerdote es santo, sino todo » santo es sacerdote ». Pero por mérito de la vida se hace alguno santo. Luego tambien sacerdote, y con mayor razon el que tiene otros órdenes.

2.º En las cosas naturales algunos son colocados en grado superior, por el hecho mismo de acercarse más á Dios, y participan tambien más de su bondad, como dice San Dionisio (Eccles. hierach. c. 4). Pero por el mérito de la santidad y de la ciencia, se aproxima alguno más á Dios y recibe más de su bondad. Luego por esto mismo es colocado en uno de los grados del órden.

Por el contrario, la santidad una vez tenida puede perderse, mas el órden una vez tenido jamas se pierde. Luego el órden no consiste en el mérito mismo de la santidad.

Conclusion. *Aunque la virtud sea el mejor ornamento de los ordenandos ú ordenados, no puede sin embargo por sí conferir el órden.*

Responderémos, que la causa debe ser proporcionada á su efecto. Por esto, así como en Cristo del que desciende la gracia á todos los hombres, es menester que exista la plenitud de la gracia; así los ministros de la Iglesia, á los cuales no pertenece dar la gracia, sino los sacramentos de la gracia (2), no deben ser constituidos en los grados del órden por razon de la gracia que tengan, sino porque participan de algun sacramento de la gracia.

Al argumento 1.º dirémos, que el Cri-

(1) Negativamente contesta el Santo. Los valdenses, husitas y luteranos han sido los sostenedores de la doctrina opuesta; llegando el delirio de los primeros hasta el punto de afirmar que los de su secta, *fuesen hombres ó mujeres*, podian consagrar y oir confesiones. Para que se vea la doctrina católica sobre este punto, transcribirémos lo dicho por San Clemente I en el libro II, cap. 31 de las Constituciones Apostólicas. *Cualquier lego que, sin un sacerdote, se permite hacer algo, lo hace en vano; y así como el rey Ozías, no siendo sacerdote, pero usurpó las atribuciones sacerdotales, fue cubierto de lepra por su iniquidad; del propio modo cualquier lego no se escapará del suplicio, si se arroga el honor de los sacerdotes, no imitando á Jesucristo, quien no se glorificó haciéndose sacerdote, sino que esperó á oir del Padre:* Tú eres sacerdote eterno, segun el órden de Melquisedech. *Y si Jesucristo no se glorifica hasta hacerlo su Padre por El, ¿cómo puede ser que un hombre cualquiera desempeñe funciones sacerdotales, no habiendo recibido esa dignidad del superior y se permita hacer lo que solo es lícito á los sacerdotes? Por ventura, ¿los Coritas no fueron abrasados, aunque eran de la tribu de Leví por haber insultado á Moisés y á Aaron, tratando de hacer lo que á ellos no incumbia? Y Datan y Abiron fueron sepultados vivos, y la vara, habiendo florecido, comprimió la necedad de muchos é indicó el Pontífice designado por Dios.* La cita es larga pero concluyente. En estas palabras no solo vemos la Tradicion de la Iglesia, sino ademas las razones teológicas en que se funda la doctrina católica sobre este particular.

(2) Segun lo espuesto en toda la cuestion 62 de la Parte III y en la 64, a. 1.

sóstomo (1) toma el nombre de sacerdote en cuanto á la razon de interpretacion, segun que el nombre *sacerdos*, es lo mismo que *sacra dans* (el que da las cosas sagradas): pues así cualquier justo, en cuanto da á alguno como auxilio los sacramentos, recibe el nombre de sacerdote: mas aquí no hablamos segun la significacion del nombre; porque este nombre *sacerdos* ha sido instituido para significar el que da las cosas sagradas en la dispensacion de los sacramentos.

Al 2.° que las cosas naturales son elevadas en grado sobre otras, segun que pueden obrar en ellas por su forma : y así por lo mismo que tienen una forma más noble, son constituidas en más alto grado. Pero los ministros de la Iglesia no son puestos á la cabeza de otros, para que les dé algo en virtud de su propia santidad (porque esto es propio de solo Dios), sino como ministros, y por decirlo así, como instrumentos de esta influencia que se estiende de la cabeza á los miembros. Por lo cual no hay paridad en cuanto á la dignidad del órden, aunque la haya en cuanto á la conveniencia.

ARTÍCULO IV. — **¿Peca el que promueve á los indignos á los órdenes?** (2)

1.° Parece que el que promueve á los indignos á los órdenes, no peca; porque el obispo necesita coadjutores que ocupen los últimos cargos. Pero no podría encontrarlos en número suficiente, si requiriése en ellos tal idoneidad como se describe por los Santos Padres. Luego si promueve á algunos no idóneos, parece que sea escusable.

2.° La Iglesia no solo necesita ministros para la dispensacion de las cosas espirituales, sino tambien para el gobierno de las cosas temporales. Pero á veces aquellos que no tienen ciencia ó santidad de vida, pueden ser útiles para el gobierno de las cosas temporales, ya por su poder secular, ya por su habilidad natural. Luego parece que los tales podrían ser promovidos á los órdenes sin pecado.

3.° Cada uno está obligado á evitar el pecado, en cuanto puede. Si, pues el obispo peca promoviendo á los indignos, debe poner gran cuidado para saber, si aquellos que se presentan á los órdenes, son dignos, inquiriendo diligentemente sus costumbres y ciencia lo cual no parece observarse en todas partes.

Por el contrario, peor cosa es promover á los malos á los ministerios sagrados, que corregir á los ya promovidos. Pero Heli pecó mortalmente, por no corregir la malicia de sus hijos : por lo cual, *cayendo de espaldas, murió*, como se dice (I Reg. 4). Luego no se libra de pecado el que promueve á los indignos.

Ademas : en la Iglesia deben preferirse las cosas espirituales á las temporales. Y pecaría mortalmente, el que á sabiendas pusiera en peligro las cosas temporales de la Iglesia. Luego con más razon el que pusiera las espirituales. Es así que el que promueve á los indignos, pone en peligro las cosas espirituales, porque, « cuando la vida del uno es despreciable, como dice San Gregorio (hom. 12 in Evang.), resta que su predicacion lo sea tambien », y por la misma razon todas las cosas espirituales que manifiesta. Luego peca mortalmente quien promueve á los indignos.

Conclusion. *Cualquiera que promueve á los indignos, comete un pecado mortal, como infiel al soberano Señor, y principalmente, porque esto redunda en daño de la Iglesia y del honor divino.*

Responderémos, que por el Señor, (Luc. 12) se describe el siervo fiel, que ha sido constituido sobre *su familia para que les dé la medida de trigo en tiempo.* Y por esto es reo de infidelidad aquel que da á alguno sobre la medida las co-

(1) A la contestacion del Santo hay que agregar otro argumento : hay que negar la autenticidad de la obra, pues Belarmino en el catálogo de *Escritores eclesiásticos* sostiene no ser la Homilía citada del elocuente Patriarca de Constantinopla.

(2) Sí peca. Aparte de las razones que el Angélico aduce, en perfecta consecuencia con la doctrina de todos los Santos Padres, tenemos las disposiciones terminantes de los concilios, en las cuales se inculca con las espresiones más vivas la necesidad que los prelados tienen de no imponer las manos sino á los *dignos*; y en esta palabra, entre otras condiciones, la principal que se comprende es la virtud : y no *una virtud cualquiera*, segun en la anterior cuestion nos ha dicho nuestro Santo (a. 1, al 3.°), *sino una virtud escelente*.

Si se pregunta qué pecado comete el obispo que ordena á los indignos, en este artículo el Angélico dice que incurren en pecado mortal. Esto no obstante, San Alfonso (l. VI, n. 767) dice que solo peca venialmente, cuando se limita á ordenar de menores. Acerca de esta materia consúltese lo dispuesto en el Tridentino, en la sesion 23 los caps. 5, 11, 12, 13, 14 y 18 *de Reformatione*.

sas divinas; y *esto lo hace el que promueve á los órdenes á los indignos: por lo cual comete pecado mortal, como infiel al soberano Señor, y principalmente, porque esto redunda en daño de la Iglesia, y del honor divino*, que es promovido por los buenos ministros; pues sería infiel al Señor de la tierra, el que destinase á su servicio personas inútiles.

Al argumento 1.° dirémos, que Dios nunca abandona á su Iglesia hasta el punto de que no se encuentren ministros idóneos suficientes para subvenir á las necesidades del pueblo, escogiendo los que son dignos y rechazando á los indignos. Y si no se pudieran encontrar tantos ministros, como son precisos al presente, mejor es tener pocos, pero buenos, que muchos malos, como dice San Clemente (Epist. 2 ad Jacobum. fratrem dom.)

Al 2.° que las cosas temporales no deben ser buscadas, sino por causa de las espirituales. Por consiguiente, se debe descuidar toda ventaja temporal y despreciar todo lucro, por promover el bien espiritual.

Al 3.° que al menos se requiere que aquel que ordena ignore que hay en el ordenado algo contrario á la santidad; pero tambien se exige que segun la importancia del órden ó del cargo que debe conferir, se aplique con la mayor solicitud á tener certeza sobre las cualidades de los que deben ser promovidos, al menos por testimonio de otros. Y ésto es lo que dice el Apóstol (I Tim. 5, 22): *no impongas de ligero las manos sobre alguno.*

ARTÍCULO V. — **¿El que está en pecado, puede usar sin pecado del órden recibido?** (1)

1.° Parece que el que está en pecado, puede usar del órden recibido sin pecado; porque peca, si no usa, puesto que está obligado por su cargo. Luego si usando peca, no puede evitar el pecado, lo cual repugna.

2.° La dispensa es la relajacion del derecho. Luego aunque por el derecho le fuese ilícito usar del órden recibido, sin embargo en virtud de la dispensa le sería permitido.

3.° El que comunica con alguno en el pecado mortal peca mortalmente. Luego si el pecador peca mortalmente en el uso del órden, tambien peca mortalmente entónces el que recibe ó exige de él algo de las cosas divinas, lo cual parece absurdo.

4.° Si peca haciendo uso de su órden, todo acto del órden que ejecuta es pecado mortal, y de este modo, como en un solo ejercicio de un órden concurren muchos actos, parece que cometa muchos pecados mortales, lo cual parece en estremo duro.

Por el contrario, dice San Dionisio (in Epist. ad Demophilum, quæ est 8): «el tal, esto es, el que no está iluminado, » parece audaz poniendo mano en las co- » sas sacerdotales y no tiene temor ni » respeto cuando cumple las funciones » divinas de que no es digno, y cuando » piensa que Dios ignora lo que él mismo » ve en su conciencia: cree engañar al » que da falsamente el nombre de Padre, » y se atreve á pronunciar á imitacion de » Cristo; yo no diré oraciones, sino im- » puras é infames palabras sobre los sig- » nos divinos». Luego el sacerdote que ejerce su órden indignamente es como el blasfemo y el embustero, y peca así mortalmente; y por la misma razon cualquiera otro ordenado.

Ademas, se requiere la santidad de la vida en el que recibe el orden, á fin de que sea idóneo para ejercer el órden. Es así que peca mortalmente el que se acerca con pecado mortal á recibir los órdenes. Luego con mayor razon peca mortalmente en cualquiera ejecucion de su órden.

Conclusion. *No hay duda que el que cumple una funcion sagrada en estado de pecado mortal, obra indignamente y mortalmente peca.*

Responderémos, que la ley ordena (Deuter. 16), que *el hombre ejecute justamente las cosas que son justas.* Y por esto, cualquiera que hace indignamente lo que le compete por su órden, ejecuta injustamente lo que es justo, y obra contra el precepto de la ley, pecando por lo tanto mortalmente. Y como *no hay duda que el que cumple una funcion sagrada*

(1) Consúltese lo dicho en la cuestion 64, a. 6.° de la Parte III.

en estado de pecado mortal, obra indignamente, es notorio que *peca mortalmente* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que no está perplejo, de modo que tenga necesidad de pecar; puesto que puede quitar su pecado, ó resignar el cargo por el cual estaba obligado á cumplir las funciones del órden.

Al 2.° que el derecho natural es indispensable : mas es de derecho natural, que el hombre trate santamente las cosas santas. Luego contra esto nadie puede dispensar.

Al 3.° que mientras el ministro de la Iglesia, que está en pecado mortal, es tolerado por la Iglesia, el súbdito suyo debe recibir de él los sacramentos, pues á esto le está obligado. Pero fuera del caso de necesidad, no estaría completamente seguro, el que le indujere á cumplir algo de su órden, mientras tuviera conciencia que aquel estaba en pecado mortal. Sin embargo, podría hacerle salir de este estado, puesto que el hombre es instantáneamente purificado por la gracia de Dios.

Al 4.° que todas las veces que el hombre se muestra en algun acto como ministro de la Iglesia, estando en pecado mortal, peca mortalmente, y tantas veces cuantas ejecute tal acto en tal estado; porque, como dice San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 1), «no es permitido á los » que son impuros tocar los símbolos, » esto es, los signos sacramentales ». Luego cuando tocan las cosas sagradas, como usando de su cargo, pecan mortalmente. Mas no sería así, si en caso de necesidad tocase ó ejecutase algo sagrado, en el que sería permitido áun á los seglares, como si bautizasen en caso de necesidad, ó si recogiesen del suelo el cuerpo de Cristo.

(1) En esta, como en otras cuestiones, hay discrepancia entre los doctores católicos; y por lo mismo consignarémos, como meros narradores, lo que se piensa sobre la doctrina de este artículo. Dicen, pues, los teólogos, hablando de esta materia, que ó se trata de la confeccion y administracion de los Sacramentos, ó se habla de las otras funciones de los eclesiásticos. Si de lo primero, es preciso aun distinguir : ó el ordenado administra los Sacramentos solemnemente, es decir, con todas las ceremonias por la Iglesia prescriptas, ó lo hace sin ese aparato y por necesidad. En el primer caso la generalidad de los teólogos, con nuestro Angélico á la cabeza (Parte III, cues. 64, a. 6), enseñan que pecan mortalmente los ordenados que desempeñan ese ministerio con conciencia de pecado grave. Pero en el caso de necesidad, ó sin la solemnidad de costumbre, los pareceres se dividen, estando por la negativa Santo Tomás con algunos otros, apoyados en concluyentes razones, y por la afirmativa San Alfonso con Lugo, Vazquez y otros, los cuales la conceptúan más probable por las razones en que se fundan.

Respecto á las otras funciones sagradas el Angélico enseña lo que vemos en este artículo; es decir, que peca mortalmente el ordenado que desempeña su oficio sin estar en gracia. (V. ademas lo que dice in 4, dist. 24, C. 1.ª, a. 3.; y C. 5, al 4°.). Esta opinion tiene sus partidarios; pero la más seguida y probable, y á la que tambien se inclina San Alfonso Ligorio es que no peca mortal sino venialmente, citando este Santo Doctor las concluyentes razones de Suarez y de los salmaticenses. (Véase San Alfonso, lib. VI, ns. 32 hasta el 40. Gury *De Sacramenti in genere*, ns. 207 hasta 212).

CUESTION XXXVII.

De la distincion de los órdenes, de sus actos y de la impresion del carácter.

1.° Deben distinguirse muchos órdenes? — 2.° Cuántos son? — 3.° Deben distinguirse en sagrados y no sagrados? — 4.° Los actos de los órdenes están distinguidos convenientemente por el Maestro de las Sentencias? — 5.° Cuándo se imprimen los caracteres de los órdenes?

ARTÍCULO I. — **Deben distinguirse muchos órdenes?** (1)

1.° Parece que no deben distinguirse muchos órdenes; porque cuanto mayor es alguna virtud, tanto menos es multiplicada. Pero este sacramento es más digno que otros, en cuanto constituye á los que le reciben en algun grado sobre otros. Luego, no distinguiéndose los demas sacramentos en muchas partes que reciban el nombre del todo, ni este sacramento debe distinguirse en muchos órdenes.

2.° Cuando se hace una division, se divide el todo en partes integrantes ó en partes sujetivas. Mas aquí no es dividido el todo en partes integrales, porque así no recibirían el nombre del todo. Luego hay division en partes sujetivas. Pero las partes sujetivas reciben en plural el nombre del género remoto, como del género próximo: como el hombre y el asno son mas de un animal, y más de un cuerpo animado. Luego tambien el sacerdocio y el diaconado, así como son más de un órden, así son más de un sacramento; puesto que el sacramento, es como el género respecto á los órdenes.

3.° Segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 10) «el gobierno donde no hay más que un » jefe, es el régimen más noble de la co- » munidad, que el de la aristocracia, » donde los diversos empleos son ocupa- » dos por personas diversas ». Pero el régimen de la Iglesia debe ser nobilísimo. Luego no debería haber en la Iglesia distincion de órdenes para los diversos actos, sino que toda la potestad debería residir en uno solo. Y por tanto, debería haber únicamente un solo órden.

Por el contrario, la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, que es semejante al cuerpo natural, segun el Apóstol (Rom. 12, I Cor 12; Eph. 1, y Colss. 1). Pero en el cuerpo natural, los miembros tienen diversos oficios. Luego en la Iglesia debe haber diversos órdenes.

Ademas, el ministerio del nuevo Testamento es más digno que el del antiguo, como consta (II Cor 3). Pero en el antiguo Testamento, no solo los sacerdotes, sino tambien sus ministros, los Levitas, eran santificados. Luego tambien en el nuevo Testamento deben ser consagrados por el sacramento del órden, no solo los sacerdotes, sino sus ministros; y por tanto, es conveniente que existan muchos órdenes.

Conclusion. *Para que la sabiduría de Dios, que brilla principalmente en la distincion ordenada de las cosas, fuese aún más brillante, convino que en la Iglesia hubiese, no uno, sino muchos órdenes.*

Respondérémos, que ha sido establecida en la Iglesia la multitud de órde-

(1) Es de fe que deben distinguirse muchos órdenes. *Si alguno dijere, que ademas del sacerdocio no hay en la Iglesia católica otros órdenes mayores y menores por los cuales, como por grados, se asciende al sacerdocio, sea escomulgado.* (Sesion 23, del Tridentino, cánon 2.°). Sin otras pruebas, basta oir al Apóstol que menciona tres órdenes: episcopado, sacerdocio y diaconado. En la primera Epístola á Timoteo, cap. 3.° le dice: *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*. Y más adelante, en el verso 8.° añade: *Diaconos similiter* (oportet esse) *pudicos*. Escribiendo á Tito (cap. 1.° v. 4) le encarga que constituya *per civitates presbyteros sicut et ego disposui tibi*.

nes por tres razones: 1.ª para manifestar la sabiduría de Dios, que brilla sobre todo en la distincion ordenada de las cosas, tanto en las naturales como espirituales; lo que se significa en lo que sucedio á la reina de *Sabá que viendo toda la sabiduría de Salomon, estaba fuera de sí* (III Reg. 10, 4) por causa de la admiracion que esta sabiduría le inspiraba; 2.ª para ayudar á la debilidad humana; porque por uno solo no podría cumplirse todo lo que pertenece á los divinos misterios sin gran gravámen al mismo, y por eso se distinguen órdenes diversos para diversos oficios; y esto es evidente porque el Señor (núm. 11) dió á Moisés como auxiliares suyos 70 ancianos; 3.ª para dar á los hombres un medio más ventajoso en su progreso, distribuyendo á muchos en diversos oficios, para que todos sean cooperadores de Dios: porque «nada hay más divino que estas funciones», como dice San Dionisio (Eccle. hierach. c. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que los otros sacramentos se confieren para recibir algunos efectos; pero este se da principalmente para ejecutar algunos actos. Y por esto, segun la diversidad de los actos, es conveniente que se distinga el sacramento del órden, como las potencias se distinguen por sus actos.

Al 2.º que la division del órden no es la de un todo integral en sus partes, ni de un todo universal, sino de un todo potestativo ó *potencial*, cuya naturaleza es que el todo se halle, segun su completa razon, en uno solo, y en otros alguna participacion del mismo. Y esto es lo que tiene lugar en el órden, pues toda la plenitud de este sacramento está en un órden, esto es, en el sacerdocio, y en los demas hay cierta participacion del órden. Y esto se halla significado en lo que dijo el Señor á Moisés (Núm. 11, 17): *tome del espíritu tuyo y se lo dé á ellos, para que sostengan contigo el peso del pueblo.* Y por eso, todos los órdenes pertenecen á un solo sacramento.

Al 3.º que en un reino, aunque toda la plenitud de la potestad reside casi en el rey, no se escluyen, sin embargo, los poderes de los ministros, que son ciertas participaciones del poder real. Lo mismo sucede en el órden. En la aristocracia, empero, la plenitud de la potestad no reside en ninguno, sino en todos.

ARTÍCULO II. — **Son siete los órdenes?** (1)

1.º Parece que los órdenes no son siete; porque los órdenes de la Iglesia se refieren á los actos jerárquicos. Ahora bien, tres son únicamente los actos jerárquicos, á saber: «purificar, iluminar y perfeccionar», segun los que San Dionisio distingue tres órdenes (Eccle. hierach. c. 5). Luego no son siete.

2.º Todos los sacramentos tienen eficacia y autoridad por la institucion de Cristo, ó al menos por la de sus Apóstoles. Pero en la doctrina y enseñanza de Cristo y de los Apóstoles no se hace mencion sino de los presbíteros y diáconos. Luego parece que no haya otros órdenes.

3.º Por el sacramento del órden se constituye alguno en dispensador de los otros sacramentos. Mas estos no son más que seis. Luego los órdenes deben ser únicamente seis.

4.º Por el contrario, parece que deban ser muchos; porque cuanto más elevada es alguna virtud, tanto es ménos multiplicable. Pero la potestad jerárquica

(1) Los valdenses han sido los primeros que impugnaron la doctrina que Santo Tomás enseña en este artículo, aseverando que no hay más órdenes que los tres de que se habla en la nota anterior, puesto que de solo ellos se hace clara mencion en la Escritura. Vinieron despues Lutero y Calvino, quienes afirmaron que todos los órdenes son iguales en dignidad y potestad; si bien respecto á las órdenes menores, ademas de sacrílegamente ridiculizarlos Calvino, dijo que toda la doctrina relativa á ellos, era una patraña, enseñada por necios canonistas. Los jansenistas del conciliábulo de Pistoya tampoco pudieron soportar la existencia de los órdenes menores y de aquí sus diatribas contra ellos. Todos estos errores fueron condenados en el concilio de Trento y en la bula *Auctorem fidei*, de Pio VI. El Santo Concilio (ses. 23, cap. II) distingue siete órdenes, tres mayores y cuatro menores, enseñándonos que desde el principio de la Iglesia en la misma vienen reconocidos. En efecto y sin citar otros documentos, el papa San Cornelio, hácia el año 252, hablando de Novaciano y refiriendo el clero que habia en Roma, nos dice como cosa corriente, que en la capital del orbe habia *un obispo, cuarenta y cuatro sacerdotes, siete diáconos, otros tantos subdiáconos, cuarenta y dos acólitos y cincuenta y dos exorcistas, lectores y ostiarios.* (En su epístola á Fabio de Antioquía, que Eusebio inserta en el libro VI, cap. 43 de su *Historia eclesiástica*). Y el concilio IV de Cartago celebrado en 398 no solo enumera los mismos siete órdenes, sino que ademas hace una esplicacion minuciosa de los cargos que les eran anejos. Véase, pues, con cuanta razon el Angélico enseña que el número de los órdenes es de siete, en conformidad con la doctrina de la Escritura y Tradicion.

existe de un modo más elevado en los ángeles que en nosotros, como dice San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 1). Luego siendo nueve los órdenes en la jerarquía angélica, debería haber otros tantos ó más en la Iglesia.

5.° Ademas, la profecía de los salmos es la más noble entre todas las profecías. Pero hay un órden en la Iglesia para leer las profecías á saber, el de los lectores. Luego para recitar los salmos dedería haber otro órden, y principalmente cuando (in decret. dist. 21, *Cleros*), el salmista se pone el segundo despues del ostiario entre los órdenes.

Conclusion. [1] *La distincion de los órdenes debe ser considerada segun la relacion con la Eucaristía.* [2] *Los órdenes son con razon tres y proporcionados entre sí, en términos que el uno es más digno que el otro, segun que se acerca más ó ménos á la Eucaristía.*

Responderémos, que hay algunos que aprecian la suficiencia de los órdenes por cierta adaptacion ó relacion á las gracias *gratis datas*, de que habla el Apóstol (I Cor. 12). La palabra *de sabiduría* dicen que compete al obispo, porque es el ordenador de otros, lo cual pertenece á la sabiduria ; la *palabra ciencia* al sacerdote, que debe poseer la llave de la ciencia ; la *fe* al diácono que predica el Evangelio ; las *obras de las virtudes* al subdiácono, que se consagra á las obras de perfeccion por el voto de continencia ; la *interpretacion de las palabras* al acólito, lo que se significa por la luz que lleva ; la *gracia de curar las enfermedades* al exorcista ; *el don de lenguas* al salmista ; la *profecía* al lector; el *discernimiento de espíritu*, al ostiario, que rechaza á unos y admite á otros. Mas esta esplicacion nada vale, porque las gracias *gratis datæ* no son dadas á la misma persona como se le dan los órdenes ; pues dice el Apóstol (I Cor. 12, 4), *hay repartimiento de gracias.* Ademas, hay en esta enumeracion cosas que no pertenecen á los órdenes como la dignidad del episcopado (1) y el oficio del salmista. Así, pues, otros determinan estos órdenes segun cierta asimilacion á la jerarquía celeste, en la que los órdenes se distinguen segun *la purificacion, la iluminacion y la perfeccion;* pues dicen que el ostiario purifica exteriormente separando á los buenos de los malos, áun corporalmente; más interiormente el acólito, porque por la luz que lleva significa que disipa las tinieblas interiores; y de uno y otro modo el exorcista, porque arroja al diablo, que perturba de ambos modos. Pero la *iluminacion* que se verifica por la enseñanza, en cuanto á la doctrina profética tiene lugar por medio de los lectores ; en cuanto á la apostólica por los subdiáconos ; respecto á la evangélica por los diáconos. La *perfeccion* comun, tal como la de la penitencia, la del bautismo y otros sacramentos, se realiza por el sacerdote ; la escelente por el obispo, como la consagracion de los sacerdotes y de las vírgenes; y la escelentísima por el Sumo Pontífice, en el que reside la plenitud de la autoridad. Mas este parecer no es fundado; ya porque los órdenes de la jerarquía celeste no se distinguen por las predichas acciones jerárquicas, puesto que cada una de ellas conviene á cada uno de los órdenes, ya porque segun San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 5), á solos los obispos conviene perfeccionar, iluminar á los sacerdotes y purificar á todos los ministros. Por esta razon otros apropian los órdenes á los siete órdenes, de modo que al sacerdocio corresponda el don de sabiduría, que nos alimenta con el pan de la vida y del entendimiento; como el sacerdote nos alimenta con el pan celestial: el temor al ostiario, porque nos separa de los malos ; y así los órdenes intermedios corresponden á los dones intermedios entre uno y otro. Mas esta apropiacion no tiene importancia alguna, porque en cualquiera de los órdenes se da la gracia septiforme. Y por esto debe decirse de otro modo que el sacramento del órden se ordena al sacramento de la Eucaristía, que es el sacramento de los sacramentos, como dice San Dionisio (Eccles. hierarch. c. 3), pues así como el templo el altar, los vasos y las vestiduras, así tambien los ministros que se ordenan á la Eucaristía, necesitan ser consagrados ; y esta consagracion es el sacramento del órden ; por lo cual *la distincion de los órdenes debe ser considerada segun la relacion con la*

(1) En la cuestion 40 habla el Santo de esto y allí dirémos lo que debe tenerse presente sobre este punto.

Eucaristía, porque la potestad del órden, ó tiene por objeto la consagracion de la misma Eucaristía, ó algun ministerio ordenado á este sacramento. Si del primer modo existe el órden de los sacerdotes ; y por esto cuando son ordenados reciben el cáliz con el vino, y la patena con el pan, recibiendo la potestad de consagrar el cuerpo y sangre de Cristo. La corporacion empero de los ministros es, ó en órden al mismo sacramento ó en órden á los que le reciben. Si tiene lugar de la primera manera, es de tres modos: 1.° el ministerio por el que el ministro coopera ó ayuda al sacerdote en el mismo sacramento en cuanto á la dispensacion ; pero no en cuanto á la consagracion, la que hace solo el sacerdote, y esto pertenece al diácono. Por lo cual se dice (Sent. 4, dist. 24), que al diácono pertenece ayudar á los sacerdotes en todas las cosas que se ejecutan en los sacramentos de Cristo, y por esto el mismo diácono dispensa la sangre de Cristo. El 2.° es el ministerio que tiene por objeto ordenar la materia del sacramento en los vasos sagrados del mismo, y esto pertenece á los subdiáconos, por lo cual se dice (ibid.) que llevan los vasos del cuerpo y sangre del Señor, y colocan la ofrenda sobre el altar ; y por eso reciben el cáliz de mano del obispo, cuando se ordenan, pero vacío. El 3.° es el ministerio ordenado para presentar la materia del sacramento, y esto compete al acólito ; porque prepara las vinajeras con el agua y el vino, como se dice (ibid), por lo cual recibe vacías las vinajeras. Pero el ministerio para la preparacion de los que han de recibir el sacramento, no puede ejercerse sino sobre los que son impuros, porque los que están limpios ya, son idóneos para recibir los sacramentos. Ahora bien, hay tres géneros de los inmundos segun San Dionisio (ibid.), pues unos son completamente infieles no queriendo creer, y estos deben ser alejados totalmente de la vista de las cosas divinas y de la reunion de los fieles ; y este cuidado pertenece á los ostiarios. Otros hay que quieren creer, pero áun no están instruidos, y son los catecúmenos ; y para la instruccion de estos se establece el órden de los lectores, á quienes se les encarga el leer los primeros rudimentos de la doctrina de la fe, esto es, el antiguo Testamento. Por último, hay los fieles instruidos ya, pero que están combatidos por la potestad del demonio, es decir, los energúmenos, y para estos se establece el órden de los exorcistas. Tal es evidentemente la razon del número y grados de los órdenes.

Al argumento 1.° dirémos, que San Dionisio habla de los órdenes, no segun que son sacramentos sino segun que se ordenan á los actos jerárquicos. Y por esto, segun aquellas acciones, distingue tres órdenes; de los que el primero, esto es, el obispo produce todas tres, el segundo, ó sea el sacerdote, dos ; y el tercero, ó sea el diácono, una sola, esto es, purificar, llevando el nombre de ministro; y bajo este nombre se comprenden todos los órdenes inferiores. Pero los órdenes son sacramentos (1) por consecuencia de su relacion con el más grande de los sacramentos, y en este concepto se debe considerar el número de los órdenes.

Al 2.° que en la primitiva Iglesia, á causa de la escasez de los ministros, se encomendaban á los diáconos todos los ministerios inferiores, como consta por San Dionisio, (Eccle. hierarch. c. 3), donde dice, « entre los ministros los unos » están cerca de las puertas cerradas del » templo ; otros cumplen las funciones de » su propio órden, otros presentan á los » sacerdotes sobre el altar el pan sagra» do y el caliz de bendicion ». Sin embargo, todos estos poderes existían en solo el poder del diácono pero implícitamente. Pero despues se desenvolvió el culto divino, y la Iglesia dió esplícitamente á órdenes diferentes lo que tenía implícitamente uno solo. En este sentido dice el Maestro de las Sentencias, (ibid), que la Iglesia estableció para sí otros órdenes.

Al 3.° que *los órdenes se ordenan principalmente al sacramento de la Eucaristía*, y á los otros como conveniencia; puesto que tambien los otros sacramentos dimanan de lo que se contiene en este sacramento. Luego no se deben distinguir los órdenes segun los sacramentos.

(1) Santo Tomás reconoce en cada uno de los órdenes la dignidad sacramental ; pero la opinion hoy más seguida es la de San Alfonso, segun hemos dicho en la nota 1.ª, pág. 160 art. 2.° de la cuestion 35.

Al 4.º que los ángeles difieren en especie; y por esto puede haber en ellos diverso modo de recibir las cosas divinas; y tambien por este motivo se distinguen en ellos diversas jerarquías. Pero en los hombres no hay más que una sola jerarquía, á causa de un solo modo de recibir las cosas divinas, y este modo es una consecuencia de la naturaleza de la especie humana, esto es, por la semejanza de las cosas sensibles. Así, pues, la distincion de órdenes en los ángeles no puede existir por comparacion á algun sacramento, como existe entre nosotros, sino solamente por comparacion á las acciones jerárquicas, que entre ellos ejerce todo órden sobre los que les son inferiores. En este concepto nuestros órdenes corresponden á los suyos; porque en nuestra jerarquía hay tres órdenes, que son distintos segun las tres acciones jerárquicas, como en cualquier jerarquía de los ángeles.

Al 5.º que el salmistado no es un órden, sino un oficio anejo al órden: pues como los salmos se pronuncian cantando, por esto se dice salmista y cantor. Mas el cantor no es el hombre de un órden especial; ya porque el cantar pertenece á todo el coro, ya porque no tiene alguna relacion especial con el sacramento de la Eucaristía. Sin embargo, puesto que es un oficio, algunas veces se le cuenta entre los órdenes tomando esta palabra en un sentido lato.

Artículo III. — **¿Las órdenes deben distinguirse en sagrados y no sagrados?**

1.º Parece que no deben distinguirse los órdenes en sagrados y nó sagrados; porque los órdenes son ciertos sacramentos. Pero todos los sacramentos son sagrados. Luego todos los órdenes lo son tambien.

2.º Segun los órdenes de la Iglesia no es destinado alguno sino á los divinos oficios. Y todos estos oficios son sagrados. Luego tambien todos los órdenes lo son

Por el contrario, los órdenes sagrados impiden contraer matrimonio y diri men el ya contraido. Pero los cuatro órdenes inferiores ni impiden el que ha de contraerse ni dirimen el ya contraido. Luego no son órdenes sagrados.

Conclusion. [1] *Si la palabra « sagrado » se considera en sí, cualquier órden es sagrado.* [2] *Si se considera segun la materia sobre la que ejerce algun acto, son tres los órdenes sagrados.*

Responderémos, que se dice que el órden es sagrado de dos modos: 1.º *en sí mismo; y así todo órden es sagrado*, pues es cierto sacramento; 2.º *por razon de la materia sobre la que ejerce algun acto;* y así dícese órden sagrado el que tiene algun acto acerca de alguna cosa consagrada. En este concepto *solamente hay tres órdenes sagrados*, á saber, el sacerdocio y el diaconado, cuyos actos ó funciones tienen por objeto el cuerpo y la sangre consagrados de Cristo, y el subdiaconado, que ejerce su acto sobre los vasos consagrados, por lo cual se les prescribe la continencia, para que los que tratan las cosas santas, sean santos y puros.

Por lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos.

Artículo IV. — **¿Los actos de los órdenes están determinados de un modo conveniente en la letra?**

1.º Parece que los actos de los órdenes no están determinados de un modo conveniente en la letra (Sent. 4, Dist. 24); porque por la absolucion se prepara alguno para recibir el cuerpo de Cristo. Pero la preparacion para recibir los sacramentos pertenece á los órdenes inferiores. Luego inconvenientemente se pone la absolucion de los pecados entre los actos del sacerdote.

2.º El hombre por el bautismo queda inmediatamente configurado á Dios, recibiendo el carácter que le configura. Mas el orar y ofrecer oblaciones son actos ordenados inmediatamente á Dios. Luego todo bautizado puede ejecutar estos actos y no solos los sacerdotes.

3.º De diversos órdenes hay diversos actos. Y pertenece al subdiácono poner las oblaciones en el altar, y leer la epístola y tambien llevar la cruz delante del Papa. Luego no se deben poner estos actos entre los propios del diácono.

4.º La misma verdad se contiene en el antiguo y nuevo Testamento. Pero leer el antiguo Testamento es propio de los

lectores. Luego por identidad de razon leer tambien el nuevo, y no de los diáconos.

5.° Los Apóstoles no predicaron otra cosa que el Evangelio de Cristo, como se ve (Rom. 1). Es así que la doctrina apostólica está encomendada á los subdiáconos para enunciarla. Luego tambien la doctrina del Evangelio.

6.° Segun San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 5), lo que pertenece á un órden superior no debe convenir al inferior. Mas el servicio de las vinajeras es acto de los subdiáconos. Luego no debe atribuirse á los acólitos.

7.° Los actos espirituales deben ser preferentes á los corporales. Y el acólito no ejerce sino un acto corporal. Luego el exorcista no tiene el acto espiritual de lanzar los demonios, puesto que es inferior.

8.° Las cosas que más convienen entre sí, deben colocarse las unas cerca de las otras. Pero leer el antiguo Testamento, debe convenir principalmente con la lectura del nuevo Testamento, la cual compete á los ministros superiores. Luego leer el antiguo Testamento no debe considerarse como acto del lector, sino más bien del acólito, y principalmente, puesto que la luz corporal que llevan los acólitos, significa la luz de la doctrina espiritual.

9.° En cualquier acto de un órden especial, debe haber alguna potencia especial, que tienen los ordenados con preferencia á otros. Mas para abrir y cerrar las puertas, los ostiarios no tienen más poder que los demas hombres. Luego esto no debe considerarse como actos de los mismos.

Conclusion. [1] *El principal acto de cada órden y la dignidad de cada uno de los mismos depende de la aproximacion de cada uno de esos actos ú órdenes al sacramento de la Eucaristía.* [2] *No hay inconveniente en que, ademas del acto principal, tenga un órden otros muchos; y tantos más, cuanto es más elevado.*

Responderémos que, ordenándose la consagracion, que se hace en el sacramento del órden, al sacramento de la Eucaristía, como se ha dicho (a. 3 y a. 2, al 3.°), *es el principal acto de cada uno de los órdenes aquel segun el que se ordena más próximamente al sacramento de la Eucaristía.* Y segun esto tambien *un órden es más eminente que otro, segun que uno de sus actos se ordena de un modo más próximo al predicho sacramento.* Pero puesto que se ordenan muchas cosas al sacramento de la Eucaristía, como dignísimo, por eso *no hay inconveniente, en que ademas del reato principal, tenga un órden otros muchos, y tantos más cuanto es más elevado*, porque la virtud cuanto más superior es, se estiende á mayor número de cosas.

Al argumento 1.° dirémos, que hay dos clases de preparacion para los que reciben el sacramento; una remota, y esta se hace por los ministros, y otra próxima por la cual se hacen inmediatamente idóneos para la percepcion de los sacramentos, y esta pertenece á los sacerdotes; puesto que tambien en las cosas naturales por el mismo agente se prepara materia para la disposicion última de la forma y recibe la forma. Y como alguno se coloca en la próxima disposicion para la Eucaristía, porque se purifica de los pecados, síguese que el ministro propio de todos los sacramentos que son instituidos principalmente para la purificacion de los pecados, es el sacerdote, es decir, del Bautismo, de la Penitencia y de la Estremauncion.

Al 2.° que algunos actos se ordenan inmediatamente á Dios de dos maneras: 1.ª de parte de una sola persona únicamente, como hacer oraciones particulares, votos y otras semejantes, y tal acto compete á cualquier bautizado; 2.ª por parte de toda la Iglesia; y en este concepto solo el sacerdote posee los actos ordenados inmediatamente á Dios; porque solo puede representar la persona de toda la Iglesia, el mismo que consagra la Eucaristía, que es el sacramento de la Iglesia universal (1).

Al 3.° que las oblaciones hechas por el pueblo son ofrecidas por mediacion del sacerdote. Así, pues, acerca de las oblaciones es necesario un doble ministerio; uno por parte del pueblo, y este corresponde al subdiácono que recibe las ofrendas del pueblo y las presenta en el altar ó las ofrece al diácono; otro por parte

(1) Porque en efecto el sacerdote lo hace en nombre de la Iglesia, en vez de la misma y por ministerio de ella.

del sacerdote, y este es propio del diácono, que ofrece las oblaciones al mismo sacerdote; y en esto consiste el acto principal de estos dos órdenes; y por ello el órden del diácono es superior. Mas la lectura de la Epístola no es propia del diácono, sino segun que los actos de los órdenes inferiores se atribuyen á los superiores, como igualmente tambien el llevar la cruz, y esto, segun la costumbre de algunas iglesias; puesto que en los actos secundarios no hay inconveniente que existan diversas costumbres.

Al 4.º que la doctrina es la preparacion remota para recibir el sacramento; y por esto se confía su lectura á los ministros. Pero la doctrina del Antiguo Testamento todavía es más remota que la del Nuevo, porque no instruye acerca de este sacramento, sino en figuras. Y por eso se encarga la lectura del Testamento nuevo á los ministros superiores, y la del Antiguo á los inferiores. La doctrina del Nuevo Testamento que el Señor nos ha dado por sí mismo, es más perfecta que su manifestacion por medio de los Apóstoles. Y por esto se confía al diácono la lectura del Evangelio y al subdiácono la de la Epístola.

Con esto es evidente la contestacion al 5.º

Al 6.º que el acto de los acólitos se estiende solo á las vinajeras, y no á lo que en ellas se contiene; más el subdiácono ejerce su acto sobre este contenido, puesto que se sirve del agua y del vino para ponerlos en el cáliz, y ademas vierte el agua sobre las manos del sacerdote. El diácono como el subdiácono ejercen un solo acto sobre el cáliz y no sobre lo que en él se contiene, sino solo el sacerdote. Y por esto, así como el subdiácono, en su ordenacion recibe el cáliz vacío, el sacerdote, lleno; así el acólito recibe las vinajeras vacías y el subdiácono llenas; y de este modo hay cierta conexion en los órdenes.

Al 7.º que los actos corporales del acólito se ordenan más próximamente al acto de los sagrados órdenes que el del exorcista, aunque sea en algun modo espiritual; puesto que los acólitos ejercen su ministerio sobre los vasos en los que se contiene la materia del sacramento en cuanto al vino, que necesita estar contenido en un vaso por causa de su humedad. Y por eso entre todos los órdenes menores el de los acólitos es el superior.

Al 8.º que el acto de los acólitos se refiere más próximamente á los actos principales de los ministros superiores, que los actos de los otros órdenes menores como es evidente por sí mismo; é igualmente tambien en cuanto á los actos secundarios, por los cuales disponen al pueblo por medio de la doctrina; porque el acólito figura visiblemente la doctrina del nuevo Testamento, llevando la luz; en tanto que el lector recitando figura otras cosas; y por esto el acólito es superior. Lo mismo sucede respecto del exorcista, porque así como el acto del lector se há al acto secundario del diácono y del subdiácono, así se há el acto del exorcista al acto secundario del sacerdote, esto es de atar y absolver, por el cual se libra totalmente el hombre de la esclavitud del diablo. Y en esto se ve el progreso ordenadísimo del órden; porque en cuanto al acto principal del sacerdote, que es consagrar el cuerpo de Cristo, cooperan únicamente tres órdenes superiores (1); mas en cuanto á su acto secundario, que es ligar y absolver, cooperan los superiores y los inferiores.

Al 9.º que algunos dicen que en la recepcion del órden se da al ostiario cierta fuerza divina, para poder alejar á otros de su entrada en el templo; como tambien la hubo en Cristo, cuando arrojó del templo á los vendedores. Pero esto pertenece más bien á la gracia *gratis data*, que á la del sacramento. Y por esto debe decirse que recibe la potestad para poder hacer esto por su cargo; aunque tambien pueda ser hecho por otros, pero no por su oficio. Lo mismo sucede respecto de todos los actos de los órdenes menores, que pueden ser ejecutados lícitamente por otros, aunque no tengan título ó cargo para ello: como tambien en una casa no consagrada puede decirse misa, aunque la consagracion de una

(1) Los diáconos, subdiáconos y acólitos. Aunque los acólitos pertenezcan á los órdenes menores, son superiores á los otros tres órdenes de esa categoría y por eso el Santo cuenta á los acólitos en este pasage como órden mayor, no en sí, sino relativamente á los demas.

iglesia se ordene á que se diga en ella la misa.

ARTÍCULO V.—**El carácter se imprime al sacerdote en la entrega misma del cáliz** (1)?

1.° Parece que no se imprime el carácter al sacerdote en la entrega misma del cáliz ; porque la consagracion del sacerdote se hace con cierta uncion, como la confirmacion. Pero en la confirmacion se imprime el carácter por la uncion misma. Luego tambien en el sacerdocio, y no en la entrega del cáliz.

2.° El Señor dió á sus discípulos la potestad sacerdotal, cuando dijo : *recibid el Espíritu Santo ; á los que perdonareis los pecados*, etc., (Joan. 20, 22). Pero el Espíritu Santo es dado por la imposicion de las manos ; luego en esta misma imposicion se imprime el carácter del órden.

3.° Así como son consagrados los ministros, así tambien sus vestiduras. Y la vestidura sola se consagra por la bendicion. Luego en la bendicion misma del obispo se efectúa la consagracion del sacerdote.

4.° Como se da el cáliz al sacerdote, así tambien la vestidura sacerdotal. Luego si en la entrega del cáliz se imprime el carácter, por igual razon tambien al ponerle la casulla, y así el sacerdote tendría dos caractéres, lo cual es falso.

5.° El órden del diácono es más conforme al órden del sacerdote, que el del subdiácono. Pero si se imprimiera el carácter al sacerdote en la entrega misma del cáliz, el subdiácono se asemejaría más al sacerdote que el diácono, porque el subdiácono recibe el carácter en la entrega misma del cáliz, mas no el diácono. Luego no se imprime el carácter sacerdotal en la entrega misma del cáliz.

6.° Mas se aproxima el órden de los acólitos al acto del sacerdote, porque tiene acto sobre las vinajeras, que porque lo tiene sobre el candelabro. Pero el carácter se imprime en los acólitos más bien cuando reciben el candelabro, que cuando se les entregan las vinajeras ; porque el nombre de acólito significa portador de un cirio. Luego en el sacerdote no se imprime el carácter cuando recibe el cáliz.

Por el contrario, el acto principal del órden sacerdotal es consagrar el cuerpo de Cristo. Pero para esto se le da la potestad al entregarle el cáliz. Luego entónces se le imprime el carácter.

Conclusion. *Puesto que el acto propio del sacerdote es consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo, síguese que en la entrega misma del cáliz bajo la forma determinada de las palabras, se imprime el carácter sacerdotal.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 4 al 1.°), pertenece al mismo sujeto, dar alguna forma y preparar la materia de la manera más próxima para la forma. Por lo cual el obispo al conferir los órdenes hace dos cosas ; prepara á los ordenandos para la recepcion del órden y da la potestad del órden. Los prepara instruyéndolos en su propio oficio, y haciendo algo sobre ellos á fin de que sean idóneos para recibir la potestad ; cuya preparacion consiste en tres cosas, en la bendicion, en la imposicion de manos y en la uncion. Por la bendicion son destinados al servicio divino, y por eso se da á todos. Por la imposicion de las manos se da la plenitud de la gracia, por la cual se hacen idóneos para los oficios mayores ; y por esto solo se hace la imposicion de las manos á los diáconos y á los sacerdotes, porque á ellos compete la dispensacion de los sacramentos, aunque al uno como principal y al otro como ministro. La uncion consagra para poder tocar el sacramento, y por esto la uncion se hace á solos los sacerdotes que tocan con sus propias manos el cuerpo de Cristo, como tambien se unge el cáliz que contiene la sangre y la patena que contiene el cuerpo. Pero la colacion de la potestad se hace porque se les da algo que pertenece á su propio acto. Y *puesto que el acto propio del sacerdote es consagrar el cuerpo y sangre de Cristo, síguese que en la entrega misma del cáliz bajo la forma determinada de las palabras se imprime el carácter sacerdotal.*

Al argumento 1.° dirémos, que en la confirmacion no se da el oficio de obrar sobre alguna materia esterior ; y por esto

(1) Esta materia está íntimamente relacionada con la de la materia y forma del Sacramento ; por lo cual debe tenerse presente lo allí dicho, para comprender cuando se imprime el carácter.

no se imprime allí el carácter en la exhibicion de alguna cosa; sino en la imposicion sola de las manos y en la uncion. Pero en el órden sacerdotal es distinto, y por lo tanto no hay paridad.

Al 2.° que el Señor dió á sus discípulos la potestad sacerdotal, en cuanto al acto principal, ántes de su pasion en la cena cuando les dijo, *tomad y comed*, por lo cual añadió: *haced esto en memoria mia* (Luc. 22, 19). Pero despues de la resurreccion les dió la potestad sacerdotal en cuanto al acto secundario, que es el de atar y desatar.

Al 3.° que en las vestiduras no se requiere otra consagracion que destinarlas al culto divino, y por eso les basta la bendicion sin la consagracion; mas no es lo mismo respecto de los ordenados segun resulta de lo dicho.

Al 4.° que la vestidura sacerdotal no significa la potestad dada al sacerdote, sino la idoneidad que en él se requiere para ejercer su acto. Por lo cual, ni al sacerdote ni algunos otros se les imprime carácter por la entrega de alguna vestidura.

Al 5.° que la potestad del diácono es intermedia entre la del subdiácono y la del sacerdote; pues este tiene directamente potestad sobre el cuerpo de Cristo, el subdiácono sobre los vasos únicamente, y el diácono sobre el cuerpo de Cristo contenido en el cáliz. Luego no le corresponde tocar el cuerpo de Cristo, sino llevarle en la patena, y administrar la sangre con el cáliz. Y por tanto, su potestad no puede ser espresada en cuanto al acto principal, ni por la entrega del vaso únicamente, ni por la entrega de la materia; pero se espresa su potestad en cuanto al acto secundario solamente, en el hecho de que se le da el libro de los Evangelios (1), y en esta potestad se entiende la otra, y así en la entrega misma del libro se imprime el carácter.

Al 6.° que el acto del acólito al servirse de las vinajeras es más principal, que aquel por el cual usa del candelero, aunque se denomine así por el acto secundario, por ser este más notorio y más propio de él; y por eso en la entrega de las vinajeras se imprime el carácter al acólito en virtud de las palabras proferidas por el obispo.

(1) En tres sentencias están divididos los teólogos acerca de la materia y forma del diaconado. La 1.ª es la que el Santo Doctor defiende en este artículo y con él otros teólogos. La 2.ª es la de San Buenaventura, Escoto, Morino y otros doctores, quienes sostienen que no en la entrega de los Evangelios, sino en la sola imposicion de las manos del obispo y oracion que acompaña á ese acto, está la materia y forma del sacramento. Y por fin la 3.ª sentencia afirma que en ambas cosas á la vez consiste la materia y forma del diaconado; la cual opinion defienden, entre otros, Lugo, Soto y Belarmino. Al clasificar estas opiniones San Alfonso dice que la 1.ª y 3.ª son probables y más probable la 2.ª; pero que en la práctica debe seguirse la 3.ª como más segura.

CUESTION XXXVIII.

De los que confieren este sacramento.

1.° Solo el obispo puede conferir este sacramento ? — 2.° El hereje ó cualquier otro separado de la Iglesia puede conferirle ?

ARTÍCULO I. — **Solamente el obispo confiere el sacramento del órden ?** (1)

1.° Parece que no solamente el obispo confiere el sacramento del órden; porque la imposicion de manos se hace para consagrar algo. Pero á los sacerdotes que son ordenados, no solo les impone las manos el obispo, sino tambien los sacerdotes asistentes. Luego no es solo el obispo el que confiere el sacramento del órden.

2.° Se da á alguno la potestad del órden, cuando se le otorga lo que pertenece al acto de su órden. Mas á los subdiáconos se les entregan las vinajeras con agua, el plato y paño ó toalla por el arcediano, é igualmente á los acólitos el candelero con la vela y las vinajeras vacías. Luego no es solo el obispo el que confiere el sacramento del órden.

3.° Las cosas que son del órden, no pueden encargarse á alguno que no tiene el órden. Es así que se encarga á algunos que no son obispos conferir los órdenes menores, como á los presbíteros cardenales. Luego conferir órdenes no es del órden episcopal.

4.° A cualquiera que se le confía lo principal, se le confía tambien lo accesorio. Pero este sacramento se ordena á la Eucaristía, como lo accesorio á lo principal. Luego, consagrando el sacerdote la Eucaristía, tambien el mismo podría conferir los órdenes.

5.° Más distante está el sacerdote del diácono que el obispo del obispo. Y el obispo puede consagrar á otro obispo. Luego tambien el sacerdote puede promover al diácono.

Por el contrario: los ministros son aplicados al culto divino por medio de los órdenes de un modo más noble que los vasos sagrados. Es así, que la consagracion de estos pertenece solo al obispo. Luego con mayor razon la consagracion de los ministros.

Por otra parte, el sacramento del órden es más escelente que el de la confirmacion. Pero solo confirma el obispo. Luego mucho mejor le corresponde á él solo conferir el órden.

Ademas, las vírgenes no son constituidas por la bendicion en algun grado de potestad espiritual, como lo son los ordenados. Y la bendicion de las vírgenes es propia de solo el obispo. Luego con mayor razon solo él mismo puede ordenar á algunos.

Conclusion. *Siendo el obispo quien, por su más escelente potestad, confirma, consagra y á otros coloca en los divinos*

---

(1) *Si quis dixerit Episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi, et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem... anathema sit.* (Sesion 23, cánon 7.° del Tridentino). Lo mismo establece el concilio de Florencia, enseñando que el obispo es el ministro *ordinario* de este sacramento. Esta doctrina ha sido constante en la Iglesia, de modo que el papa San Anacleto ya dispuso *que los sacerdotes sean ordenados por su propio obispo* (Dist. 67) y esta disposicion fue renovada en el concilio de Sevilla. Si esto es así, como es evidente, ¿qué dirémos del heresiarca Wicleff que atribuye la ordenacion, como ministerio propio de los obispos, á un monopolio de los Pontífices y obispos, con objeto de obtener honores y dinero?

Hemos dicho con el Concilio florentino que el obispo es el ministro ordinario: pero añadirémos con el de Trento (id. cap. 10) que cualquier sacerdote, por delegacion del Papa y como ministro *extraordinario*, puede conferir la tonsura y órdenes menores, y esto mismo es lo que el Santo Doctor nos enseña en este artículo.

ministerios, á él solo pertenece tambien conferir los órdenes.

Responderémos, que la potestad episcopal se refiere á la potestad de los órdenes inferiores, como la política, que trabaja para el bien comun, se refiere á las artes inferiores y virtudes que atañen á algun bien especial, segun se infiere de lo dicho (C. 37, a. 1 al 3.°). Ahora bien, la política, como se dice (Ethic. l. 1. c. 2), establece la ley para los inferiores, esto es, cuál arte deben ejercer, hasta qué punto y de qué modo. Y por esto pertenece al obispo colocar á otros en todos los divinos ministerios. De consiguiente él solo confirma, porque los confirmados son constituidos en cierto ministerio para confesar la fe, y por eso él solo tambien bendice á las vírgenes que representan la Iglesia desposada con Cristo, cuyo cuidado se las confía especialmente. Consagra tambien á los que deben ser elevados á los órdenes; y les determina, consagrándolos los vasos que deben usar, al modo que en las ciudades son distribuidos los cargos seculares por el que tiene más elevado poder, como por el rey.

Al argumento 1.° dirémos, que en la imposicion de manos no se da el carácter sacerdotal del órden segun se infiere de lo dicho (C. 37, a. 5), sino la gracia, segun la cual se hacen idóneos para cumplir sus funciones; y puesto que necesitan de una gracia muy abundante, por esto los sacerdotes imponen las manos con el obispo á los que son promovidos al sacerdocio, pero á los diáconos solo el obispo.

Al 2.° que como el arcediano es como el príncipe de los ministerios, por eso da todas las cosas que pertenecen al ministerio, como el cirio, del que se sirve el acólito, llevándole delante del diácono al recitar el Evangelio, y las vinajeras de que se sirve el subdiácono, y tambien da al subdiacono las cosas que son necesarias para los órdenes superiores. Sin embargo, el acto principal del subdiácono no consiste en estas cosas, sino en su cooperacion acerca de la materia del sacramento: y así recibe el carácter al dársele el cáliz por el obispo. Mas el acólito recibe el carácter por las palabras del obispo, cuando recibe del arcediano las cosas predichas, y más cuando recibe las vinajeras, que el candelero. Luego no se sigue que el arcediano confiera el órden.

Al 3.° que el Papa, que tiene la plenitud de la potestad pontifical, puede encargar á quien no sea obispo las cosas que pertenecen á la dignidad episcopal, mientras que estas cosas no tengan relacion inmediata con el verdadero cuerpo de Cristo. Y por eso, segun su encargo, algun simple sacerdote puede conferir los órdenes menores y confirmar, mas no alguno que no sea sacerdote. Tampoco un sacerdote puede conferir los órdenes mayores que tienen una relacion inmediata con el cuerpo de Cristo, respecto á cuya consagracion el Papa no tiene mayor potestad que el simple sacerdote.

Al 4.° que, aunque el sacramento de la Eucaristía sea el más grande de los sacramentos en sí, sin embargo no da cargo alguno, como el sacramento del órden. Por lo tanto no hay paridad.

Al 5.° que para comunicar á otro lo que alguien tiene, no solamente se exige la proximidad sino tambien el complemento de la potestad. Y puesto que el sacerdote no tiene la completa potestad en los oficios jerárquicos, como el obispo, por eso no se sigue que pueda hacer diáconos, aunque este órden le esté muy próximo.

ARTÍCULO II. — **¿Los herejes y los arrojados de la Iglesia pueden conferir los órdenes?**

1.° Parece que los herejes y los separados de la Iglesia no pueden conferir los órdenes; porque mayor cosa es conferir los órdenes, que absolver ó ligar á alguno. Pero el hereje no puede absolver ó ligar. Luego ni conferir órdenes.

2.° El sacerdote separado de la Iglesia puede consagrar, porque en él permanece indeleblemente el carácter, por el cual puede hacer esto. Mas el obispo no recibe carácter alguno en su promocion. Luego no es necesario que permanezca en él la potestad episcopal, despues de su separacion de la Iglesia.

3.° En ninguna comunidad el que es espulsado de ella puede disponer de los cargos de la misma. Pero los órdenes son ciertos oficios de la Iglesia. Luego aquel que se coloca fuera de ella no puede conferir las órdenes.

4.° Los sacramentos tienen su eficacia de la pasion de Cristo. Y el hereje no está en relacion con la pasion de Cristo, ni por su propia fe, puesto que es infiel, ni por la de la Iglesia, por estar separado de ella. Luego no puede conferir el sacramento del órden.

5.° En la colacion del órden se exige la bendicion. Mas el hereje no puede bendecir, pues su bendicion se torna en maldicion, como consta por las autoridades aducidas (Sent. 4, dist. 25). Luego no puede conferir los órdenes.

Por el contrario, el obispo que cae en la herejía, una vez reconciliado con la Iglesia no es consagrado de nuevo. Luego no perdió la potestad que tenía de conferir órdenes.

Ademas, mayor es la potestad de conferir los órdenes, que la de estos. Ahora bien, la potestad de los órdenes no se pierde por la herejía ú otra cosa semejante. Luego tampoco la de conferirlos. Por otra parte, así como el que bautiza cumple solo un ministerio esterior, así el que confiere los órdenes obrando Dios interiormente. Pero el que es separado de la Iglesia, no pierde por ningun concepto la potestad de bautizar. Luego tampoco la de conferir los órdenes.

Conclusion. *Pueden los obispos herejes, cismáticos y excomulgados conferir los órdenes; pero no dar la gracia, no por la ineficacia de los sacramentos, sino por los pecados de los que de ellos los reciben contra la prohibicion de la Iglesia.*

Responderémos, que respecto á este asunto el Maestro de las Sentencias refiere cuatro opiniones; algunos dijeron que los herejes, en tanto que son tolerados por la Iglesia, tienen la potestad de conferir los órdenes, mas no despues que fueron separados de ella, como tampoco los degradados y otros semejantes. Y esta es la primera opinion. Mas esto no puede ser así, porque toda potestad que se da con alguna consagracion, no puede ser quitada por ninguna circunstancia, miéntras dure la cosa misma, como ni anularse la misma consagracion, puesto que áun el altar ó el crisma una vez consagrados quedan consagrados perpétuamente. Por consiguiente, otorgándose la potestad episcopal con cierta consagracion, es menester que subsista perpétuamente, cualquiera que sea la falta que se cometa, ó sea separado de la Iglesia. Y por esto otros dijeron que los separados de la Iglesia, que en ella tuvieron la potestad episcopal, retienen la potestad de ordenar y promover á otros, mas los promovidos por estos no tienen esto. Y esta es la cuarta opinion. Mas esto tampoco es sostenible, porque si los que fueron promovidos en la Iglesia retienen la potestad que recibieron, es evidente que, ejerciendo su potestad, hacen una verdadera consagracion; por lo cual transmiten verdaderamente toda la potestad que es dada con la consagracion, y de este modo los ordenados ó promovidos por estos tienen la misma potestad que ellos. Por eso otros dijeron que tambien los separados de la Iglesia pueden conferir los órdenes y los otros sacramentos, con tal que guarden la forma é intencion debidas, ya en cuanto al primer efecto, que es la colacion del sacramento, ya en cuanto al último que es la de la gracia. Y esta es la segunda opinion, la cual tampoco puede prevalecer, porque por lo mismo que alguno comunica en los sacramentos con el hereje separado de la Iglesia, peca; y así se acerca al sacramento con malas disposiciones, y no puede obtener la gracia, á ménos que no se trate del bautismo en caso de necesidad. Otros, por último, dicen *que confieren verdaderos sacramentos; pero que no dan con ellos la gracia, no por la ineficacia de los sacramentos, sino por los pecados de los que reciben de ellos los sacramentos contra la prohibicion de la Iglesia.* Y esta es la tercera opinion, que es la verdadera (1).

Al argumento 1.° dirémos, que el

(1) Hasta los tiempos de Santo Tomás este punto permaneció en los límites de una opinion, puesto que la divergencia de los doctores y las contradictorias palabras de los documentos conservados la hacían una cuestion verdaderamente difícil y obscura. Por eso el Maestro de las Sentencias se limita á poner las cuatro opiniones en que se ocupa el Angélico, sin adherirse á ninguna en particular, confesando que esta cuestion era insoluble. Pero desde los tiempos de nuestro Santo prevaleció su doctrina casi sin contradiccion; porque si bien Morino y alguno que otro teólogo, al examinar los documentos tradicionales, se han inclinado á la opinion contraria, en vista de la fuerza de los argumentos que de ciertos hechos se desprendían, la opinion general sin embargo, ha seguido al Santo Doctor, cuya doctrina es hoy corriente en la Iglesia. Es verdad que las ordenaciones anglicanas se reputan por nulas; pero dé-

efecto de la absolucion no es otra cosa que la remision de los pecados que se verifica por medio de la gracia; y por esto el hereje no puede absolver, como ni conferir la gracia en los sacramentos, y ademas porque para la absolucion se requiere la jurisdiccion, que no tiene el que está separado de la Iglesia.

Al 2.° que en la promocion del mismo obispo se le confiere la potestad que dura siempre en él, aunque no se la pueda dar el nombre de carácter, puesto que por ella no se ordena directamente el hombre á Dios, sino al cuerpo místico de Cristo, y sin embargo subsiste indeleblemente como el carácter, puesto que se da por medio de la consagracion.

Al 3.° que los que son promovidos por los herejes, aunque reciban el órden, no reciben sin embargo su ejecucion, de modo que puedan lícitamente ejercer sus funciones, por la razon que indica el argumento.

Al 4.° que por la fe de la Iglesia están unidos á la pasion de Cristo, pues aunque no estén en aquella por sí mismos, lo están, sin embargo, segun la forma de la Iglesia que observan.

Al 5.° que esto debe referirse al último efecto de los sacramentos, como dice la tercera opinion.

CUESTION XXXIX.

De los impedimentos de este sacramento.

1.° El sexo femenino impide la recepcion de este sacramento? — 2.° Y la carencia del uso de la razon? — 3.° Y la servidumbre? — 4.° Y el homicidio? — 5.° Y el nacimiento ilegítimo? — 6.° Y el defecto de los miembros?

ARTÍCULO I. — El sexo femenino impide la recepcion del órden? (1)

1.° Parece que el sexo femenino no impide la recepcion del órden; porque el oficio del profeta es mayor que el del sacerdote, pues el profeta es el mediador entre Dios y los sacerdotes, como el sacerdote lo es entre Dios y el pueblo. Pero algunas veces fué concedido á las mujeres el oficio de profeta como consta (IV Reg. 22). Luego tambien puede competirlas el oficio de los sacerdotes.

2.° Así como el órden pertenece á cierta eminencia, así tambien el oficio de la prelacion y el martirio y el estado religioso. Pero la prelacion se encarga á las mujeres en el nuevo Testamento, como se ve en las abadesas, y en el antiguo, como se ve en Débora, que juzgó á Israel (Judic. 4). Tambien les compete el martirio y el estado religioso. Luego asimismo el órden de la Iglesia.

3.° La potestad de los órdenes se funda en el alma. Pero el sexo no está en el alma. Luego la diversidad del sexo no constituye la distincion en la recepcion de los órdenes.

Por el contrario, dícese (I Tim. 2, 12): *no permito á la mujer que enseñe ni que tenga señorío sobre el marido.*

Ademas, en los ordenandos se preexige

---

bese esto tanto al defecto de sucesion de los obispos, como al de la forma, la cual viciaron y viciada está en el ritual de Eduardo VI que reemplazó al romano.

(1) Es de fe contra los *catafrigas* ó discípulos de Montano, herejes de fines del siglo II. La condenacion más antigua que se registra de su doctrina es la del papa San Sotero, que murió el año 177. Este Pontífice, escribiendo á los obispos de Italia, les dice que aparten de ellos *la peste* de que algunas mujeres, aun las consagradas á Dios, se atrevan á ejercer algunas funciones sagradas, como poner incienso en el altar, etc. Pero la condenacion más directa de ese error la encontramos en Inocencio III, segun consta del Derecho (De pœnit. et remis c. *Nova*). Aparte de la prueba de razon que el Angélico presenta en este artículo, podemos añadir que jamás ninguna mujer, ni en la ley de naturaleza, ni en la mosáica, ni en la nueva, ha sido promovida al ministerio de los altares. Ni Jesucristo, ni los Apóstoles eligieron, no diremos ya á una mujer cualquiera, pero ni áun á la misma Vírgen Santísima.

la corona, aunque no es de necesidad del sacramento. Pero la corona ó la tonsura no compete á las mujeres, segun consta (I Cor. 11). Luego ni la recepcion de los órdenes.

Conclusion. *Como en el sexo femenino no se puede significar una superioridad de grado, puesto que el estado de la mujer es de sumision, síguese que no puede recibir el sacramento del órden.*

Responderémos, que hay cosas que son requeridas en el que recibe el sacramento como de necesidad del mismo, las que, si faltan, no puede uno recibir ni el sacramento ni la cosa del sacramento; otras se requieren, no como de necesidad del sacramento, sino de necesidad del precepto, por congruencia para el sacramento; y sin ellas se recibe el sacramento, mas no la cosa del sacramento. Luego debe decirse que se requiere el sexo viril para la recepcion de los órdenes, no solo del segundo modo, sino tambien del primero. Por lo cual, aunque á la mujer se otorguen todas las cosas que se hacen en los órdenes, sin embargo, no recibe el órden, puesto que siendo el sacramento signo, respecto de las cosas que se ejecutan en el sacramento, se requiere, no solamente las cosas, sino tambien su significacion, como se ha dicho (C. 32, a. 2), que en la Estremauncion se requiere que uno esté enfermo, para significar que necesita la curacion. *Como en el sexo femenino no se puede significar una superioridad de grado, puesto que el estado de la mujer es de sumision, síguese que no puede recibir el sacramento del órden.* Algunos, sin embargo, dijeron que el sexo masculino es de necesidad de precepto, mas no de necesidad del sacramento, pues tambien en las Decretales (cap. Mulier dist. 32, y cap. Diaconissam 27, q. 1) se hace mencion de la diaconisa y presbítera. Mas en este pasaje se llama diaconisa á la que participa en algun acto del diácono, esto es, que lee en la Iglesia las homilías; y *presbítera* á la viuda, porque la palabra presbítero es lo mismo que anciano (1).

Al argumento 1.° dirémos, que la profecía no es sacramento, sino don de Dios: por lo cual no se exige en ella la significacion, sino solamente la cosa. Y puesto que segun la cosa, en las que pertenecen al alma, la mujer no difiere del varon, como á veces se encuentra una mujer mejor, en cuanto al alma, que muchos varones, por eso puede recibir el don de profecía y otros semejantes, mas no el sacramento del órden.

Con lo dicho es evidente la solucion al 2.° y 3.° De las abadesas, sin embargo, se dice que no tienen prelacía ordinaria, sino por comision, á causa del peligro que habría de vivir juntos hombres y mujeres. En cuanto á Débora, tuvo una autoridad temporal, mas no en las cosas sacerdotales, como tambien ahora las mujeres pueden dominar temporalmente.

Artículo II. — **¿Los niños y los que carecen del uso de la razon pueden recibir los órdenes?**

1.° Parece que los niños y los que carecen del uso de la razon no pueden recibir los órdenes; porque, como se dice (Sent. 4, dist. 25), los sagrados cánones han establecido una edad cierta y un tiempo determinado, en los que reciben los órdenes. Mas esto no sería así, si los niños pudieran recibir el sacramento del órden. Luego etc.

2.° El sacramento del órden es más digno que el matrimonio. Y los niños y otros que carecen del uso de la razon, no pueden contraer matrimonio. Luego ni recibir los órdenes.

3.° La potencia pertenece á aquel de quien es el acto, segun el Filósofo (in lib. De somno et vig. c. 1). Pero el acto del órden requiere el uso de la razon. Luego tambien la potestad de los órdenes.

Por el contrario, á aquel que ha sido promovido á los órdenes ántes de la edad de la discrecion, se le concede á veces cumplir sus funciones sin la reiteracion de los órdenes, como consta (Extra de Cler. per saltum prom.). Mas esto no

(1) Los cánones nos hablan en efecto de *obispas*, *presbíteras* y *diaconisas*. Pero las así llamadas no tenian órden alguno, sino que con ese nombre eran apellidadas aquellas cuyos maridos habían sido promovidos á los tres órdenes jerárquicos. En cuanto á las diaconisas en particular hubo en la antigua disciplina ese cargo; pero por asimilacion á los diáconos dióse tal nombre á ciertas mujeres encargadas de desempeñar algunos oficios con las de su sexo que el pudor vedaba á los hombres desempeñar, segun esplica San Epifanio.

sería así, si no hubiera recibido el órden. Luego el niño puede recibir los órdenes.

Ademas; los niños pueden recibir los otros sacramentos en los que se imprime carácter, á saber, el bautismo y la confirmacion. Luego por igual razon tambien los órdenes.

Conclusion. *No siendo en el órden ningun acto del que le recibe de necesidad del sacramento, sino que solo se da por Dios alguna espiritual potestad, pueden recibirle los niños y otros que carecen del uso de la razon.*

Responderémos, que la infancia y otros defectos por los que se quita el uso de la razon, son un impedimento para el acto. Así pues, todos aquellos sacramentos que requieren el acto del que recibe el sacramento, no competen á los tales, como la penitencia, el matrimonio y semejantes. Pero puesto que las potestades infusas son anteriores á los actos, como tambien las naturales, aunque las adquiridas sean posteriores; y puesto que quitado lo posterior no se quita lo anterior, por eso en todos los sacramentos *en los que no se requiere el acto del que los recibe como de necesidad del sacramento, sino que se les da por Dios alguna potestad espiritual, pueden recibirlos los niños y otros que carecen del uso de la razon;* hecha, sin embargo, esta distincion, que en los órdenes menores se requiere por honestidad á causa de la dignidad del sacramento la edad de la discrecion, mas no por necesidad de precepto (1), ni por necesidad del sacramento. Por consiguiente, si hay necesidad ó esperanza de progreso, se puede promover á los órdenes menores á algunos niños ántes de la edad de la discrecion, y conferirles estos órdenes sin pecado: pues aunque entonces no sean idóneos para los oficios que les son confiados, sin embargo, se hacen aptos por la costumbre. Pero para los órdenes mayores se requiere el uso de la razon, ya por honestidad, ya por necesidad de precepto (2) y por causa del voto de continencia que llevan anejo, y porque tambien se les confía el cuidado de tocar los sacramentos. Pero para el episcopado, en el que tambien se recibe la potestad sobre el cuerpo místico, se requiere el acto del que recibe la cura pastoral de las almas; y por esto es de necesidad para la consagracion episcopal el tener uso de razon. Algunos dicen que se requiere el uso de la razon como de necesidad del sacramento para todos los órdenes; mas esta opinion no está confirmada por la razon ni por la autoridad (3).

Al argumento 1.º dirémos, que no todo lo que es de necesidad de precepto es de necesidad del sacramento segun lo dicho.

Al 2.º que el consentimiento causa el matrimonio, cuyo consentimiento no puede existir sin el uso de la razon. Pero en la recepcion del órden no se requiere acto alguno de parte de los que le reciben; lo cual es notorio, porque no se espresa de su parte acto alguno en su consagracion: y por tanto no hay paridad.

Al 3.º que el acto y la potencia pertenece al mismo principio; pero á veces precede la potencia, como el libre albedrío á su uso. Y así sucede en la circunstancia actual.

Articulo III. — **La servidumbre impide á alguno la recepcion del órden?** (4)

1.º Parece que la servidumbre no sirva de impedimento para la recepcion del órden; porque la sujecion corporal no repugna á la prelacion espiritual. Pero

(1) Despues de nuestro Santo la Iglesia estableció que la tonsura no se confiere al que no esté instruido en la doctrina; y los órdenes menores á los que ignoren el latin. Por consiguiente, este precepto del Tridentino (ses. 23, cap. 4 y 11) supone ya sin señalar edad ninguna, que han de haber llegado al uso de la razon.

(2) El mismo Santo Concilio dispuso que para ser promovidos los de menores á las órdenes mayores, deben tener 22 años los subdiáconos, 23 los diáconos y 25 los presbíteros.

(3) La ordenacion es siempre *válida*, aunque *ilícita*, si á quien se promueve á las órdenes sagradas es un niño; pero por lo mismo de serlo y no tener suficiente edad para conocer el peso de sus obligaciones, no quedan obligados á la castidad, ni á ninguno de los deberes de los órdenes recibidos, á ménos que en la edad competente ratifiquen las obligaciones que son anejas á la ordenacion (Benedicto XIV, Inst. sobre los ritos de la Iglesia y nacion de los Copftos).

(4) Afirmativamente responde el Santo. A sus razones se agrega la constante disciplina de la Iglesia, á partir de los cánones apostólicos, cuyas disposiciones, lo mismo que las sucesivas de la Iglesia, están insertas en el cuerpo del Derecho (dist. 54). Véase sobre este punto lo que dispuso el concilio IV de Toledo, celebrado en 633 bajo la presidencia de nuestro grande San Isidoro. *Cualquiera que reciba la libertad de sus señores, de tal modo que ningun derecho se reserve en él el patrono, si por otra parte son dignos, pueden libremente ser promovidos á los órdenes. Pero los que están manumitidos con alguna restriccion de servidumbre* (retento obsequio) por lo mismo de venir *aun sujeto á ella, de ningun modo han de ser promovidos á los órdenes*; dando el Santo Concilio por motivo de esta resolucion que *los ordenados no sean, cuando á sus señores plazca, convertidos de clérigos en siervos.*

en el siervo hay la sujecion corporal. Luego no impide que pueda recibir la autoridad espiritual que se confiere en el órden.

2.º Lo que es ocasion de humildad, no debe impedir la recepcion de algun sacramento. Ahora bien, la servidumbre tiene este carácter. Hé aquí porqué el Apóstol aconseja más hacer uso de ella, si se puede (I, Cor. 7). Luego no debe impedir la promocion á los órdenes.

3.º Es más vergonzoso que un clérigo sea vendido para esclavo, que el que sea promovido el siervo al clericato. Pero se puede vender lícitamente á un clérigo como esclavo porque el obispo de Nola, San Paulino, se vendió á sí propio como esclavo, segun se lee en San Gregorio (Dialog. l. 3, c. 1). Luego con mayor razon puede ser promovido un siervo al clericato.

Por el contrario, parece que la servidumbre sea un impedimento en cuanto á la necesidad del sacramento; porque una mujer no puede recibir el órden por causa de su sujecion. Pero en el esclavo hay una sujecion mayor; porque la mujer no es dada al varon como criada, puesto que no ha sido tomada de los piés. Luego tampoco el siervo puede recibir este sacramento.

5.º Ademas, desde el momento que alguno recibe un órden, queda obligado á cumplir sus funciones. Pero un siervo no puede á la vez servir á su Señor carnal y cumplir el ministerio espiritual. Luego parece que no puede recibir el órden, porque el Señor debe conservar sus derechos.

Conclusion. *El siervo que no tiene potestad sobre sí mismo, no puede ser promovido á los órdenes; pero los recibe, si es ordenado.*

Responderémos, que en la recepcion del órden se entrega el hombre á los divinos oficios, y como nadie puede dar á otro lo que no es suyo, por esto *el siervo que no tiene potestad sobre sí mismo, no puede ser promovido á los órdenes. Pero si lo es, recibe el órden;* porque la libertad no es de necesidad del sacramento, aunque lo sea de precepto, puesto que no impide la potestad, sino únicamente su acto. Igual razon hay respecto de todos los que están obligados á otros, como los que deben rendir cuentas y otras personas semejantes.

Al argumento 1.º dirémos que en la recepcion de la potestad espiritual hay alguna obligacion de hacer ciertas cosas corporalmente; y por esto la servidumbre corporal es un impedimento.

Al 2.º que de otras muchas cosas que no impiden el cumplimiento de las funciones del órden, puede alguno tomar ocasion para ser humilde. Por lo cual esta razon no es concluyente.

Al 3.º que San Paulino obró impulsado por el espíritu de Dios en fuerza de su gran caridad: lo cual se probó, porque por su servidumbre quedaron libres una multitud de individuos de su grey. Y por esto no debe sacarse tal consecuencia; *porque donde se halla el espíritu de Dios, allí existe la libertad* (II, Cor. 3, 17).

Al 4.º que los signos sacramentales representan por natural semejanza. Pero la mujer está sometida por naturaleza, más no el siervo. Luego no hay paridad.

Al 5.º que si es promovido sabiéndolo su dueño, y no reclama, por esto mismo se hace ingenuo; pero si no lo sabe, entonces el obispo y el que le ha presentado están obligados á pagar al dueño el doble del valor del siervo, si supieron que era tal siervo: pues en otro caso si el siervo tiene peculio debe redimirse, pues de lo contrario, volvería á la servidumbre de su dueño, no obstante, que no puede cumplir las funciones de su órden.

Artículo IV.— **Debe prohibirse á alguno recibir los órdenes por causa del homicidio?**

1.º Parece que por causa de homicidio no debe impedirse á alguno recibir los órdenes sagrados; porque nuestros órdenes tuvieron principio en el oficio de los levitas, como se ve (Sent. 4, dist. 24, q. 3, a. 1 y q. 1 al 1.º). Pero los levitas consagraron sus manos en el derramamiento de la sangre de sus hermanos, como se ve (Exod. 33). Luego tampoco en el nuevo Testamento deben prohibirse á algunos de la recepcion de los órdenes por causa del derramamiento de sangre.

2.° No debe impedirse á ninguno la recepcion del sacramento porque haga un acto de virtud. Pero á veces se derrama la sangre justamente, como lo hace un juez, el cual, teniendo este cargo pecaría si no la derramase. Luego por esto no se impide la recepcion del sacramento.

3.° La pena no es debida sino á la culpa. Pero á veces alguno comete sin culpa un homicidio, como defendiéndose ó tambien casualmente. Luego no debe incurrir en la pena de irregularidad.

Por el contrario: muchos decretos canónicos (cap. Miror. et cap. *Clericorum*, et cap. de his cler. dist. 1 y cap. Continebatur, de homic. volunt.), y la costumbre de la Iglesia se oponen á ello.

Conclusion. *Es de necesidad de precepto que no sea homicida el que es promovido á los órdenes, aunque esto no sea de necesidad del sacramento.*

Responderémos que todos los órdenes se refieren al sacramento de la Eucaristía, que es el sacramento de la paz, que nos fué dada por la efusion de la sangre de Cristo. Y como el homicidio es lo que hay de más contrario á la paz, y los homicidios se asemejan más á los que dieron muerte á Cristo, que á Cristo mismo inmolado, al cual deben asemejarse todos los ministros del predicho sacramento, síguese que *es de necesidad de precepto, que no sea homicida el que es promovido á los órdenes, aunque esto no sea de necesidad del sacramento.*

Al argumento 1.° dirémos, que la ley antigua imponía la pena de sangre, mas no la ley nueva. Y por esto no hay paridad entre los ministros de la antigua y de la nueva ley, que *es un yugo suave y una carga ligera* (Matth. 11).

Al 2.° que no se incurre en irregularidad por causa del pecado únicamente, sino principalmente por la ineptitud de la persona para administrar el sacramento de la Eucaristía. Por esto el juez y todos los que toman parte en una causa de muerte, son irregulares, porque la efusion de sangre no conviene á los ministros de este sacramento.

Al 3.° que nadie hace sino aquello de que es causa, esto es, lo que es voluntario en el hombre. Por lo que el que mata á un hombre sin saberlo, de una manera fortuita, no recibe el nombre de homicida, y no incurre en irregularidad, á ménos que no se haya ocupado de alguna cosa ilícita, ó se haya descuidado en tomar las precauciones que debía, porque entónces su acto se hace voluntario. Mas esto no tiene lugar porque carezca de culpa, puesto que tambien se incurre en irregularidad sin culpa. Así pues, aquel que defendiéndose no peca en algun caso, aunque cometa un homicidio, sin embargo es irregular (1).

ARTÍCULO V. — **¿Los nacidos ilegítimamente deben ser impedidos de recibir los órdenes?**

1.° Parece que los nacidos ilegítimamente no deben ser impedidos de recibir los órdenes; porque el hijo no debe llevar la iniquidad del Padre (Ezech. 18). Mas la llevaría, si por esta causa se le impidiera recibir las órdenes. Luego, etc.

2.° Un defecto personal es mayor impedimento que el ajeno. Pero no siempre es impedido alguno de recibir los órdenes por su concubito ilícito. Luego ni por la union ilícita de su padre.

Por el contrario, dícese (Deuter. 23, 2): *el bastardo, esto es, el que ha nacido de mujer prostituida, no entrará en la Iglesia del Señor hasta la décima generacion.* Luego mucho ménos debe ser promovido á los órdenes.

Conclusion. [1] *En los ordenados, por razones de honestidad se necesita de cierta claridad de orígen, no por necesidad del sacramento, sino por precepto eclesiástico;* [2] *Los de ilegítimo matrimonio no deben tampoco ser admitidos á los órdenes sin dispensa.*

Responderémos, que los ordenados son constituidos en cierta dignidad sobre los otros. Y por esto *se exige en ellos por cierta honestidad una claridad, no de necesidad del sacramento, sino de precepto,* como el que sean de buena fama, tengan buenas costumbres y que no sean penitentes públicamente. Y como la claridad del hombre se oscurece por un orí-

(1) El Santo escribia antes de las disposiciones que emanaron despues de la autoridad de la Iglesia. En virtud de la Clementina *De Homicidio voluntario vel casuale* no quedan irregulares ya los que por defensa propia ó de un modo casual perpetran un homicidio ó mutilacion.

gen vicioso, por eso tambien *los nacidos de ilegítimo tálamo son repelidos de la recepcion de los órdenes, á no ser que sean dispensados;* y esta dispensa es tanto más difícil cuanto su orígen es más vergonzoso.

Al argumento 1.° dirémos, que la irregularidad no es pena debida á la iniquidad. Y por tanto, es evidente que los nacidos ilegítimamente no llevan la iniquidad de su padre por ser irregulares.

Al 2.° que las cosas que se cometen por un acto propio, pueden ser borradas por la penitencia y por un acto contrario; mas no las que provienen de la naturaleza; y por esto no hay paridad entre un acto culpable y un orígen vicioso.

ARTÍCULO VI. — **¿Los defectos corporales son impedimento para recibir las órdenes?**

1.° Parece que no debe impedirse la admision á los órdenes al que tiene algun defecto corporal; porque no debe añadirse afliccion al afligido. Luego no debe privarse del grado de un órden por castigo de un defecto corporal.

2.° Para el acto del órden se exige más la integridad de la discrecion, que la integridad del cuerpo. Pero algunos pueden ser promovidos á los órdenes ántes de la edad de la discrecion. Luego tambien aunque tengan defecto corporal.

Por el contrario, en la ley antigua (Levit. 21) se prohibía el ministerio divino á los que tenían defecto corporal. Luego con mayor razon debe prohibirse en la ley nueva. Acerca de la bigamia hablarémos en el tratado del matrimonio (C. 66).

Conclusion. *Los mutilados ó que tienen algun defecto en sus miembros están impedidos para recibir las órdenes, si es tal el defecto que les imprime una mancha notable.*

Responderémos, que segun resulta de lo dicho (a. 1); alguno se hace inepto para la recepcion de los órdenes, ya por impedimento de ejercer sus funciones, ya porque lo tiene esteriormente. Y por esto *los que tienen algun defecto en sus miembros están impedidos para recibir el órden, si es tal el defecto que les imprima una mancha notable*, que perjudique á la consideracion de la persona (como tener cortada la nariz), ó bien que no puedan cumplir las funciones de su órden. En otro caso, los defectos corporales no son un impedimento. Sin embargo, se exige esta integridad por necesidad de precepto, pero no del sacramento.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

CUESTION XL.

De las cosas que son anejas al sacramento del órden.

1.° Los ordenados deben tener la rasura y la tonsura de la corona? — 2.° La corona es órden? — 3.° Recibiendo la corona renuncia alguno á los bienes temporales? — 4.° Sobre el órden sacerdotal, debe haber alguna potestad episcopal? — 5.° El Episcopado es un órden? — 6.° Puede haber sobre el obispo alguna potestad superior en la Iglesia? — 7.° Las vestiduras de los ministros han sido instituidas de un modo conveniente en la Iglesia?

ARTICULO I. — **Los ordenados deben llevar la tonsura?** (1)

1.° Parece que los ordenados no deben tener la rasura de la corona; porque el Señor amenaza con la cautividad y la dispersion á los que se rasurasen de este modo como consta (Deut. 32, 42): *me regocijaré de los enemigos que están en cautiverio con la cabeza desnuda* (Jerem. 49, 32): *y esparciré por todo viento á los que son trasquilados de cabellera.* Pero á los ministros de Cristo no se les debe la cautividad sino la libertad. Luego no les compete la rasura y la tonsura de la corona.

2.° La verdad debe corresponder á la figura. Pero la corona precedió en la antigua ley á la tonsura de los Nazarenos, como se dice (Sent. 4, dist. 24). Luego como los názarenos no fuesen ordenados al ministerio divino, parece que no debe tonsurarse á los ministros de la Iglesia. La misma consecuencia parece deducirse. de los hermanos conversos, que no son ministros de la Iglesia, y son tonsurados en las órdenes religiosas.

3.° Por los cabellos se significan las cosas supérfluas, puesto que se engendran de lo supérfluo. Pero los ministros del altar deben espeler de sí toda superfluidad. Luego deben rasurarse totalmente la cabeza y no en forma de corona.

Por el contrario, segun San Gregorio (implic. sup. illud. Psal. 4, penit. *Et Reges ut serviant)*, *servir á Dios es reinar.* Es así que la corona es signo del reino. Luego compete la corona á los que se dedican al digno ministerio.

Ademas, los cabellos han sido dados para cubrir la cabeza, como se dice (I. Cor. 11). Pero los ministros del altar deben manifestar su alma. Luego les compete la rasura de la corona.

---

(1) Entiéndese por tonsura el corte del cabello; y por rasura esto mismo, pero dejándolo más raido, cosa que no es fácil conseguir sino es aplicándose la navaja, ó sea afeitándose. Antes del siglo v ninguna tonsura se conocía en la Iglesia; y si bien se cita una disposicion del Papa San Aniceto, segun la cua debia llevarse corona, esta disposicion está en las falsas decretales y consiguientemente se niega su autenticidad. En prueba de esto San Jerónimo, en el cap. 44, sobre Zequiel, manifiesta que la tonsura era costumbre pagana y propia de hombres lujuriosos, por lo cual los sacerdotes del Señor no la usaban. Pero con la irrupcion de los bárbaros las costumbres se cambiaron, y lo mismo los godos, que los sacerdotes arrianos, empezaron á llevar largas cabelleras. Entónces fue cuando nuestro celebérrimo concilio IV. de Toledo, y para oponerse á la costumbre godo-arriana, prescribió al clero la tonsura de los cabellos y con cerquillo en la parte inferior; de modo que vino á decretarse en aquella santa Asamblea la tonsura y cerquillo de nuestros frailes. Antes de nuestro San Isidoro, no se presenta ningun documento que prescriba la tonsura; y los escritores del siglo del gran Doctor ó sea del siglo VII, sólo hablan como él, de tonsura, pero no de rasura, ó de afeitarse con navaja. Esta costumbre parece haberse introducido en el siglo VIII, la cual siguió así, ó sea, tonsura de cabello y rasura de la parte superior de la cabeza hasta que paulatinamente la corona se fué modificando y acomodándose al órden recibido. Así debia continuar en los tiempos de Inocencio III, puesto que este Pontífice ordena que los clérigos *coronam et tonsuram habeant congruentem.* (De vita et honest clericorum). Dirémos para concluir que áun cuando en las falsas Decretales se insertan documentos apócrifos, esto no es suficiente motivo para que Cavalario y otros regalistas se mofen de la significacion que los escritores dan á la tonsura y corona clerical; porque eso sería burlarse de San Isidoro, San Gregorio, Beda y de nuestro Angelico, que han visto en esa disposicion de la disciplina de la Iglesia razones de órden moral que todo católico debe admitir y respetar.

Conclusion. *Es conveniente que los que reciben los sagrados órdenes, lleven tonsura, lo cual es signo de reino y perfeccion.*

Responderémos, que cumple á *los que se dedican á los divinos ministerios la rasura y la tonsura en forma de corona*, en razon de lo que esta figura, porque *la corona es signo del reino y de perfeccion*, puesto que es circular: y los que se dedican á los divinos ministerios adquieren la dignidad real y deben ser perfectos en la virtud. Les conviene tambien en razon de que se les quitan los cabellos en la parte superior por la rasura, para que su espíritu no se retarde de la contemplacion de las cosas divinas por causa de las ocupaciones temporales, y en la parte inferior de la tonsura, para que sus sentidos no se apeguen á las cosas de la tierra.

Al argumento 1.° dirémos, que el Señor conmina á aquellos que hacían esto por causa del culto de los demonios.

Al 2.° que las cosas que se hacían en el antiguo Testamento representaban imperfectamente, las que se hacen en el nuevo. Y por esto las cosas que pertenecen á los ministros del nuevo Testamento no solamente eran significadas por los oficios de los Levitas, sino tambien por todos aquellos que profesaban ó tenían alguna perfeccion. Los nazarenos tenían cierta perfeccion despojándose de su cabellera, significando por esto el desprecio de las cosas temporales, aunque no se cortaban los cabellos en forma de corona, sino por completo, puesto que aún no había llegado el tiempo del sacerdocio real y perfecto. Igualmente los conversos son tonsurados por causa de la renuncia de las cosas temporales, pero no se les rasura, puesto que no se ocupan de los divinos ministerios, en los que es preciso contemplar con la mente las cosas divinas.

Al 3.° que no solamente debe significarse el desprecio de las cosas temporales, sino tambien la dignidad real en la forma de la corona; y por eso no debe quitarse totalmente la cabellera, para que no aparezca de un modo inconveniente.

ARTÍCULO II. — **La corona es un órden?**

1.° Parece que la corona es un órden; porque en los actos de la Iglesia, las cosas espirituales corresponden á las corporales. Pero la corona es cierto signo corporal, que la Iglesia emplea. Luego parece que lo significado corresponda interiormente: y de este modo, en la tonsura se imprimirá carácter, y será un órden.

2.° Así como se confiere solamente por el obispo la confirmacion y otros órdenes, así tambien la corona. Pero en la confirmacion y en los otros órdenes se imprime carácter. Luego tambien en la corona, y por consiguiente, etc.

3.° El órden importa cierto grado de dignidad. Pero el clérigo, por el hecho mismo de serlo, es constituido sobre el pueblo en grado superior. Luego la corona por la cual se hace uno clérigo es algun órden.

Por el contrario, ningun órden se da sino en la celebracion de la misa. Pero la corona se da tambien sin el oficio de la misa. Luego no es un órden.

Ademas: en la colacion de cualquier órden se hace mencion de alguna potestad que se da; mas no en la colacion de la corona. Luego no es órden.

Conclusion. *La corona no es órden, sino una preparacion para el mismo.*

Responderémos, que los ministros de la Iglesia se separan del pueblo, para entregarse al culto divino. Ahora bien, en el culto divino hay cosas que deben ser ejecutadas por potencias determinadas; y para esto se da la potestad espiritual del órden; otras hay que se hacen generalmente por todo el colegio de los ministros, como cantar las divinas alabanzas, y para esto no se prexige potestad alguna de órden, sino solamente ser destinado á tal oficio, y esto se hace por la corona. Así, pues, *ésta no es un órden sino una preparacion al mismo* (1)

Al argumento 1.° dirémos, que la corona tiene interiormente algo espiritual que la corresponde, como lo significado al signo; pero esto no es alguna potestad

(1) Así lo dijo expresamente el Tridentino: «á fin de que » aquellos que ya tengan la tonsura, *por los menores órdenes asciendan á los mayores.*» Excluye, pues, á la tonsura del número de los órdenes. (Ses. 23, cap. 2.°) Poco despues de esas palabras enumera los órdenes y entre ellos no coloca la prima tonsura.

espiritual; y por tanto en la corona, no se imprime carácter ni es un órden.

Al 2.° que aunque por la corona no se imprima carácter, sin embargo es destinado el hombre al culto divino. Y así tal destino debe ser hecho por el ministro supremo, esto es por el obispo, que tambien bendice las vestiduras, los vasos y todas las otras cosas que se destinan al culto divino.

Al 3.° que porque ser alguno clérigo, se halla en un estado más elevado que el seglar, pero no tiene grado más amplio de potestad, que es requerido para el órden.

ARTICULO III. — **¿Por la recepcion de la corona renuncia alguno á los bienes temporales?**

1.° Parece que por la recepcion de la corona, renuncia alguno á los bienes temporales; porque al ser coronados, se les dice: *el Señor es la porcion de mi herencia.* Pero como dice San Jerónimo, (epist. ad Nepotian.): «el Señor desdeña ser la » porcion de los que poseen bienes tem» porales ». Luego, renuncian á ellos.

2.° La justicia de los ministros del Nuevo Testamento debe esceder á la de ministros del Antiguo Testamento, como se ve (Matth. 5). Pero los ministros del Antiguo Testamento, es decir, los Levitas, no recibieron parte de la herencia con sus hermanos (Deut. 10 y 18). Luego ni los ministros del Nuevo Testamento deben poseer cosa alguna.

3.° Dice Hugo de San Victor, (De sacram. 1, 2, p. 3, 2): « que despues » que uno se hace clérigo, debe susten» tarse, con los estipendios de la Iglesia. Pero esto no tendría lugar si retuviera su patrimonio. Luego parece que renuncie á él al hacerse clérigo.

Por el contrario, Jeremías perteneció al órden sacerdotal, como consta (Jerem. 1), y conservó la posesion de su herencia, segun se ve (Jerem. 32). Luego los clérigos pueden tener bienes patrimoniales.

Ademas: si no los pudieran tener no se vería entónces la diferencia que hay entre los religiosos y los clérigos seculares.

Conclusion. *Los clérigos, por recibir la corona, no renuncian á su patrimonio, ni á las cosas temporales.*

Responderémos, que *los clérigos, al recibir la corona, no renuncian á su patrimonio, ni á otras cosas temporales;* porque la posesion de las cosas terrenas, no es contraria al culto divino, al que son destinados los clérigos, sino la demasiada solicitud por ellas; porque como dice San Gregorio, (Moral. l. 10, cap. 17): « lo que es culpable es el afecto á las ri» quezas, no su posesion ».

Al argumento 1.° dirémos, que el Señor desdeña ser parte de alguno, cuando este le ama, al igual de las demas cosas; esto es, de manera que tenga su fin en Dios y en las cosas del mundo, mas no se desdeña ser parte de aquellos que poseen las cosas del mundo, de modo que por ellas no se retraigan del culto divino.

Al 2.° que los Levitas, en el Antiguo Testamento, tenían derecho en la herencia paterna; pero no recibieron la parte con las otras tribus, porque debían ser distribuidos por todas ellas, lo cual no hubiera podido hacerse si hubieran recibido una parte determinada de tierra, como las otras tribus.

Al 3.° que si los clérigos promovidos á los órdenes sagrados están necesitados, el obispo que los ordenó está obligado á proporcionarlos su subsistencia; en otro caso no lo estará, así como dichos clérigos están obligados por el órden recibido á servir á la Iglesia. Las palabras de Hugo deben entenderse de aquellos que no tienen de que sustentarse.

ARTICULO IV. — **¿Sobre el órden sacerdotal, debe haber alguna potestad episcopal** (1)

1.° Parece que sobre el órden sacerdotal no debe haber alguna potestad epis-

(1) Es de fe que la hay. El primer impugnador de esta doctrina fue Aerio, hereje del siglo IV, cuyo despecho por no haber logrado el patriarcado de Antioquia, le llevó al arrianismo y á otros errores que exclusivamente son suyos. Siguiéronle en esa herejía los valdenses y wiclefitas y por fin los presbiterianos. Condenada repetidas veces la doctrina presbiteriana, fuélo por fin en el Tridentino, cuyos cánones 6.° y 7.° (sesion 23) excomulgan al que niegue la jerarquía católica compuesta de *Obispos, Presbíteros* y *Diáconos*, ó sostenga que los primeros no son superiores á los segundos, ó hacen, por fin, la potestad de los presbíteros semejante á la de los sucesores de los Apóstoles. Nuestro Santo en este artículo prueba de un modo concluyente la verdad católica, y lo propio hace en otros pasajes de sus escritos. Pero quien desee convencerse

copal; porque, como se dice (Sent. 4, dist. 24): « el órden sacerdotal tuvo su » principio en Aaron ». Pero en la Ley Antigua nadie era superior de Aaron. Luego ni en la Nueva Ley debe haber alguna potestad sobre la sacerdotal.

2.º La potestad se ordena segun los actos. Mas ningun acto sagrado puede ser mayor que el consagrar el cuerpo de Cristo como hacen los que tienen potestad sacerdotal. Luego sobre la potestad sacerdotal no debe haber la episcopal.

3.º El sacerdote al ofrecer representa la figura de Cristo en la Iglesia, que se ofreció por nosotros á su Padre. Pero en la Iglesia nadie es mayor que Cristo, puesto que él mismo es la cabeza de la Iglesia. Luego como ántes.

Por el contrario, la potestad es tanto más elevada cuanto se extiende á mayor número de cosas. Y la potestad sacerdotal, como dice San Dionisio (Eccles. hierarch. c. 5), se estiende únicamente á purificar é iluminar, la episcopal á esto y á perfeccionar. Luego sobre la potestad sacerdotal debe haber la episcopal.

Ademas, los divinos ministerios deben estar más bien ordenados que los humanos; y el órden de los oficios humanos exige que en cada oficio predomine uno, que sea el principal ó jefe de aquel oficio, como se pone un general á la cabeza de un ejército. Luego tambien debe colocarse al frente de los sacerdotes, alguno que sea el príncipe de los sacerdotes, y este es el obispo. De consiguiente, la potestad episcopal debe estar sobre la sacerdotal.

Conclusion. *Es necesario que sobre el órden sacerdotal esté el episcopal, del cual dependa el primero en cuanto á la jurisdiccion de poder atar ó desatar.*

Responderémos, que el sacerdote tiene dos actos: uno principal, esto es, consagrar el cuerpo de Cristo; y otro secundario, esto es, preparar al pueblo de Dios para la recepcion de este sacramento como ántes se ha dicho (C. 37, a. 2, in corp. y al 1.º y art. 4). En cuanto al acto primero la potestad del sacerdote no depende de alguna potestad superior, sino de la divina; pero en cuanto al segundo, depende de alguna potestad superior tambien humana. Porque toda potestad que no puede ejercerse sin ciertas disposiciones previas depende de aquella potestad que las establece. El sacerdote, empero no puede absolver ni ligar, sino presupuesta la jurisdiccion de prelacion por la cual le estén sometidos aquellos á quienes absuelve: puede consagrar, sin embargo, toda materia determinada por Cristo; y no se requiere otra cosa en cuanto es de necesidad del sacramento; aunque por cierta conveniencia se presuponga el acto episcopal en la consagracion del altar de las vestiduras ú ornamentos y otras cosas análogas. Y así aparece *que sea preciso que exista la potestad episcopal sobre la sacerdotal en cuanto al acto secundario del sacerdote mas no en cuanto al principal.*

Al argumento 1.º dirémos, que Aaron fué sacerdote y pontífice, esto es, príncipe de los sacerdotes. La potestad sacerdotal tomó de él su principio en cuanto fué el sacerdote que ofrecía sacrificios, lo que tambien era lícito á los sacerdotes inferiores; mas no de el en cuanto fué pontífice, por cuya potestad podía hacer algunas cosas; como entrar una vez al año en el *Sancta Sanctorum*, lo cual no era permitido á otros.

Al 2.º que en cuanto á aquel acto no hay potestad alguna superior, sino en cuanto á otro, segun se ha dicho.

Al 3.º que así como las perfecciones de todas las cosas naturales preexisten, ejemplarmente en Dios, así Cristo fué el ejemplar de todos los oficios eclesiásticos. Por consiguiente, cada ministro de la Iglesia representa en cuanto algo el tipo de Cristo, como se dice (Sent. 4, dist. 24). Y sin embargo es superior el que representa á Cristo segun la mayor perfeccion. Ahora bien, el sacerdote representa á Cristo en que cumplió por sí mismo algun ministerio, pero el obispo en que instituyó otros ministros y fundó la Iglesia. De consiguiente, al obispo pertenece destinar á algunos al servicio divino, como si estableciese el culto divino á imitacion de Cristo; por cuya razon tambien se dice especialmente del obispo como de Cristo, que es el esposo de la Iglesia.

más, examinando la Tradicion de la Iglesia desde los tiempos apostólicos, consulte á los teólogos que tratan de esta materia como Vitasse, Morino y otros.

Artículo V.—**El episcopado es un órden?** (1)

1.º Parece que el episcopado es un órden, porque San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 5), asigna estos tres órdenes á la jerarquía eclesiástica, obispo sacerdote y ministro. Y el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 24), dice tambien que hay un órden de los obispos.

2.º El órden no es otra cosa que cierto grado de potestad en la dispensacion de las cosas espirituales. Pero los obispos pueden dispensar algunos sacramentos, que no pueden conferir los sacerdotes, como la confirmacion y el órden. Luego el episcopado es un órden.

3.º En la Iglesia no hay potestad alguna espiritual, sino la del órden ó de jurisdiccion. Pero las cosas que pertenecen á la potestad episcopal no son de jurisdiccion, pues de lo contrario podrían encargarse al que no es obispo, lo cual es falso. Luego pertenecen á la potestad del órden. Y por lo tanto el obispo tiene algun órden que no tiene el simple sacerdote; y en tal concepto el episcopado es un órden.

Por el contrario, un órden no depende del precedente, en cuanto á la necesidad del sacramento. Pero la potestad episcopal depende de la sacerdotal, porque nadie puede recibir la potestad episcopal sin que ántes tenga la sacerdotal. Luego el episcopado no es un órden.

Ademas, los órdenes mayores no se confieren sino los sábados. Pero la potestad episcopal se confiere en domingo, como se establece en las decretales (Dist. 75, cap. *ordinationes*, ex Anacleto et cap. *quod die dominico* ex Leone I). Luego no es un órden.

Conclusion. *El episcopado puede decirse que es un órden, no en cuanto sea sacramento ordenado á la Eucaristía, sino en cuanto es un oficio que se dirige al ejercicio de funciones jerárquicas.*

Responderémos, que el órden puede ser considerado de dos modos: 1.º en cuanto es sacramento; y así segun lo dicho (C. 37, a. 2 in corp. y al 1.º y a. 4), todo orden se ordena al sacramento de la Eucaristía. Luego no teniendo el obispo potestad superior al sacerdote, en cuanto á esto, el episcopado no será un órden; 2.º puede ser considerado, *segun que es cierto oficio respecto de ciertas acciones sagradas; y en este concepto como el obispo tiene potestad sobre el sacerdote en las acciones jerárquicas*, respecto al cuerpo místico, el *episcopado será un órden.* Y en este sentido hablan las autoridades aducidas. Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º dirémos que el órden como sacramento que imprime carácter, se ordena especialmente al sacramento de la Eucaristía, en el que se contiene el mismo Cristo, puesto que por el carácter nos configuramos al mismo Cristo. Y por eso aunque se de alguna potestad espiritual al obispo en su promocion respecto de algunos sacramentos, sin embargo, esa potestad no tiene razon de carácter. Y por esto, el episcopado no es un órden segun que el órden es cierto sacramento.

Al 3.º que la potestad episcopal no es únicamente de jurisdiccion sino tambien de órden, como resulta de lo dicho (aquí y a. 4), en cuanto se considera el órden en general.

Artículo VI.—**Puede haber en la Iglesia alguno que sea superior al obispo?** (2)

1.º Parece que sobre el obispo no

(1) Santo Tomás en este artículo, lo mismo que Pedro Lombardo ántes de él, San Buenaventura, Escoto y la mayoría de los teólogos escolásticos, en términos que el año 1670 el cardenal Raimundo Capisuchi, citado por Perrone, aduce el testimonio hasta de *ochenta* doctores, defienden que el Episcopado ni es órden propiamente dicho, ni por consiguiente sacramento. Pero otros teólogos afirman lo contrario, citando San Alfonso entre ellos á Belarmino, Tournely, Habert, Aversa, etc.; y á esta opinion, á la cual el Santo Doctor se adhiere, la califica el insigne redentorista de *más comun*, prueba evidente de que en su tiempo debia serlo. Pero Perrone va más adelante y dice que esa opinion debe ser *omnino tenenda;* es decir, que debe absolutamente adoptarse. En efecto, dice este ilustre jesuita, en la consagracion de los obispos concurren las tres cosas precisas para que haya sacramento; luego el Episcopado es sacramento. Siendo, pues, el Episcopado en cuanto al rito que la consagra, un sacramento distinto del presbiterado, lo será tambien como órden, ora se signifique por esta palabra al mismo rito en sí, á todas luces diverso del que se emplea para el presbiterado, ora se entienda el grado en la jerarquía y entónces es ademas de fe, segun el cánon 6.º de la sesion 23 del Tridentino.

(2) Es de fe que el Romano Pontífice es superior á todos los obispos. Hé aquí lo definido en el concilio Vaticano. « *Si quis » dixerit R. Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel » directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictio- » nis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et » mores sed etiam in his quæ ad disciplinam et regimem Ecclesiæ per » totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores » partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; au-*

puede haber superior alguno en la Iglesia; porque todos los obispos son sucesores de los Apóstoles. Pero la potestad que fué dada á uno solo de los apóstoles es decir, á San Pedro, (Matth. 16), fué dada á todos los Apóstoles (Joan. 20). Luego todos los obispos son iguales, y uno no es superior á otro.

2.º El rito de la Iglesia debe ser más conforme al de los judíos que al de los gentiles. Es así, que la distincion de la dignidad episcopal, y la ordenacion de uno sobre otro, ha sido introducida por los gentiles como se dice (Sent. 4, dist. 24): mas en la ley antigua no era esto así. Luego ni en la Iglesia un obispo debe ser superior á otro.

3.º La potestad superior no puede ser conferida por la inferior, ni la igual por otra igual: porque *sin ninguna contradiccion lo que es menos recibe bendicion de lo que es más* (Heb. 7, 7): por lo cual el sacerdote no ordena al obispo ni al sacerdote, sino el obispo al sacerdote. Pero el obispo puede ordenar ó promover á cualquier obispo: puesto que tambien el obispo de Ostia consagra al Papa. Luego la dignidad episcopal es igual en todos y así un obispo no debe estar bajo otro, como se dice (Sent. 4, dist. 24).

Por el contrario, se lee en el concilio Constantinopolitano (sc. I, gener. 2, can. 5 y Const. IV, gener. 8, c. 21 y conc. Chalced. gener. 4, act. 16), «Veneramos » segun las Escrituras y segun los esta» tutos y definiciones de los cánones al » santísimo obispo de la antigua Roma, » como el primero y más grande de los » obispos, y despues de él al obispo de » Constantinopla». Luego un obispo es superior á otro.

Ademas, San Cirilo, obispo de Alejandría dice: « unámonos como miem» bros á nuestra cabeza, que se sienta en » el trono de los romanos pontífices, á » quien debemos preguntar qué se ha de » creer y qué es preciso observar, vene» rándole y rogándole más que á todos » los otros, puesto que á él pertenece re» prender, corregir, disponer, ligar y » desligar en nombre del que le ha esta» blecido: él no ha dado en su plenitud » á otro alguno lo que le pertenece á él » solo, ante el cual todos inclinan la ca» beza por derecho divino, y al que obe» decen los primados del mundo, como » al mismo Jesucristo Señor nuestro ». Luego tambien los obispos están sometidos por derecho divino á alguno.

Conclusion. *Es conforme á la razon que para conservar la unidad de la Iglesia, esté sobre la potestad episcopal, por la que es regida cada iglesia particular, la autoridad del Papa que rige la Iglesia universal.*

Responderémos que donde quiera que hay muchos regímenes ordenados á uno solo, es menester, que haya algun régimen universal sobre los regímenes particulares; puesto que en todas las virtudes y actos hay un órden segun el órden de los fines como se dice (Ethic. 1, 1, c. 1 y 2). Pero el bien comun es más divino que el bien especial. Y por esto sobre la potestad directiva que se propone un bien especial, es menester que haya una potestad directiva universal, respecto del bien comun; de lo contrario no podría existir el lazo que las uniera. Así, pues, como toda la Iglesia es un solo cuerpo, *es preciso, si esta union debe conservarse, que haya alguna potestad directiva respecto de toda la Iglesia sobre la potestad episcopal, por la que es regida cada iglesia especial; y esta es la potestad del Papa.* Y por eso aquellos que niegan esta potestad se llaman cismáticos, como divisores de la unidad de la Iglesia. Y entre el simple obispo y el Papa hay otros grados de dignidades correspondientes á los grados de la union, segun los que una congregacion ó comunidad incluye á otra (1), como la comunidad de una provincia incluye la de la ciudad, y la comunidad del reino la de una provincia, y la del mundo entero la de un reino.

Al argumento 1.º dirémos que aunque fuera dada en general á todos los Apóstoles la potestad de atar y desatar, sin embargo, para que en esta potestad se significara algun órden, fué dada prime-

» *hanc ejus potestatem non esse ordinariam et inmediatam sive in* » *omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et* » *fideles, anathema sit.* » (capítulo 3.º De vi et ratione Primatus Romani Pontificis, sesion 4.ª)

(1) Por eso los obispos estan sometidos á los arzobispos ó metropolitanos, éstos á los primados y los primados al Romano Pontífice.

ramente á solo San Pedro, á fin de manifestar que esta potestad debía descender de él á los otros; por lo cual tambien se le dijo singularmente (Luc. 22, 32), *confirma á tus hermanos;* y Joan. (21, 17), *apacienta mis ovejas*, esto es, «en »lugar de mí», como espone el Crisóstomo (1), «sé propósito y cabeza de » tus hermanos, á fin de que reconocién» dote en mi lugar, te honren en toda la » tierra y te confirmen y aseguren en el » trono en que te sientas».

Al 2.° que el rito de los judíos no estaba estendido en los diversos reinos y provincias, sino solamente en una nacion; y por esto no era menester que se distinguieran otros pontífices bajo aquel que tenía la potestad principal. Mas el rito de la Iglesia como el de los gentiles está difundido por diversas naciones, y así es preciso que en cuanto á esto se conforme más el estado de la Iglesia al rito de los gentiles que al de los judíos.

Al 3.° que la potestad del sacerdote es escedida por la del obispo, como por una potestad de otro género, y la del obispo por la del Papa, como por potestad del mismo género. Así, pues, el obispo puede ejecutar todo acto jerárquico que puede hacer el Papa en la administracion de los sacramentos, mas el sacerdote no puede ejecutar en la colacion de los sacramentos todo acto que puede hacer el obispo. Y por tanto en cuanto á las cosas pertenecientes al órden episcopal, todos los obispos son iguales; y en su consecuencia todo obispo puede consagrar á otro.

ARTÍCULO VII.— **Las vestiduras de los ministros han sido establecidas convenientemente en la Iglesia?**

1.° Parece que las vestiduras de los ministros no han sido establecidas en la Iglesia de un modo conveniente, porque los ministros del nuevo Testamento están más obligados á la castidad que los ministros del antiguo. Pero entre otras vestiduras de los ministros del antiguo Testamento había los pantalones como signo signo de castidad. Luego con mayor razon deben contase entre las vestiduras de los ministros de la Iglesia.

2.° El sacerdocio del nuevo Testatmento es más digno que el del antiguo Pero los antiguos sacerdotes usaban mitras que es signo de la dignidad. Luego tambien deben tenerlas los sacerdotes de la nueva Ley.

3.° El sacerdote está más próximo á los órdenes de los ministros que el órden episcopal. Pero los obispos usan las vestiduras de los ministros, esto es, la dalmáltica, que es el traje de diácono, y la túnica que es la del subdiácono. Luego con mayor razon deben usarlas los simples sacerdotes.

4.° En la ley antigua el Pontífice llevaba el ephod (superhumerale) que significaba la carga del Evangelio como dice Beda (De Tabernac. l. 3, c. 4). Mas esto incumbe principalmente á nuestros pontífices. Luego deben usar el ephod.

5.° En el *racional* que usaban los pontífices de la antigua ley se escribían *la doctrina* y *la verdad*. Pero la verdad ha sido declarada sobre todo en la nueva ley. Luego el *racional* conviene á los pontífices de esta.

6.° La lámina de oro, en la que estaba escrito el dignísimo nombre de Dios, era el más nobilísimo de los ornamentos de la ley antigua. Luego debió transmitirse principalmente á la ley nueva.

7.° Las cosas que se ejecutan esteriormente en los ministros de la Iglesia son los signos de su potestad interior. Pero el arzobispo no tiene una potestad de distinto género que el obispo segun se ha dicho (a. 6 y sent. 4, dist. 24). Luego no debe tener el palio, que no tienen los obispos.

8.° La plenitud de la potestad reside en el Romano Pontífice. Pero este no tiene báculo. Luego ni los demas obispos deben tenerle.

Conclusion. *Para el desempeño de los divinos oficios se han empleado y se emplean distintas vestiduras sagradas, segun que la Iglesia, regida por el Espíritu Santo, ha juzgado convenir á cada cual de sus ministros.*

(1) Estas palabras, segun el crítico Nicolao, no estan en San Juan Crisóstomo, quien sin embargo dice otras análogas en la homilía 3.ª sobre los *Hechos Apostólicos*. En el siglo del Angélico la crítica estaba poco adelantada, pues carecia de los recursos que despues hubo para depurar la autenticidad de los monumentos históricos.

Responderémos, que las vestiduras de los ministros indican la idoneidad que en ellos se requiere para tratar las cosas divinas. Y puesto que hay cosas que son requeridas en todos y otras en los superiores, que no se exigen así en los inferiores; por eso ciertas vestiduras son comunes á todos los ministros y otras únicamente á los superiores. Así, pues, á todos los ministros compete el *amito* que cubre los hombros y que significa la fuerza que deben tener para ejercer los divinos oficios á que son destinados. Igualmente el *alba* que significa la pureza de la vida, y el cíngulo que significa la represion de la carne. Pero el subdiácono lleva ademas el *manípulo* en la mano izquierda, por el que se significa la purificacion de las más pequeñas faltas; porque el manípulo es como un pañuelo ó sudario para limpiar el rostro; puesto que el subdiácono es el primero que es admitido á tocar las cosas sagradas. Tienen tambien una *túnica estrecha*, por la que se significa la doctrina de Cristo; por lo cual tambien en la ley antigua colgaban de la misma las campanillas; pues los subdiáconos son los admitidos primeramente para anunciar la doctrina de la nueva ley. El diácono lleva ademas la estola sobre el hombro izquierdo, para manifestar que se emplea en la administracion de los sacramentos; y la *dalmática* (que es un vestido largo llamado así porque se usó primeramente en Dalmacia), para designar que ha sido establecido primeramente como dispensador de los sacramentos; pues dispensa la sangre de Cristo y en la dispensacion se requiere largueza. El sacerdote se pone la *estola* sobre los dos hombros, para manifestar que le ha sido dada la plena potestad de dispensar los sacramentos, como ministro de otro, y por esto la estola llega hasta la parte inferior. Tiene tambien la *casulla* que significa la caridad, puesto que consagra el sacramento de la caridad, esto es, la Eucaristía. En cuanto á los obispos se les dan nueve ornamentos más que á los sacerdotes, estos son: *las sandalias, las medias, el cordon, la túnica, la dalmática, la mitra, los guantes, el anillo y el báculo*, porque pueden hacer nueve cosas más que los sacerdotes, á saber: ordenar á los clérigos, bendecir á las vírgenes, consagrar á los pontífices, imponer las manos, dedicar basílicas, deponer á los clérigos, celebrar sínodos, confeccionar el crisma y consagrar las vestiduras y vasos sagrados. O bien por las sandalias se significa la rectitud de sus pasos, por las medias que cubren los pies el desprecio de las cosas terrenales, por el cinturon con que es atada la estola con el alba el amor de la honestidad, por la túnica la perseverancia, porque se lee haber tenido Joseph una túnica talar que le llegaba has los talones, por los que se significa estremidad de la vida, por la *dalmática* la largueza en las obras de misericordia, por los guantes la prudencia en las acciones, por la mitra la ciencia de ambos Testamentos, por lo cual tiene dos estremos terminados en punta, por el *báculo* la solicitud pastoral, en virtud de la que debe reunir á los que están estraviados ó dispersos (lo cual se significa por la parte encorvada del báculo), sostener á los que son débiles (lo que indica el ramo) y punzar á los perezosos (lo que se significa por el punto que tiene en su estremidad). De aquí este verso:

Collige, sustenta, stimula vaga, morbida, lenta.

Por el *anillo* se significan los sacramentos de la fe, por la que se desposa la Iglesia con Cristo; porque los obispos son los esposos de la Iglesia en lugar de Cristo. Los arzobispos tienen ademas el palio, en señal de su privilegiada potestad; pues representa el collar de oro que solían recibir los que peleaban legítimamente.

Al argumento 1.º dirémos que se prescribía la continencia á los sacerdotes de la antigua ley, únicamente durante el tiempo en que se entregaban á su ministerio. Por lo que en señal de la castidad que debían observar entonces, usaban los pantalones en la ofrenda de los sacrificios. Pero los ministros del nuevo Testamento están obligados á una continencia perpetua. Por lo tanto, no hay paridad.

Al 2.º que la mitra no era signo de alguna dignidad; pues fue como una especie de birrete, segun dice San Jerónimo (Epist. ad Fabiol.): mas la *tiara*, que era un signo de dignidad, se daba

únicamente á los pontífices, como tambien ahora la mitra.

Al 3.° que la potestad de los ministros existe en el obispo como en su orígen, mas no en el sacerdote, puesto que este no confiere aquellos órdenes. Y, por tanto, el obispo usa más bien que el sacerdote las vestiduras de los ministros.

Al 4.° que en lugar del superhumeral usan la estola, que tiene la misma significacion que tenía el superhumeral.

Al 5.° que el *palio* ha reemplazado al *racional.*

Al 6.° que en lugar de aquella lámina tiene nuestro Pontífice la cruz, como dice Inocencio III (De myster. missæ. l. 1, c. 51 y sig.), como las sandalias por los calzones, el *alba* en lugar del hábito de lino, el cinturon en vez de la túnica (ó vestido talar), por el *ephod* el *amito,* el palio por el racional, y por la tiara la mitra.

Al 7.° que aunque no tenga potestad de otro género, sin embargo, posee la misma potestad más amplia, y para designar esta perfeccion se le da el palio que le rodea por todas partes.

Al 8.° que el Romano Pontífice no usa báculo, porque San Pedro le envió para resucitar á uno de sus discípulos, que fue despues consagrado obispo de Tréveris. Y por esto en la diócesis de Tréveris el Papa lleva el báculo, y no en otros lugares. O bien para manifestar que no tiene una potestad coartada *ó restringida,* que significa la curvatura del báculo.

CUESTION XLI.

Del sacramento del matrimonio, en cuanto es un deber natural.

Trataremos ahora del matrimonio: 1.° en cuanto es un deber natural, 2.° en cuanto es sacramento, y 3.° segun que se le considera en sí mismo y de un modo absoluto.

Acerca del primer punto examinaremos: 1.° Es de derecho natural? — 2.° Es de precepto? — 3.° Es lícito su acto? — 4.° Puede ser meritorio?

ARTÍCULO I. — **El matrimonio es de derecho natural?**

1.° Parece que el matrimonio no es de derecho natural; porque el derecho natural es lo que la naturaleza enseñó á todos los animales (1). Pero en los demas animales se verifica la union de los sexos sin el matrimonio. Luego este no es de derecho natural.

2.° Lo que es de derecho natural se encuentra en todos los hombres segun cada estado de ellos; y el matrimonio no existió en todo estado de los hombres, porque como dice Tulio (in Rhet sc. de invent.): « los hombres al principio eran » silvestres, y entonces nadie conoció á » sus propios hijos, ni fueron ciertas las » nupcias » (2) en las que consiste el matrimonio. Luego este no es natural.

3.° Las cosas naturales son las mismas en todos. Pero el matrimonio no existe en todas partes del mismo modo, pues se celebra diversamente segun diversas leyes. Luego no es natural.

4.° Las cosas sin las cuales puede salvarse la intencion de la naturaleza no parecen ser naturales. Pero la naturaleza tiene por objeto la conservacion de la especie por medio de la generacion, lo que puede realizarse sin el matrimonio, como se ve en los fornicadores. Luego el matrimonio no es natural.

Por el contrario: se dice al principio

(1) En el sentido de que, como se explica San Isidoro, está constituido por el instinto mismo de la naturaleza.

(2) Esta paradoja del filósofo romano, desenterrada despues de tantos siglos por los filósofos del último siglo, especialmente por Rouseau, está desmentida por la razon y la historia. La más antigua del mundo, ó sea el Pentateuco, nos habla de un modo muy distinto del origen de la sociedad doméstica y civil; y se necesita tener todo el cinismo é impiedad del patriarca de la filosofía moderna, para sostener semejantes dislates, impugnados por el mismísimo Voltaire.

de los Digestos (I. Juri. operam. ff. de just. et jure, *natural es*, etc.): « que de » la naturaleza desciende la union del » hombre y de la mujer que nosotros lla- » mamos matrimonio ».

Ademas: dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 12), que « el hombre es más natural- » mente animal conyugal, que político ». Pero « el hombre es naturalmente animal » político y sociable », como dice el mismo (Polit. l. 1, c. 2). Luego es naturalmente conyugal, y así la union conyugal ó matrimonio es natural.

Conclusion. [1] *Si por ser una cosa natural se entiende el ser producida necesariamente segun los principios de la naturaleza, el matrimonio no es natural ni algo de lo que se cumple mediante el libre albedrío.* [2] *Si por natural se entiende aquello á que la naturaleza inclina, pero que se ejecuta mediante el libre albedrío, el matrimonio es de derecho natural.*

Responderémos, que algo se dice ser natural de dos modos: 1.° *como producida necesariamente segun los principios de la naturaleza;* como es natural al fuego moverse hácia arriba; y *así el matrimonio no es natural, ni algo de lo que se cumple mediante ó por movimiento del libre arbitrio;* 2.° *se dice natural aquello á que la naturaleza inclina, pero que se ejecuta mediante el libre albedrío:* como se dicen naturales los actos de las virtudes ó las virtudes mismas; y *de este modo el matrimonio es natural;* puesto que la razon natural nos inclina al mismo de dos modos: 1.° en cuanto á su fin principal, que es el bien de la prole; pues la naturaleza no tiende únicamente á la generacion de la prole, sino tambien á su formacion y educacion hasta el estado perfecto del hombre en cuanto es hombre, que es el estado de la virtud. Por lo cual, segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 11 y 12), tres cosas recibimos de nuestros padres, *el ser, el alimento y la enseñanza.* El hijo empero no podría ser educado é instruido por sus padres si estos no fueran determinados y ciertos: lo que no tendría lugar si no hubiera alguna obligacion del varon á una mujer determinada que produce el matrimonio; 2.° en cuanto al fin secundario del matrimonio, que es el socorro mútuo que los esposos se prestan en los asuntos domésticos, porque así como la razon natural dicta que los hombres vivan en sociedad, puesto que uno solo no se basta á sí mismo, en todo lo que pertenece á la vida, por cuya razon se dice el hombre naturalmente político, así tambien entre las cosas de que tiene necesidad para la vida humana hay ciertas obras que competen á los varones, y otras á las mujeres. Por consiguiente, la naturaleza conduce al hombre á unirse á la mujer, en cuya union consiste el matrimonio. El Filósofo asigna tambien estas dos causas (Ethic. l. 8, ibid.).

Al argumento 1.° dirémos, que la naturaleza del hombre le inclina á algo de dos modos: 1.° porque es conveniente á la naturaleza del género, y esto es comun á todos los animales; 2.° porque es conveniente á la naturaleza de la diferencia, por la que la especie humana escede en el género en cuanto es racional, como es natural el acto de la prudencia ó de la templanza. Y así como la naturaleza del género, aunque sea una en todos los animales, no existe del mismo modo en todos ellos, así no produce tampoco en todos el mismo modo de inclinacion, sino segun el que compete á cada uno. La naturaleza inclina al hombre al matrimonio por parte de la diferencia en cuanto á la segunda razon asignada: por lo cual el Filósofo espone esta razon (Ibid. et Polit. l. 1, c. 1) para los hombres respecto de los otros animales; pero en cuanto á la primera razon, le inclina por parte del género, por lo que dice, que la procreacion de los hijos es comun á todos los animales. Sin embargo, á esto no inclina la naturaleza del mismo modo en todos ellos; porque hay ciertos animales cuyos hijos al instante de nacer pueden procurarse de un modo suficiente el alimento, ó cuya madre basta para este fin; y en estos no hay determinacion alguna del macho á la hembra: mas en aquellos cuyos hijos necesitan de ambos para su sustento, aunque por poco tiempo, como sucede en ciertas aves, hállase alguna determinacion en cuanto á dicho tiempo. Pero en el hombre, puesto que el hijo necesita del cuidado de sus padres hasta un largo tiempo, existe la mayor determinacion del varon á la hembra, hácia la

cual tambien inclina la naturaleza del género.

Al 2.º que las palabras de Tulio pueden ser verdaderas con relacion á alguna nacion; si se toma el principio próximo de aquel pueblo, por el cual se distingue de los demas, puesto que no en todos se lleva á efecto aquello á que inclina la razon natural; mas esto no es verdadero universalmente, puesto que la Sagrada Escritura nos espresa haber habido matrimonios desde el principio del género humano.

Al 3.º que segun el Filósofo (Ethic. l. 7), «la naturaleza humana no es inmóvil como la divina». Y por esto las cosas que son de derecho natural, se diversifican segun los diversos estados y condiciones de los hombres; aunque lo que existe naturalmente en las cosas divinas no se varíe de modo alguno.

Al 4.º que la naturaleza tiene por objeto no solamente dar el *ser* á la prole; sino tambien el perfecto *ser*, para lo cual se exige el matrimonio segun lo dicho.

Artículo II. — **El matrimonio es de precepto?** (1)

1.º Parece que el matrimonio es todavía de precepto, porque un precepto obliga en tanto que no es revocado. Pero la primera institucion del matrimonio fue de precepto, como se dice (Sent. 4, dist. 24), y no se lee que haya sido jamás revocado, sino más bien confirmado (Matth. 19, 6), *lo que Dios juntó el hombre no lo separe.* Luego el matrimonio cae todavía bajo precepto.

2.º Los preceptos del derecho natural obligan en todo tiempo. Pero el matrimonio es de derecho natural, segun se ha dicho (a. 1). Luego, etc.

3.º El bien de la especie es mejor que el bien del individuo, puesto que «el bien de una nacion es más divino que el de un solo hombre», como se dice (Ethic. l. 1, c. 2). Pero el precepto dado al primer hombre, para la conservacion del individuo con relacion á la nutricion, obliga todavía. Luego con mayor razon el precepto sobre el matrimonio, que pertenece á la conservacion de la especie.

4.º Donde permanece la misma razon obligatoria, debe subsistir la misma obligacion. Pero los hombres en el tiempo antiguo estaban obligados al matrimonio para que no cesase la multiplicacion del género humano. Luego como esta cesaría al presente si cada cual pudiese abstenerse libremente del matrimonio, parece que este sea de precepto (2).

Por el contrario: dícese (I. Cor. 7, 38), *el que no casa á su vírgen (hija) hace mejor*, es decir, hace mejor que el que la casa. Luego el contrato del matrimonio no es ahora de precepto.

Ademas, á nadie se debe premiar por la transgresion del precepto. Pero á las vírgenes se les debe un premio especial, esto es, la aureola. Luego el matrimonio no es de precepto.

Conclusion. [1] *La inclinacion natural á una cosa que es necesaria para la perfeccion de uno, obliga á cada cual.* [2] *Esa misma inclinacion á algo necesario para la multitud, no obliga á cada uno por precepto.* [3] *La indicacion al matrimonio no obliga á cada uno bajo precepto, aun segun los filósofos.*

---

(1) De la doctrina del Santo concilio de Trento que anatematiza (sesion 21 cánon 10), á quien dijere *que el matrimonio debe ser preferido á la virginidad*, se infiere que el primero no puede ser obligatorio; porque si lo fuese, sólo él deberia ser preferido y la virginidad en cambio impugnada.

(2) Este argumento, que el Santo se hace aquí y victoriosamente contesta en la *Suma contra los Gentiles* (lib. 3.º, cap. 136), se lo hicieron en su tiempo San Jerónimo (*contra Jovin*, lib. 1, n 36), y San Agustin (*De bono conjugali*, cap. 10). Los protestantes y racionalistas sin embargo, han sido tan sabios, que ignorando lo dicho por aquellas lumbreras de la Iglesia, han reproducido sus objeciones, queriendo con esos portentosos argumentos de su ingenio, destruir la grandeza y santidad del celibato católico. Un impío decia que para saber él á que atenerse en esta materia, bastábale saber que si el celibato se generalizaba, se acabaria el linaje humano. A esta sandia *agudeza* le contestó el conde de Maistre que para saber lo que habia de pensarse de la poda, bastaba saber que de generalizarse, se acabaría con el arbolado del mundo; por consiguiente la poda debe ser mala y jamás debe el labrador emplearla. Este argumento *ad absurdum* es el único que merece la incredulidad y con el cual se manifiesta; llevado á todos los oficios de la sociedad, lo frívolo y pedantesco de eso que se llamó filosofía. Consúltese á Tellez (Catecismo filosófico) Perrone (Prælectiones theolog. de Ordine, cap. 5, n. 228) y al conde de Maistre (Del Papa, lib. 3.º cap. 3.º)

Pero en cuanto al argumento de la poblacion dirémos que el protestante Malthus en su célebre obra *Sobre el principio de la poblacion*, ha demostrado la necesidad de que en todo estado bien organizado exista una ley, un principio, ó una fuerza cualquiera que se oponga á la multiplicacion de los matrimonios; puesto que los medios de subsistencia y la poblacion estan en la enorme proporcion de las dos progresiones aritmética y geométrica. ¿Y qué medio puede ser este? El citado conde de Maistre responde que no sabe otro más digno y santo que el celibato eclesiástico; porque fuera de él no hay sino el *vicio* ó la *violencia*, medios que en sí mismos estan condenados.

Responderémos, que la naturaleza nos inclina á algo de dos modos: 1.° como *hácia lo que es necesario para la perfeccion de uno* (1), *y tal inclinacion, obliga á cualquiera*, porque las perfecciones naturales son comunes á todos; 2.° *inclina á algo que es necesario para la perfeccion de la multitud;* y como hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales una impide la otra, *por tal inclinacion no es obligado cualquier hombre á modo de precepto:* pues de lo contrario, cualquier hombre estaría obligado á la agricultura y á la educacion, y otras ocupaciones de esta clase, que son necesarias á la sociedad humana; pero satisface á la inclinacion natural cuando las predichas cosas se ejecutan por diversos individuos (2). Así, pues, siendo necesario á la perfeccion de la sociedad, que haya algunos que se entreguen á la vida contemplativa, cuyo mayor obstáculo es el matrimonio, *la inclinacion de la naturaleza al matrimonio no obliga á modo de precepto, aun segun los filósofos.* Por lo cual, Teofrasto prueba, que no conviene á un sabio casarse, como refiere San Jerónimo (Hieron. l. 1, cont. Jovin. cap. 28).

Al argumento 1.° dirémos, que aquel precepto no ha sido revocado. Sin embargo, no obliga á cada cual, por la razon ya dicha (incorp.), sino en aquel tiempo en que la escasez de hombres exigía que cada uno procurase la propagacion de la especie.

Con lo dicho queda contestado el argumento 2.° y 3.°

Al 4.° que la naturaleza humana inclina en general á diversos actos y deberes como se ha dicho. Pero como existe diversamente en modos diversos, segun que es individualizada en tal ó cual hombre, inclina más á uno á uno de aquellos oficios y á otro á otro, segun los diferentes temperamentos de los diversos individuos. Y en virtud de esta diversidad juntamente con la Providencia divina, que regula todo, sucede que uno elige un oficio como la agricultura, y otro, otro. Y así sucede tambien, que algunos prefieran la vida matrimonial, y otros la contemplativa. Por consiguiente, no amenaza peligro alguno.

ARTÍCULO III. — **Utrum actus matrimonii sit licitus** (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis sit peccatum. Dicitur enim (I. Cor. VII, 29): *Qui nubunt, sint tanquàm non nubentes* (4). Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea (Isa. LIX, 2): *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo; unde (Exodi XIX) præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quòd non accederet ad uxores suas; et Hieronymus dicit (Epist. ad Ageruch. à med. et cont. Jovin. lib. I, cap. 18, ad fin.), quòd «in actu matrimoniali Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit.» Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundùm se est turpe, nullo modo potest benè fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur, nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit (Sent. IV, dist. 26). Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie est idem judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeò ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, ad fin.), quòd «impossibile est hominem

---

(1) Por ejemplo, al álimento, bebida, vestido y otras cosas análogas.

(2) Y vean nuestros modernos racionalistas cómo el gran Doctor de Aquino trazó con profunda maestría los límites de la naturaleza, sin oponerse á sus exigencias en lo más mínimo; pero sin rebajar la virtud del sublime rango que la corresponde.

(3) De fide est contra antiquos hæreticos, Saturninum, Marcionem, Manichæos, Encratitas et alios, actum matrimonii esse per se licitum.

(4) Vulgata: *Qui habent uxores, tanquam non habentes sint.*

» aliquid in ipsa intelligere. » Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed *contra* (I. Cor. VII, 28) dicitur: *Si nupserit virgo non peccavit;* et (I. Timoth. V, 14): *volo juniores nubere et filios procreare.* Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; aliàs Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimoniali est in præcepto (I. Cor. VII, 3): *Uxori vir debitum reddat.* Ergo non es peccatum.

Conclusion. *Cùm ad prolis procreatiònem sit ipsum matrimonium institutum, actus ipsius semper licitus est.*

Respondeo dicendum quòd, supposito (1) quòd natura corporalis à Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quòd ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala: et ideò cùm inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quòd actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundùm quorumdam insaniam, quòd res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo; ex quo fortè derivatur illa opinio quæ in littera tangitur (Sent. IV, dist. 26). Et ideò est pessima hæresis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cùm dixit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes:* sed in utroque fruitionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit, *sint non utentes*, vel *non habentes*, sed *quasi non utentes*, vel *quasi non habentes.*

Ad *secundum* dicendum, quòd Deo conjungimur et secundùm habitum gratiæ, et secundùm actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam; quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus, et hoc præcipuè accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundùm hoc etiam dicitur quòd Spiritus sanctus, quantùm ad actum revelationis secretorum non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad *tertium* dicendum, quòd turpitudo illa concupiscentiæ, quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd illud proprié excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantùm quantùm apparet, quia quædam excusantur à toto, quædam á tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actûs inordinati, ideò per bona matrimonii excusatur á toto, ut non sit peccatum.

Ad *quintum* dicendum, quòd quamvis sint in specie naturæ idem, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamem unum est licitum, aliud illicitum.

Ad *sextum* dicendum, quòd superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solùm impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem : quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen à ratione est præordinatus.

ARTICULUS IV. — **Utrum actus matrimonii sit meritorius** (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super

(1) Quod fide certum est contra Manichæos, qui res aliquas à malo quodam Deo esse productas volebant : non sic ergò S. Thomas loquitur quasi dubitativè, sed eo modo quo principia certissima et notissima et indemonstrabilia propter evidentiam supponuntur, ut eruantur indè conclusiones quæ per illa probari possunt.

(2) Apostolus dicit de muliere conjugata (I. Tim. II) quòd salvabitur *per filiorum generationem, si permanserit in fide, et dilectione, et santificatione cum sobrietate.*

Matth. (alius auctor hom. I in Op. imperf., inter med. et fin.): «Matrimonium etsi utentibus se pœnam non inferat, mercedem tamen non præstat.». Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile (1). Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentiâ sibi factâ, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quòd alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine pecato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed *contra*, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur (I. Corint. VII, 3): *Uxori vir debitum reddat.* Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius est.

Conclusio.—*Actus matrimonialis semper meritorius est, si ad ipsum homines religionis vel justitiæ virtute inducantur.*

Respondeo dicendum quòd cùm nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in librum II dictum est (2) (dist. 40, quæst. I, art. 3, et 1 2, quæst. XVIII, art. 9), actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel justitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale; si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Nature autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit actus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit actus libidinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd radix merendi quantùm ad præmium substantiale est ipsa charitas; sed quantùm ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actûs; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est à minùs meritorio actu discedens.

Ad *tertium* dicendum, quòd indulgentia quandoque est de minoribus malis, et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundùm quòd est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quòd concesio. Nec est inconveniens quò ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad *quartum* dicendum, quòd difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis; sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad *quintum* dicendum, quòd primus motus, secundùm quòd dicitur peccatum veniale, est motus appetitûs in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali, et ideò ratio non sequitur.

(1) Vel transpositâ constructione: *Dimittere illud quod est meritorium non est laudabile.*

(2) Ad quem librum se convenienter remittit S. Thomas, quia hoc Commentar. Sent. lib. IV erat ejusdem operis continuatio.

CUESTION XLII.

Del matrimonio en cuanto es Sacramento.

1.° El matrimonio es sacramento ? 2.° Debió ser instituido ántes del pecado ? 3.° Confiere la gracia? 4.° La conmistion carnal, es de la integridad del matrimonio?

ARTÍCULO I. — El matrimonio es un sacramento (1)

1.° Parece que el matrimonio no es un sacramento ; porque todo sacramento de la nueva ley, tiene alguna forma, que es de esencia del sacramento. Pero la bendicion que se hace por el sacerdote en las nuptias, no cs de esencia del sacramento. Luego el matrimonio no es sacramento.

2.° El sacramento, segun Hugo (De sacram. l. 1, p. 9, c. 2), es un elemento material. Ahora bien ; el matrimonio no tiene por materia algun elemento material. Luego no es sacramento.

3.° Los sacramentos reciben su eficacia de la pasion de Cristo. Pero por el matrimonio no se conforma el hombre á la pasion de Cristo, que fue penal, puesto que lleva unida la delectacion. Luego no es sacramento.

4.° Todo sacramento de la nueva ley, realiza lo que figura ; y el matrimonio, no verifica la uncion de Cristo y de la Iglesia que él significa. Luego no es sacramento.

5.° En los otros sacramentos hay algo que es la cosa y el sacramento. Pero esto no puede hallarse en el matrimonio, puesto que no imprime carácter : porque de lo contrario, no se reiteraría. Luego no es sacramento.

Por el contrario, dícese (Ephes. 5, 32) : *este sacramento es grande*. Luego etc.

Ademas : el sacramento es signo de la cosa sagrada, y el matrimonio, es signo de esta naturaleza. Luego etc.

Conclusion. *Llevando el matrimonio un remedio de santidad al hombre contra el pecado por medio de signos sensibles, debe ser contado en el número de los sacramentos.*

Responderémos, que el sacramento importa algun remedio de santidad para el hombre contra el pecado, por medio de signos sensibles. Luego *encontrándose este remedio en el matrimonio, síguese que se computa entre los sacramentos* (2).

Al argumento 1.° dirémos, que las palabras por las que se espresa el consentimiento matrimonial son la forma de este sacramento, mas no la bendicion del sacerdote (3), que es cierta cosa sacramental.

Al 2.° que el sacramento del matrimonio se consuma por el acto del que hace uso de aquel sacramento, como la penitencia. Y por esto, así como la peniten-

(1) Es de fe contra los maniqueos, luteranos, calvinistas y otros herejes. Hé aquí el cánon 1.° de la sesion 24 del Tridentino, por no citar otros testimonios. *Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadero y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley evangélica instituido por N. Señor, sino que es invencion de los hombres, y que no confiere la gracia, sea anatematizado.*

(2) Entre las calumnias de Calvino debe contarse aquella que profiere al hablar del matrimonio, asegurando en sus *Instit.* (lib. IV, c. 19) que nadie hasta San Gregorio el Grande dijo ser un sacramento. Pero en eso, como en todo, *mentita est iniquitas sibi.* Antes que ese Pontífice existían los rituales y sacramentarios, en los que el matrimonio está colocado como uno de los siete Sacramentos de la Iglesia. Antes que aquel Santo Padre vivió San Agustín, quien aseguraba que en *nuestras nupcias vale más la santidad del sacramento que la fecundidad.* (*De bono conjugali* cap. 18, n. 21). Antes en fin, y para no ser prolijos, vivieron San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y Tertuliano, los cuales abiertamente llamaron Sacramento al matrimonio.

(3) La bendicion del sacerdote es puramente de precepto eclesiástico, pero no de necesidad del sacramento. Esto es ya doctrina, no solo general, sino que debe ser creida desde que consta que el ministro del matrimonio son los contrayentes.

cia no tiene otra materia, sino los actos mismos sometidos al sentido, que ocupan el lugar del elemento material, así es en el matrimonio.

Al 3.° que aunque el matrimonio no se conforme á la pasion de Cristo en cuanto á la pena, sí, en cuanto á la caridad, por la cual ha sufrido por la Iglesia que debía esposar (1).

Al 4.° que la union de Cristo con la Iglesia no es la cosa contenida en este sacramento, sino la cosa significada y no contenida, y tal cosa no la produce sacramento alguno; pero tiene otra contenida y significada que produce como se dirá (al 5.°) El Maestro de las Sentencias empero (Sent. 4, dist. 26), habla de la cosa no contenida, pues opinaba que no había cosa alguna contenida en este sacramento.

Al 5.° que tambien en este sacramento hay aquellas tres cosas: puesto que el sacramento resulta únicamente de los actos que aparecen esteriormente; mas la cosa y el sacramento es la obligacion que nace entre el hombre y la mujer por consecuencia de estos actos; y la cosa última contenida, es el efecto de este sacramento (2); y la no contenida, es la cosa que el Maestro de las Sentencias determina (ibid).

ARTICULO II. — **Este sacramento debió ser instituido ántes del pecado?**

1.° Parece que el matrimonio no debió instituirse ántes del pecado; porque aquello, que es de derecho natural, no necesita institucion. Es así que el matrimonio es derecho natural, como consta de lo dicho (C. 41, a. 1). Luego no debió ser instituido.

2.° Los sacramentos son ciertas medicinas contra la enfermedad del pecado. Pero la medicina no es preparada sino para la enfermedad. Luego no debió instituirse ántes del pecado.

3.° Para lo mismo basta una sola institucion. Pero el matrimonio fue instituido tambien despues del pecado como se dice (Sent. 4, dist. 26). Luego no lo fue ántes del pecado.

4.° La institucion de un sacramento, debe provenir de Dios. Pero ántes del pecado las palabras que pertenecen al matrimonio no han sido dichas determinadamente por Dios, sino por Adan; y aquellas palabras que Dios dijo, (Gen. 1, 22): *creced y multiplicaos*, fueron dichas tambien á los animales entre los que no hay matrimonio. Luego el matrimonio no fue instituido ántes del pecado.

5.° El matrimonio es sacramento de la nueva ley; y los sacramentos de la nueva ley, traen su orígen de Cristo. Luego no debió ser instituido ántes del pecado.

Por el contrario, dícese (Matth. 19, 4): *¿no habeis leido que el que hizo al hombre desde el principio, macho y hembra los hizo?*

Ademas: el matrimonio está instituido para la procreacion de la prole. Pero ántes del pecado era necesario al hombre la procreacion de la prole. Luego debió instituirse el matrimonio ántes del pecado.

Conclusion. [1] *El matrimonio, segun que se ordena á la procreacion de la prole, fué instituido ántes del pecado.* [2] *Segun que suministra un remedio contra la herida del pecado, fué instituido despues del pecado en la ley natural.* [3] *Segun la determinacion de las personas, tuvo su institucion en la ley de Moisés.* [4] *Segun que representa el misterio de la union de Cristo con su Iglesia, tuvo su institucion en la nueva Ley, y segun esto es sacramento de la misma.* [5] *En cuanto á otras ventajas, tiene su institucion en la ley civil.*

Responderémos, que la naturaleza inclina al matrimonio proponiéndose algun bien, que varía segun los diversos estados de los hombres, y por eso conviene que segun aquel bien sea diversamente establecido en los diversos estados de la humanidad. Y por esto el matrimonio *segun que se ordena á la procreacion de la prole* que era necesaria áun no existente el pecado, *fué instituido ántes del pecado; mas segun que suministra un remedio contra la herida del pecado, fué instituido despues del pecado en tiempo de la ley natural: segun la determinacion de las personas* (3) *tuvo su institucion en*

(1) Por esto dijo el Apóstol: *Este sacramento es grande; mas yo digo en Cristo y en la Iglesia.* (Ephes. v, 32).

(2) Que no es otro que la gracia peculiar que reciben los que dignamente contraen el matrimonio.

(3) Por estas determinaciones entiende el Santo Doctor las disposiciones del derecho divino positivo, que fueron dadas

la ley de Moisés; segun que representa el misterio de la union de Cristo con su Iglesia, tuvo su institucion en la nueva ley (1)*; y segun esto es sacramento de la nueva ley. En cuanto á otras ventajas* que son consiguientes al matrimonio, como la amistad y los mútuos servicios que se hacen los cónyuges, *tiene su institucion en la ley civil.* Pero como es propio de la razon del sacramento que sea signo y remedio, por eso le compete la naturaleza del sacramento relativamente á lo que fué bajo la ley antigua y bajo la nueva; mas por relacion á su institucion primitiva, no era más que un deber natural, y en cuanto á la última, un deber civil.

Al argumento 1.° dirémos, que las cosas que son en general de derecho natural, necesitan de institucion en cuanto á su determinacion la que compete de diverso modo, segun los diversos estados; como es de derecho natural que se castiguen los maleficios; pero la aplicacion de una pena á tal ó cual culpa, se hace por la determinacion del derecho positivo.

Al 2.° que el matrimonio no es únicamente un remedio contra el pecado, sino que es principalmente un deber de naturaleza, y en este concepto fué instituido ántes del pecado, más no segun que es para remedio.

Al 3.° que, segun las diversas cosas que es preciso determinar en el matrimonio, no hay inconveniente que tuviera diversas instituciones; y así aquella diversa institucion no se refiere á la misma cosa bajo el mismo concepto (2).

Al 4.° que el matrimonio, fué instituido por Dios, ántes del pecado, cuando formó á la mujer de una costilla del hombre, para servirle de auxilio, y les dijo: *Creced y multiplicaos*, lo que aunque tambien lo dijera á los otros animales, no fué sin embargo cumplido por estos del mismo modo, como por los hombres. En cuanto á Adan, pronunció las palabras que dijo inspirado por Dios, para dar á entender que la institucion del matrimonio fué hecha por Dios.

Al 5.° que en cuanto el matrimonio es un sacramento de la ley nueva, no fué instituido ántes de Cristo como resulta de lo dicho.

ARTÍCULO III. — **El matrimonio confiere la gracia?** (3)

1.° Parece que el matrimonio no confiere la gracia, porque segun Hugo (De sacram. l. 1, p. 9, c. 2): « los sacramentos confieren la gracia invisible por la santificacion ». Pero el matrimonio no tiene santificacion alguna que sea de su esencia. Luego no se confiere la gracia en el mismo.

2.° Todo sacramento que confiere la gracia, la confiere por la materia y por su forma. Pero los actos que son la materia en este sacramento no son causa de la gracia, porque esto sería incurrir en la herejía de Pelagio, esto es, que nuestros actos son causa de la gracia; tampoco las palabras de los que espresan el consentimiento son causa de la gracia, porque por ellas no se hace santificacion alguna. Luego en el matrimonio no se da la gracia de modo alguno.

3.° La gracia ordenada á la curacion de la herida del pecado es necesaria á todos los que están heridos del pecado.

por Moisés, en nombre de Dios, al pueblo judáico. Las disposiciones á que el Angélico alude, son las consignadas en el capítulo 18 del Levítico, segun las cuales no podian contraer matrimonio las personas que se hallaban dentro de los primeros grados de consanguinidad y afinidad.

(1) A la dignidad de sacramento parece fué elevado el matrimonio por nuestro Señor, cuando bendijo las bodas de Caná.

(2) Conforme con esto y concretando más su pensamiento, dice el Santo en otra parte (Sent. IV, dist. 34, C. 1, a. 1): *El matrimonio en cuanto es un deber de la naturaleza, está instituido por el derecho natural; en cuanto es deber de la sociedad, lo está por derecho civil; y en cuanto es sacramento, lo está por derecho divino.*

(3) En el cuerpo de este artículo enseña el Santo que es *más probable* que confiera gracia el matrimonio, que no el que no la confiera. Pero téngase presente que el Santo Doctor, siguiendo al Maestro de las Sentencias, habla de la gracia específica que confiere el matrimonio, diferente, segun los escolásticos, de la conferida por los demas Sacramentos. Qué gracia sea esa, los teólogos posteriores dicen que es la *medicinal*; y que de ella, como de remedio contra la concupiscencia en el matrimonio, es de la que dice el Santo que es *más probable* que se confiera. Pero aparte de esta interpretacion, tenemos que nuestro Angélico corrigió en la *Suma* algunas cosas, que ántes escribia, comentando al Maestro de las Sentencias; y advertido tenemos que el Suplemento de la Suma esta tomado de aquellos escritos. Pues bien, en la Suma, 2.ª-2.æ c. 100, a. 2, al 6.° expresamente reprueba Santo Tomás la sentencia de los que niegan que se confiera gracia en el matrimonio. Por consiguiente el gran Doctor defendió lo que despues el Tridentino ha definido como de fe, declarando que el matrimonio confiere gracia, puesto que es Sacramento. Si lo es (Véase Perrone *De Matr.* cap. 1.° n. 20 y 21) confiere la gracia á los que dignamente le reciben, como consta de los cánones 6.°, 7.° y 8.° de la sesion 7.ª Véase principalmente lo que dice el cánon 1.° de la sesion 24. *Si alguno dijere que el Matrimonio no es verdadero y propiamente uno de los siete Sacramentos de la Ley evangélica, instituido por nuestro Señor, sino que lo fue por los hombres de la Iglesia; y que no confiere la gracia; sea escomulgado,*

Pero en todos se encuentra la herida de la concupiscencia. Si pues en el matrimonio se diera la gracia contra la herida de la concupiscencia, todos los hombres deberían contraer matrimonio, y sería muy necio el abstenerse de él.

4.° La enfermedad no recibe el medicamento de aquello de que recibe su intensidad. Pero la concupiscencia recibe la intensidad por medio del matrimonio porque, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, cap. ult.): «el apetito de la concupiscencia es insaciable, y aumenta por la operacion congruente». Luego parece que en el matrimonio no se confiera el remedio de la gracia contra la concupiscencia.

Por el contrario, la definicion y lo definido deben convertirse ó *ser recíprocos ;* y en la definicion del sacramento entra la causalidad de la gracia. Luego siendo el matrimonio un sacramento será causa de la gracia.

Ademas, dice San Agustin (lib. De bono viduit. c. 8, y sup. Gen. ad litt. l. 9, c. 7), que «el matrimonio es para remedio del enfermo». Pero no es para remedio sino en cuanto tiene alguna eficacia. Luego tiene algo de eficacia para reprimir la concupiscencia. Mas esta no se reprime sino por la gracia. Luego en él se confiere la gracia.

Conclusion. *El matrimonio que se contrae en la fe de Cristo, confiere la gracia que ayuda para cumplir aquellas cosas propias del matrimonio.*

Responderémos, que acerca de este punto hubo tres opiniones. Porque algunos dijeron que el matrimonio de ningun modo es causa de la gracia, sino únicamente un signo. Mas esta opinion es insostenible, porque en este caso en nada sería superior á los sacramentos de la antigua ley. Y por lo tanto no habría razon alguna para enumerarle entre los sacramentos de la ley nueva ; porque no basta decir que suministra un remedio satisfaciendo la concupiscencia por temor de que no caiga en el pecado si se la comprime con esceso, puesto que ha producido el mismo efecto bajo la ley antigua segun la misma naturaleza del acto. Por esto, pues, otros dijeron que se confiere allí la gracia en órden á la separacion de lo malo, puesto que escusa de pecado al acto que lo sería sin el matrimonio. Mas esto sería muy poco, porque tambien tuvo este efecto bajo la ley antigua ; y por tanto dicen que hace separarse del mal en cuanto restringe la concupiscencia, impidiéndola salir fuera de los bienes del matrimonio ; mas por aquella gracia no se presta auxilio alguno para obrar bien. Esta opinion no puede prevalecer, porque la misma gracia es la que impide el pecado y la que inclina al bien, como es el mismo el calor que quita el frio y el que calienta. Por lo cual otros dicen, que *el matrimonio en cuanto es contraido en la fe de Cristo, tiene la virtud de conferir la gracia que ayuda á hacer las cosas que se requieren en el matrimonio ;* y esto es más probable, puesto que todas las veces que el hombre recibe de Dios una facultad, le son dados los auxilios por medio de los que pueda usar convenientemente de ella ; como se ve que á todas las potencias del alma corresponden algunos miembros del cuerpo, por cuyo medio pueden manifestar sus actos. Luego dándose en el matrimonio al hombre por institucion divina la facultad de usar de su mujer para la procreacion de la prole, dásele tambien la gracia sin la cual no podría hacer esto convenientemente ; como se ha dicho igualmente sobre la potestad del órden (C. 35, a. 1): y así esta gracia dada es la última cosa contenida en este sacramento.

Al argumento 1.° dirémos, que como el agua del bautismo tiene por el contacto de la carne de Cristo la virtud de *tocar el cuerpo y purificar el corazon,* así el matrimonio confiere la gracia, puesto que Cristo le ha representado en su pasion, y este efecto no resulta principalmente de alguna santificacion del sacerdote.

Al 2.° que así como el agua del bautismo con la forma de las palabras, no obra inmediatamente para producir la gracia, sino para imprimir el carácter; así los actos esteriores y las palabras espresadas para el consentimiento producen un lazo que es el sacramento del matrimonio, y este lazo obra dispositivamente para la gracia por virtud de la divina institucion.

Al 3.° que aquella razon sería procedente sino se pudiera emplear un reme-

dio más eficaz contra el mal de la concupiscencia; mas los que no contraen matrimonio emplean mejor remedio, por las obras espirituales y la mortificacion de la carne.

Al 4.° que contra la concupiscencia puede emplearse el remedio de dos modos: 1.° de parte de la misma concupiscencia, para que sea reprimida en su raíz; y así el matrimonio, presta el remedio por la gracia que en él es dada. 2.° de parte del acto mismo y esto de dos maneras: 1.ª para que el acto á que inclina la concupiscencia nada tenga esteriormente de vergonzoso; y esto se obtiene por los bienes del matrimonio que honestan la concupiscencia carnal; 2.ª porque cuando la concupiscencia se satisface en el acto del matrimonio, no incita á otros goces carnales. Por lo cual dice el Apóstol (I Cor. 7, 9): *vale más casarse que quemarse.* Porque aunque las obras que tienen afinidad con la concupiscencia sean propias para aumentarla, sin embargo, segun que son ordenadas por la razon, la reprimen, porque de actos semejantes resultan disposiciones y hábitos semejantes.

ARTÍCULO IV.—**Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.** (1)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est (Gen. II, 24): *Erunt duo in carne una.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. IX, art. 1). Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur (Sent. IV, dist. 26). Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundùm quòd remedium contra concupiscentiam præstat: de quo dicit Apostolus (I. Corinth. VII, 9), quòd *melius est nubere quàm uri.* Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quòd priùs.

Sed *contra*, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur (Sent. IV, dist. 26). Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Conclusio. *Carnalis commixtio non ad primam, sed ad secundam spectat matrimonii perfectionem, tanquam ejus operatio sive usus.*

Respondeo dicendum quòd duplex est integritas: una, quæ attenditur secundùm perfectionem primam, quæ consistit in ipso *esse* rei; alia, quæ attenditur secundùm perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideò erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii et non de prima (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Adam exposuit integritatem matrimonii quantùm ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad *secundum* dicendum, quòd significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (quæst. XLII, art. 1 ad 4 et 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quòd finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quòd sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad *quartum* dicendum, quòd ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

(1) Responsio negativa certa est, nam essentia matrimonii consistit in vinculo conjugali, quod nunquàm per se solvi potest.

(2) Hinc concludendum quòd validè et licitè contrahi possit cum pacto continentiæ, sine intentione prolis et remedii concupiscentiæ, ut patet exemplo B. Virginis et S. Josephi.

CUESTION XLIII.

Del matrimonio en cuanto á los esponsales.

Tratarémos ahora del matrimonio considerado en absoluto; y 1.° de los esponsales; 2.° de la naturaleza del matrimonio; 3.° de su causa eficiente, es decir, el consentimiento; 4.° de sus bienes; 5.° De sus impedimentos; 6.° de las segundas nupcias; 7.° de ciertas cosas anejas al matrimonio.

Respecto á lo primero resolverémos tres puntos: 1.° Qué son los esponsales? — 2.° Quienes pueden contraer esponsales? — 3.° Pueden dirimirse los esponsales?

ARTÍCULO I. — **Los esponsales son la promesa de futuras nupcias?**

1.° Parece que no se dice convenientemente que los esponsales son la promesa de las futuras nupcias, como consta de las palabras del Papa Nicolás I (in resp. ad consulta Bulgar. c. 3): (1) porque como dice San Isidoro (Etym. l. 9, c. 8), «es alguno esposo, no porque promete, »sino porque se obliga y da fiadores». Pero la palabra esposo (sponsus) viene de la de esponsales. Luego se dicen malamente promesa.

2.° Cualquiera que promete alguna cosa, debe ser compelido á cumplirla. Pero los que contrajeron esponsales, no son compelidos por la Iglesia á cumplir el matrimonio. Luego los esponsales no son una promesa.

3.° En los esponsales, no solamente hay á veces una promesa, sino que se añade el juramento y algunas arras. Luego parece que no solo debieron ser definidos por la promesa.

4.° Los matrimonios deben ser libres y absolutos. Y los esponsales se hacen á veces bajo alguna condicion, áun de recibir dinero. Luego no se dicen convenientemente promesa de nupcias.

5.° La promesa que es de cosas futuras es vituperada (Jac. 4). Mas acerca de los sacramentos no debe haber cosa vituperable. Luego no debe hacerse una promesa de futuras nupcias.

6.° Nadie se dice esposo sino por los esponsales. Pero alguno se dice esposo, por las nupcias presentes, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 27). Luego los esponsales no siempre son la promesa de futuras nupcias.

Conclusion. *El consentimiento en la cópula conyugal por palabras de futuro no produce el matrimonio, sino la promesa de matrimonio; y á esta promesa se llama «esponsales (à spondendo)».*

Responderémos, *que el consentimiento en la cópula conyugal por palabras de futuro, no produce el matrimonio, sino la promesa de matrimonio: y esta promesa se dice esponsales (de spondendo);* como indica San Isidoro (ibid). Porque ántes del uso de las tablas (2) se daban recíprocamente cauciones de matrimonio, segun las que se comprometían entre sí á consentir en el derecho matrimonial, y se daban fiadores. Esta promesa se hace de dos modos, absolutamente y bajo condicion. En absoluto de cuatro maneras: 1.ª por una simple promesa, cuando se

(1) Otros teólogos y el mismo San Alfonso entre ellos, definen los esponsales: *Promesa voluntaria, deliberada y mutua, expresada con algun signo sensible, de futuro matrimonio entre personas hábiles, segun derecho.* (lib. VI, n. 831 — Gury *De Mat.* cap. 1.° n. 722). La definicion, sin embargo, de nuestro Angélico, tomada del pontífice San Nicolás I, nos parece más adecuada, pues se limita á definir y no á explicar las condiciones que los esponsales deben tener, segun se observa en la definicion preinserta.

(2) Había entre los romanos la costumbre de llevar un registro de los matrimonios contraidos, aunque esto no era siempre necesario, segun la Serna (título 10, de las Nupcias, lib. 1.° de las Instits. de Justiniano). A la insercion en ese registro llamado en latin *nuptiales tabulæ*, es á lo que alude el Santo Doctor en este pasaje.

dice, *te recibiré por mia* y viceversa; 2.ª dando arras esponsalicias, como dinero ó cosa semejante; 3.ª por la entrega de un anillo, como arras; 4.ª interviniendo juramento. Si se hace dicha promesa bajo condicion, debe distinguirse, porque ó es condicion honesta, como cuando se dice, *te recibiré por mia, si agrada á tus padres*, y entónces cumplida la condicion la promesa obliga, y no cumpliéndose no subsiste la promesa, ó bien la condicion es deshonesta, y esto en dos sentidos, porque ó es contraria á los bienes del matrimonio, como si se dijera: *te recibiré por mia, si te haces estéril por medio de venenos*, y entónces no se contraen esponsales, ó no es contraria á los bienes del matrimonio, como si se dijera: *te recibiré por mia con tal de que consientas mis hurtos*, y entónces la promesa subsiste, pero debe destruirse la condicion.

Al argumento 1.º dirémos que los mismos esponsales y la donacion de los esposos son la confirmacion de la promesa, así que de esto toma su denominacion, como de lo que es más perfecto.

Al 2.º que por tal promesa se obliga uno á otro para contraer matrimonio: y peca mortalmente no cumpliendo lo prometido, á no intervenir impedimento legítimo; y segun esto la Iglesia obliga, imponiendo penitencia por el pecado. Sin embargo, en el tribunal contencioso no es compelido, porque los matrimonios obligados acostumbraron á tener malos éxitos, á no ser que interviniera un juramento, porque entónces debe ser obligado el que prometió, como algunos dicen, aunque otros no son de este parecer por la causa dicha, principalmente si se teme la muerte violenta en la mujer.

Al 3.º que *aquellas* cosas no son añadidas sino para confirmar la promesa; luego no son otra cosa que la promesa.

Al 4.º que esa condicion que se añade, no quita la libertad al matrimonio; porque si es deshonesta debe rechazarse; y si honesta, ó se refiere á los bienes en absoluto, como si se dijera: *te recibiré por esposa si agrada á mis padres*, y esta condicion no quita la libertad de los esponsales, sino que la añade la honestidad ó se refiere á las cosas útiles, como si se dijera: *haré alianza contigo, si me das tal suma;* y entónces esta condicion, no es puesta como para vender el consentimiento del matrimonio, sino que se entiende como promesa de dote, por lo que el matrimonio no pierde la libertad. Á veces tambien se pone la condicion de dinero, por modo de castigo, y entónces como los matrimonios deben ser libres, tal condicion no es subsistente, ni puede exigirse aquella pena, de aquel que no quiere cumplir el matrimonio.

Al 5.º que el Apóstol Santiago no tiene intencion de prohibir en absoluto que alguno haga promesa acerca de las cosas futuras, sino que no prometa, como si tuviera la seguridad de vivir. Así enseña que se debe añadir la condicion, *si Dios lo quiere*, la que, aunque no se esprese por palabras, debe tenerse, sin embargo, en el corazon.

Al 6.º que en el matrimonio puede considerarse la union misma matrimonial y su acto; y de la promesa de la primera cosa para el futuro se dice esposo, proviniente de los esponsales contraidos por palabras de futuro; y de la promesa de la segunda, se dice alguno esposo, áun cuando es contraido el matrimonio por palabras de presente, porque por esto mismo se promete el acto del matrimonio. Sin embargo, por la primera promesa se llaman propiamente esponsales, que son ciertas cosas sacramentales del matrimonio, como el exorcismo respecto del bautismo (1).

---

(1) De lo expuesto por el Santo en este artículo se infiere que los esponsales, para su validez, necesitan tener las condiciones que en la definicion de San Alfonso se enumeran. Deben ser, pues, 1.º *voluntarios*, con exclusion de toda violencia engaño ó miedo: 2.º *deliberados*, con aquella reflexion ó conocimiento que al ménos se requiere para el pecado mortal, aunque nuestro Angélico, en el artículo siguiente, exija alguna mayor deliberacion: 3.º *mutuos*, porque es un contrato y contrato oneroso por añadidura: 4.º expresado con *algun signo sensible*, en lo cual no se exige que sea de palabra, que el mudo no puede pronunciar, ni oir puede el sordo, sino que es suficiente cualquier señal exterior que revele lo prometido y la mutua aceptacion de la promesa: 5.º *de futuro matrimonio*, porque si bien los canonistas distinguen esponsales *de presente* y esponsales *de futuro* matrimonio, siguiendo la doctrina de Gregorio IX (in cap. 31 de Sponsal) por esponsales de presente entienden sin embargo, el matrimonio llamado *rato*, al cual se equipara en sus efectos: 6.º por fin, la última condicion es que sea *entre personas hábiles*, ó sea que tengan la suficiente aptitud para poder *válida* y *lícitamente* contraer. A la explicacion minuciosa de cada una de estas condiciones consagran los teólogos y canonistas, lo mismo que el derecho, larguísimos é importantes tratados. Para conclusion y como apéndice indispensable hoy, que debe tenerse presente en España en lo relativo á esponsales, añadirémos una disposicion de nuestro moderno derecho, que en el fondo no es más

ARTÍCULO II.—**La edad de siete años ha sido convenientemente asignada para contraer esponsales** (1)?

1.º Parece que no haya sido convenientemente asignada la edad de siete años para contraer esponsales; porque el contrato que puede ser hecho por otros, no requiere la discrecion en aquellos á los que pertenece. Pero los esponsales pueden hacerse por los padres, ignorándolo ambos interesados en ellos. Luego pueden ser hechos tanto ántes de los siete años, como despues.

2.º Así como para el contrato de los esponsales se requiere algun uso de la razon, así para consentir en el pecado mortal. Pero, como refiere San Gregorio (Dialog. 4, c. 18), un niño de cinco años fue muerto por el diablo á causa del pecado de blasfemia. Luego tambien ántes de los siete años pueden contraerse los esponsales.

3.º Los esponsales se ordenan al matrimonio. Y en el matrimonio no se asigna un tiempo para la niña y para el niño. Luego ni en los esponsales debe asignarse la edad de los siete años para unos y otros.

4.º Algunos pueden contratar los esponsales desde el momento que les puede agradar las futuras nupcias. Pero se ven signos de esta disposicion en los niños ántes de los siete años. Luego, ántes de este tiempo pueden contraer esponsales.

5.º Si algunos ántes de los siete años contraen esponsales, y despues de los siete, y ántes de la pubertad, contraen por palabras de presente, se reputa haber entre ellos esponsales. Mas esto no tiene lugar por el segundo contrato; porque entonces no se proponen contraer esponsales, sino el matrimonio. Luego es por el primero, y por tanto, pueden contraer esponsales ántes de los siete años.

3.º En las cosas que comunmente son hechas por muchos, lo que falta al uno es suplido por el otro ; como se ve en los que arrastran una embarcacion. Pero el contrato de esponsales es cierta accion comun entre los contrayentes. Luego si uno es puber puede contraer esponsales con una niña que no tiene siete años, porque lo que á uno le falta de tiempo, le sobra al otro.

7.º Si algunos cerca de la edad de la pubertad, aunque ántes de ella, contraen por palabras de presente, se reputa que hay matrimonio entre ellos. Luego por igual razon si ántes de los siete, con tal de que próximos á dicha edad contraigan por palabras de futuro, se reputará que hay entre ellos esponsales.

Conclusion. *Puede el hombre en el fin del primer setenio contraer esponsales, como puede contraer matrimonio al fin del segundo, y obligarse civilmente al fin del tercero.*

Responderémos que los siete años es la época determinada razonablemente por el derecho para contraer los esponsales, puesto que siendo estos ciertas promesas de cosas futuras, segun lo dicho (a. 1), es preciso que sean hechas por los que pueden prometer de algun modo, cosa que no pertenece sino á aquellos que tienen alguna prevision de las cosas futuras, la cual requiere el uso de la razon, respecto de lo que se advierten tres grados segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 4.). 1.º Cuando uno no entiende por sí, ni puede aprender de otro. 2.º Es el estado por el

---

que una garantía de la 4.ª de las condiciones enunciadas.

Por una ley de Cárlos III de 1776 y otra de Cárlos IV de 1803 (insertas en la Novísima Recopilacion, leyes 6.ª y 18 del título 2.º libro 10) se prohibe admitir en los tribunales, como esponsales válidos, aquellos que fueren celebrados sin el consentimiento paterno y no estuviesen redactados en forma de escritura pública. No contento con esto, el legislador impuso la pena de destierro al párroco ó prelado que admitiesen la validez del contrato de esponsales, que fuere solo de palabra entre los cónyuges. Los grandes abusos á que daban márgen los contratos de mera palabra, exigían ciertamente algun remedio y en este concepto merecen disculpa las precedentes disposiciones. Pero nuestros legisladores, sobre quienes influia demasiado el espíritu regalista de la época, en vez de acudir á Roma pidiendo esa modificacion en asunto tan vital como el Matrimonio, constituyéronse en reformadores del derecho canónico, dando las citadas leyes, que fueron acompañadas de sancion tan dura como insostenible. Pero lo que nuestros legisladores debieron tener presente hace un siglo eso ha hecho despues la S. C. del Concilio, dando sancion canónica á esas disposiciones civiles, y prescribiendo su observancia en los dos fueros, como se ve en la respuesta dada al Ilmo. Sr. Obispo de Plasencia, en 31 de Enero de 1880.

(1) Esta es una cuestion más teorica que práctica; pues en España, segun se ha observado en la nota precedente, el caso ese apenas puede darse nunca, pues no habría padres que se presten á dar su consentimiento á sus hijos de siete años. Pero siguiendo las disposiciones canónicas generales, el Santo Doctor prueba en este artículo que á los siete años pueden celebrarse esponsales. Escepciones de esta regla son aquellos niños en que la razon y la malicia se adelantan á la edad, ó por el contrario, se retardan. En el primer caso se necesita justificar que había reflexion suficiente para contraer; y en el segundo se reputa valido el contrato, si no se prueba que en aquella edad no tenian aún los contrayentes el uso de la razon.

cual el hombre puede aprender de otro, pero que no se basta por sí mismo para considerar y entender. 3.° Es cuando el hombre puede ya conocer por otros y considerar por sí mismo. Y puesto que la razon se fortalece poco á poco en el hombre, segun que se calman el movimiento y fluidez de los humores; por eso obtiene el hombre el primer estado de la razon ántes de los siete años primeros; y por esta causa en aquel tiempo nadie es apto para contratar ni áun para celebrar esponsales. Al segundo estado comienza á llegar al fin del primer setenio, desde cuya época se mandan los niños á la escuela. Al tercer estado empieza á llegar al fin del segundo setenio, relativamente á las cosas que pertenecen á su persona, en la que su razon natural se fortifica; mas respecto de las que están fuera de él, al fin de su tercer setenio. Y por eso ántes del primer setenio no es apto el hombre para contrato alguno, pero *al fin del primer setenio comienza á serlo para prometer algo para lo futuro*, principalmente sobre las cosas á que más le inclina la razon natural; mas no para obligarse con vínculo perpétuo, porque áun no tiene una voluntad segura: y por tanto, *en este tiempo pueden contraerse los esponsales. Mas al fin del segundo setenio ya puede obligarse* sobre las cosas que pertenecen á su persona, á *la religion* ó *al matrimonio. Despues del tercer setenio puede tambien obligarse respecto de todas las demas ;* y segun las leyes se le da la potestad de disponer de sus bienes despues de haber cumplido los 22 años.

Al argumento 1.° dirémos que, si ántes de los años de la pubertad se hacen contratos de esponsales por otro, ámbos ó uno de ellos pueden reclamar; por consiguiente no ha existido acto alguno, ni por ello se contrae afinidad alguna. Así pues, los esponsales que se contraen entre algunos por otras personas, tienen validez en cuanto aquellos entre los que son contraidos, llegando á la edad debida, no reclaman, pues se entiende que consienten en lo que los otros hicieron.

Al 2.° que algunos dicen, que aquel niño, de que habla San Gregorio, no fué condenado ni pecó mortalmente ; sino que aquella vision tuvo lugar, para contristar al padre, que había pecado en su hijo, no corrigiéndole. Mas esta opinion es espresamente contraria á la intencion de San Gregorio, que dice (ibid.), que « el padre del niño, descuidando el alma » del hijo párvulo, educó un gran peca- » dor para las llamas del infierno ». Así pues, debe decirse que para el pecado mortal basta tambien el consentimiento en el presente; mas en los esponsales el consentimiento es para lo futuro: y mayor discrecion de la razon se requiere para proveer á lo futuro, que para consentir en un solo acto presente. Y por tanto, ántes puede pecar el hombre mortalmente, que puede obligarse á algo para el porvenir.

Al 3.° que en el tiempo, en que se puede contraer matrimonio, se requiere no solamente la disposicion por parte del uso de la razon, sino tambien por parte del cuerpo, que debe ser apto para la generacion. Y como la niña á los doce años puede ser apta para la generacion, en tanto que los muchachos no lo son, sino á fin del segundo setenio, segun dice el Filósofo (De histor. anim. l. 7), como reciben, sin embargo, á la vez el uso de la discrecion, que es la que únicamente se requiere en los esponsales; por eso se determina para ambos respecto de los esponsales la misma edad ; mas no para el matrimonio.

Al 4.° que aquella complacencia que se halla en los niños ántes de los siete años no procede del perfecto uso de la razon, puesto que áun no son susceptibles de razon, sino más bien proviene del movimiento de la naturaleza, que de la razon misma. Y por tanto no basta tal complacencia para contraer esponsales.

Al 5.° que aunque por el segundo contrato en aquel caso no hagan matrimonio; sin embargo, manifiestan que ratifican su primera promesa, y por tanto, el contrato anterior recibe su firmeza del segundo.

Al 6.° que los que arrastran una embarcacion, obran al modo de una sola causa; y así lo que falta al uno puede suplirse por el otro. Pero los que contraen esponsales obran como distintas personas, puesto que los esponsales no pueden tener lugar sino entre dos; luego requiérese en ambos suficiencia para contratar, y de consiguiente el defecto de uno es impedi-

mento para los esponsales, y no puede suplirse por el otro.

Al 7.° que en los esponsales tambien sucede lo mismo : si los contrayentes tienen próximamente la edad de siete años, el contrato de esponsales tiene validez, porque segun el Filósofo (Phys. l. 2, t. 56), «cuando falta poco de una cosa, parece como si nada faltase». Esta proximidad es determinada por algunos dentro de los seis meses. Pero es mejor que sea determinada segun la condicion de los contrayentes, porque en algunos se adelanta más que en otros el uso de la razon.

ARTICULO III. — **Pueden dirimirse los esponsales?**

1.° Parece que no pueden dirimirse los esponsales, entrando alguno de los contrayentes en religion; porque yo no puedo lícitamente hacer obligacion á otro del dinero que he prometido á alguno. Pero aquel que contrae esponsales, promete su cuerpo á la mujer. Luego no puede ofrecerse á Dios para más adelante en religion.

2.° Parece que no deben dirimirse, cuando alguno de los contrayentes se traslada á un país muy lejano; porque en la duda siempre debe elegirse la parte más segura; y lo más seguro sería aguardarle. Luego está obligado á esperarle.

3.° Parece que no se diriman por la enfermedad en que alguno cae despues de contraidos los esponsales, porque nadie debe ser castigado por una pena ó desgracia. Es así que el varon que enferma es castigado, porque se le priva del derecho que tenía sobre aquella que le había sido prometida. Luego por la enfermedad corporal no deben dirimirse los esponsales.

4.° Parece que ni por causa de la afinidad sobreviniente, como si el esposo tuviera relaciones carnales, con una parienta de su prometida ; puesto que en este caso la prometida sería castigada por el pecado de su prometido, lo cual no es conveniente.

5.° Parece que no puedan desligarse el uno del otro entre sí; porque habría gran ligereza en contraer primero y despues volverse de lo dicho. Pero tales cosas no deben ser consentidas por la Iglesia. Luego, etc.

6.° Parece que ni á causa de la fornicacion de alguna de las dos partes; porque por los esponsales no recibe uno todavía la potestad sobre el cuerpo de otro; y así parece que en nada pequen el uno contra el otro, á ménos que no forniquen entre sí durante este tiempo. Luego los esponsales no deben ser dirimidos por esto.

7.° Parece que ni por el contrato hecho con otra por palabras de presente, puesto que la venta segunda no deroga la primera. Luego ni el segundo contrato puede derogar el primero.

8.° Ni por falta de la edad parece que puedan dirimirse; porque lo que no existe, no puede disolverse. Es así que ántes de determinada edad no hubo esponsales. Luego no pueden ser dirimidos.

Conclusion. *En los ocho casos dichos se disuelven los esponsales, aunque diversamente y segun el juicio de la Iglesia.*

Responderémos, que *en todos los casos antedichos se disuelven los esponsales contraidos; pero de diverso modo; porque en los dos casos*, es decir, cuando alguno se refugia en la religion, y cuando una de las partes contrata con otro *por palabras de presente*, los esponsales se dirimen de derecho, pero en los demas casos deben dirimirse segun el juicio de la Iglesia.

Al argumento 1.° dirémos, que tal promesa se destruye por la muerte espiritual, puesto que es espiritual únicamente, como se dirá (C. 41, a. 2).

Al 2.° que aquella duda proviene de que una de las dos partes no se presenta en el tiempo marcado para llevar á cabo el matrimonio. Por lo cual, si de parte de ella no hay falta para que se realizara el matrimonio, puede lícitamente casarse con otro sin pecado alguno. Mas si él es causa de que el matrimonio no haya podido tener lugar, debe hacer penitencia, por el pecado de haber roto la promesa ó el juramento, si hubiera intervenido; y puede contraer con otra, si quiere, á juicio de la Iglesia.

Al 3.° que si ántes de contraido el matrimonio alguno de los dos esposos cae en grave enfermedad, que destruye su salud ó le debilita en extremo (como la epilepsia ó la parálisis); ó queda deforme (como por la abscision de la nariz ó de

las órbitas de los ojos ú otra cosa análoga), ó que sea contraria al bien de la prole (como la lepra que suele inficionarla), pueden dirimirse los esponsales, por el temor de que se desagraden entre sí, y que el matrimonio así contraido tenga mal resultado. Ni alguno es castigado por una pena, sino que de ella reporta un daño, lo cual no es inconveniente.

Al 4.° que si el esposo conoció á la consanguínea de la esposa, ó al contrario, entonces deben dirimirse los esponsales; y para establecer el hecho basta la sola fama á causa del escándalo que debe evitarse: porque las causas que deben producir sus efectos en lo futuro, son impedidas de sus efectos, no solamente por lo que existe, sino por lo que debe suceder. Por lo tanto, así como la afinidad, si existiera al tiempo del contrato de los esponsales impediría este contrato, así si interviene ántes del matrimonio, que es cierto efecto de los esponsales, el primer contrato es impedido por su efecto. Y en esto á nadie se perjudica, ántes bien se le hace favor; porque se le separa de quien se ha hecho odioso á Dios por causa de la fornicacion.

Al 5.° que algunos no admiten este caso; pero contra esta opinion están la Decretal (cap. *Præterea hi*, De sponsab. et matrim.) que dice espresamente: «á » imitacion de los que forman una socie» dad y despues se devuelven la fe que » se prometieron, se puede tolerar con » paciencia que los que han contraido es» ponsales se devuelvan mútuamente sus » promesas ». Mas á esto dicen que la Iglesia tolera esto más bien porque no sobrevenga algo peor, que porque sea de derecho. Y esto no parece convenir al ejemplo que aduce la decretal: y por tanto debe decirse que no siempre hay ligereza en retractarse de lo que primeramente se ha afirmado, porque *nuestras previsiones son muy inciertas*, como se dice (Sap. 9, 14).

Al 6.° que aunque los que han contratado los esponsales, no se hayan dado todavía mútuamente potestad sobre su cuerpo, sin embargo, se hacen sospechosos el uno al otro acerca de no guardar la fe en lo futuro, y por esto pueden prevenirse el uno contra el otro, dirimiendo los esponsales.

Al 7.° que aquella razon tendría fuerza, si ambos contratos fuesen de la misma naturaleza, pero el segundo contrato del matrimonio es más fuerte que el primero, y por tanto le anula.

Al 8.° que, aunque no fuesen verdaderos esponsales, hubo allí, sin embargo, cierto modo de esponsales; y por eso para que no parezca aprobarse al llegar á la edad oportuna, debe pedirse la rescision de los esponsales, que debe ser decretada por el juicio de la Iglesia á causa del buen ejemplo.

CUESTION XLIV.

Definicion del matrimonio.

1.° El matrimonio pertenece al género de la union? 2.° Se denomina convenientemente? 3.° Se define de un modo conveniente?

Artículo I. — **El matrimonio pertenece al género de la union?** (1)

1.° Parece que el matrimonio no pertenece al género de la conjuncion; porque el vínculo por el cual son ligadas algunas cosas, difiere de la union misma, como la causa del efecto. Pero el matrimonio es un vínculo, por el cual se ligan los unidos en matrimonio. Luego no pertenece al género de la conjuncion.

2.° Todo sacramento es un signo sensible. Y ninguna relacion es accidente sensible. Luego siendo el matrimonio un sacramento, no se halla en el género de relacion; y por tanto ni en el de conjuncion.

3.° La conjuncion es una relacion de equiparancia, como tambien de igualdad. Pero la relacion de igualdad no es numéricamente una en los dos estremos, como dice Avicena. Luego tampoco una conjuncion, y en este concepto si el matrimonio se halla en el género de la conjuncion, no es uno solamente el matrimonio entre dos cónyuges.

Por el contrario: la relacion tiene lugar, segun que algunas cosas se refieren mutuamente entre sí. Pero segun el matrimonio algunas cosas se refieren entre sí; pues se dice marido el varon de la mujer, y la esposa del marido, su mujer. Luego el matrimonio pertenece al género de la relacion, y no es otra cosa que la conjuncion.

Ademas, la union de dos cosas á algo uno, no se verifica sino por la conjuncion. Y esto se hace por el matrimonio, segun consta (Gen. 2, 24): *serán dos en una sola carne.* Luego el matrimonio pertenece al género de la conjuncion.

Conclusion. *En el matrimonio hay una union ó* conjuncion, *segun la que se dice marido y mujer; y tal conjuncion, en cuanto se ordena á algo uno, es matrimonio, cuya consecuencia es la union de los cuerpos y de los corazones.*

Responderémos, que la conjuncion lleva consigo cierta adunacion; por lo cual donde quiera que hay adunacion de algunos, allí hay alguna conjuncion. Ademas las cosas que se ordenan á algo uno, dícense adunarse en órden á otro, como muchos hombres se adunan para formar un ejército ó emprender alguna negociacion, por la que se llaman mutuamente conmilitones ó socios del negocio. Por lo tanto, como por medio del matrimonio se ordenan algunos para una misma generacion y educacion de la prole, y ademas para una sola vida doméstica, es notorio *que en el matrimonio hay alguna conjuncion, segun la que se dice marido y mujer, y tal conjuncion, por cuanto se ordena á algo uno, es matrimonio; mas la union de los cuerpos y de las almas es su consecuencia.*

Al argumento 1.° dirémos que el matrimonio es un vínculo por el que se ligan formalmente, no efectivamente; y por esto no es necesario que sea una cosa distinta de la conjuncion.

Al 2.° que, aunque la relacion misma no sea accidente sensible, sin embargo, sus

(1) Affirmativamente contesta el Santo; y por la palabra union (en latin *conjunctio*, empleada en la definicion del Matrimonio) entiende Santo Tomás el vínculo ó lazo que recíprocamente liga al hombre y mujer.

causas pueden serlo; ni en el sacramento se requiere que sea sensible aquello que es la cosa y el sacramento, pues de este modo se ha en este sacramento la conjuncion predicha; mas las palabras que espresan el consentimiento, que son únicamente sacramento, y la causa de la predicha conjuncion son sensibles.

Al 3.° que la relacion se funda en algo, como en su causa, tal como la semejanza en la cualidad; y en algo como en su sujeto, tal como la semejanza en los seres semejantes, y de una y otra parte puede considerarse su unidad y diversidad. Por consiguiente, puesto que en la semejanza no hay la misma cualidad en número, sino en la especie en dos seres que se asemejan, y por otra parte hay dos sujetos en número, y lo mismo sucede respecto de la igualdad; he aquí por qué la igualdad y la semejanza es otra en número de todos modos en cada uno de los semejantes é iguales. Pero la relacion, que es el matrimonio, tiene por una parte la unidad en cada uno de los estremos, esto es, por parte de la causa, puesto que se ordena numéricamente á la misma generacion; pero por parte del sujeto tiene diversidad segun el número, y por eso esta relacion es una por su causa y múltiple por parte del sujeto; y en cuanto es múltiple por parte del sujeto, se designa por los nombres de *mujer* y *marido;* mas segun que es una se significa por el nombre de *matrimonio*.

ARTÍCULO II. — **Se denomina convenientemente el matrimonio?**

1.° Parece que el matrimonio no se denomina convenientemente; porque la denominacion debe hacerse de lo que es más digno. Pero el padre es más digno que la madre. Luego la union del uno y del otro debe tomar su denominacion más bien del padre que de la madre.

2.° Una cosa debe denominarse segun aquello que es de su esencia; puesto que « la razon que un nombre significa es su » definicion », como se dice (Met. l. 4, t. 28). Pero las nupcias no son de esencia del matrimonio. Luego el matrimonio no debe ser llamado *nuptias.*

3.° La especie no puede ser denominada propiamente por lo que pertenece al género. Y la conjuncion es el género respecto al matrimonio. Luego no puede llamarse propiamente *union conyugal* (conjugium).

Por el contrario, tal es el uso comun y la costumbre de hablar así.

Conclusion. *Al matrimonio se le dan convenientemente varios nombres : atendida su esencia, que es la conjuncion, se le llama consorcio matrimonial* (conjugium); *segun su causa, que es el desposorio, se llama nupcias ó connubio; y segun su efecto, se llama matrimonio.*

Responderémos, que en el matrimonio deben considerarse tres cosas : 1.ª *su esencia que es la conjuncion, y en este concepto se demomina conjugium (consorcio):* 2.ª *su causa,* que es el desposorio, y *en este sentido se llama nuptias* de *(nubo)*, porque en la solemnidad del desposorio, por el cual se perfecciona el matrimonio, se cubren las cabezas de los desposados: 3.ª *su efecto*, que es la prole, y *así se llama matrimonio*, como dice San Agustin (Cont. Faust. l. 19, c. 26), « porque la mujer no debe casarse por » otra cosa que para ser madre ». Puede significar el matrimonio la carga de la madre *(matris munium)*, puesto que á las madres incumbe principalmente el oficio de educar la prole : ó tambien se dice matrimonio como *defendiendo á la madre (matrem muniens)*, porque ya tiene el varon que la defienda y ampare; ó tambien como advirtiendo á la mujer *(matrem monens)* que no abandone al marido y se una á otro ; ó bien significa *materia unius*, la materia de uno solo, porque en él se hace la union, para producir materialmente una sola parte, segun la etimología μόνος *monos y materia;* ó se llama matrimonio, como dice San Isidoro (Etym. l. 9, c. ult.) de *matre* y *nato*, porque por el matrimonio se hace alguna madre del nacido. (1)

(1) Todos estos nombres del Matrimonio y cuya interpretacion nos da el Santo en el cuerpo del artículo, los vemos dados en la Escritura á la union de los conyuges. « A aquellos » que están unidos en *Matrimonio*, les mando, etc. », dice el Apóstol, entre otros pasajes de los Sagrados Libros, á los fieles de Corinto (1 Corint. 7 v. 10). Preguntado Isaac en Gerara por los hombres de ese país sobre su mujer, respondió que era hermana suya, temiendo confesar « que estaba consigo » unida en *consorcio matrimonial* (conjugium) etc. ». (Gen. 26, v. 7.°). Por fin, San Juan nos da cuenta de cómo nuestro

Al argumento 1.° dirémos que, aunque el padre sea más digno que la madre, sin embargo, acerca de la prole la madre tiene más carga que el padre. O debe decirse, que la mujer ha sido hecha principalmente para ayuda del hombre, respecto de la prole; mas no el varon para este objeto. Luego la madre pertenece más bien á la razon del matrimonio, que el padre.

Al 2.° que algunas veces las cosas esenciales son conocidas por las accidentales; y así tambien puede denominarse algunas por estas, puesto que el nombre se impone para dar á conocer las cosas.

Al 3.° que algunas veces la especie es denominada por aquello que pertenece al género, á causa de la imperfeccion de la especie, es decir, cuando ella tiene completamente la naturaleza ó razon del género, y no añade cosa alguna que pertenezca á la dignidad; como lo propio accidental retiene el nombre de lo propio que es comun al mismo y á la definicion; otras veces, á causa de la perfeccion, cuando se encuentra completamente en una especie la naturaleza del género y no en otra; como el animal toma su denominacion del alma *(anima)*, que conviene al cuerpo animado, que es el género del animal; pero la animacion no se halla perfectamente en los seres animados, que no son animales. Asimismo sucede en la proposicion de que tratamos, porque la conjuncion del varon á la mujer por medio del matrimonio es la mayor, pues tiene por objeto las almas y los cuerpos, por lo cual se denomina union conyugal *(conjugium)*.

ARTÍCULO III. — **¿Se define convenientemente el matrimonio** *por el Maestro* **de las Sentencias?** (1)

1.° Parece que se define inconvenientemente (in litt. 4, dist. 27); porque es menester que en la definicion del marido entre la palabra matrimonio, puesto que el marido es el que está unido en matrimonio á la mujer. Pero la *union marital* entra en la definicion del matrimonio. Luego parece que hay un círculo vicioso en estas definiciones.

2.° Por el matrimonio, así como el varon se hace marido de la mujer, así tambien la mujer se hace esposa del marido. Luego no debe decirse más bien *union marital*, que union de la mujer.

3.° El hábito pertenece al género de las costumbres. Pero frecuentemente los que están unidos en matrimonio son de costumbres muy diversas. Luego no debe ponerse en la definicion del matrimonio, que deben formar una sola y misma sociedad *(individuam vitæ consuetudinem retinens)*.

4.° Hállanse otras definiciones que se dan al matrimonio: porque segun Hugo, (De sacram. l. 2, p. 11, c. 4; y Tract. 7, sum. sent. c. 6), «el matrimonio es el » consentimiento legítimo dado por dos » personas idóneas para formar la union. » Segun otros, el matrimonio es el consor» cio de vida comun y comunicacion del » derecho divino y humano». Pregúntase en qué difieren estas definiciones.

Conclusion *El matrimonio es una union indiscutible y marital entre personas legítimas, que observan una indivisible costumbre de vida.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2), en el matrimonio son de considerarse tres cosas, á saber: su causa, su esencia y su efecto; y segun esto, se define el matrimonio de tres maneras; porque la definicion de Hugo indica la causa, esto es, el consentimiento, y es conocida por sí misma. La definicion que da el Maestro de las Sentencias designa la esencia del matrimonio, esto es, la union, y añade determinado sujeto, al decir *entre personas legítimas;* marca tambien la diferencia específica de los contrayentes por la palabra *maritalis*, puesto que como el matrimonio es la union en órden á algo uno, tal union es específicamente determinada por el objeto á que se ordena, y esto es lo que pertenece al marido; establece tambien la virtud de esta union, puesto que es indisoluble, al decir *indi-*

Señor y su Madre Inmaculada fueron invitados á unas nupcias: «Se celebraron unas *nupcias* en Caná de Galilea, etc». (Joan. 2.° v. 1.°)

(1) La definicion, á que el Santo se refiere, es la del Maestro de las Sentencias, quien á su vez la tomó del derecho romano y es la comunmente seguida por los teólogos y canonistas; héla aquí. *Viri ac mulieris conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens.* Pero esta definicion solo está completa para el matrimonio no cristiano; pues tratándose de este, la definicion lo estará agregando á lo dicho las siguientes palabras: *Et à Christo ad dignitatem Sacramenti elevata.*

viduam etc. Pero la otra definicion denota el efecto al que se ordena el matrimonio, esto es, á la vida comun en las cosas domésticas. Y puesto que toda comunicacion se ordena por una ley, por eso designa lo ordenativo de esta comunicacion, es decir, el derecho divino y humano: las demas comunicaciones que conciernen á los negociantes y militares, fueron instituidas por solo el derecho humano.

Al argumento 1.° dirémos, que algunas veces los primeros principios, segun los cuales debe darse la definicion, no son conocidos en cuanto á nosotros; y por esto en la definicion de ciertas cosas se ponen algunas posteriores en absoluto, que son anteriores respecto á nosotros, como en la definicion de la cualidad se pone por el Filósofo, la palabra *quale*, cuando dice (cap. De qualit.): « qualitas » est secundum quales esse dicimur ». Y así tambien en la definicion del matrimonio se pone *conjunctio maritalis*, union marital, para significar que el matrimonio es la union respecto á las cosas que requiere el oficio del marido, que no podían ser espresadas bajo un solo nombre.

Al 2.° que por esta diferencia, se marca el fin de la union segun lo dicho (a. 2). Y puesto que, como dice el Apóstol (I Cor. 11, 9), *no fue creado el varon por causa de la mujer sino la mujer por causa del varon;* hé aquí porque esta diferencia debe tomarse más bien del marido que de la mujer.

Al 3.° que así como la vida civil no importa el acto singular de tal ó cual individuo, sino lo que pertenece á la sociedad civil; así la vida conyugal, no es otra cosa que el trato perteneciente á tal comunicacion; y por esto, en cuanto á esta vida, la costumbre en los cónyujes es individual, aunque esté dividida en cuanto á los actos singulares de cada uno de ellos.

Por lo dicho (in corp.) es evidente la respuesta al 4.°

CUESTION XLV.

Del consentimiento del matrimonio considerado en sí.

Acerca del consentimiento tratarémos: 1.° el consentimiento considerado en sí mismo; 2.° del consentimiento afirmado por juramento ó relaciones carnales; 3.° del consentimiento forzado y condicional; 4.° del objeto del consentimiento.

Acerca del primer punto estudiarémos: El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio? 2.° Es necesario que sea espresado por palabras? 3.° El consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio? 4.° El consentimiento espresado por palabras de presente, si falta el interior, constituye esteriormente un verdadero matrimonio? 5.° El consentimiento hecho en secreto por palabras de presente produce el matrimonio?

Articulo I. — **El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio?** (1)

1.° Parece que el consentimiento no es la causa eficiente del matrimonio; porque los sacramentos no provienen de la voluntad humana, sino de la institucion divina, segun lo demostrado (Sent. 4, dist. 2, C. 2, a. 4, C. 4 y P. III C. 64, a. 2). Pero el consentimiento pertenece á la voluntad humana. Luego no es causa del matrimonio como ni de los otros sacramentos.

2.° Lo mismo no es causa de sí mismo. Y el matrimonio no parece ser otra cosa que el consentimiento, puesto que este mismo significa la union de Cristo con la Iglesia. Luego el consentimiento no es causa del matrimonio.

3.° La causa de lo que es uno, debe ser una. Però el matrimonio es uno entre dos, segun lo dicho (C. 44, a. 1), y los consentimientos de dos son diversos, porque son de diversos, y se refieren á cosas diversas; porque de una parte el consentimiento se refiere al varon, y por la otra á la mujer. Luego el mútuo consentimiento no es causa del matrimonio.

Por el contrario, dice el Crisóstomo (alius auctor, hom. 32, in op. imperf.) « el acto carnal no constituye el matri- » monio, sino la voluntad ».

Ademas, no se obtiene potestad sobre lo que pertenece libremente á otro, sino por su consentimiento. Pero por el matrimonio recibe uno y otro cónyuge potestad sobre el cuerpo del otro, como consta (I Cor. 7), puesto que ámbos tenían ántes libre potestad de su cuerpo.

---

(1) En este articulo nos enseña el Santo Doctor que el consentimiento de los cónyuges es la causa eficiente del Matrimonio. En el a. 5, al 2.° nos dice que la bendicion sacerdotal no pertenece á la esencia del mismo sacramento. Esto prueba que para Santo Tomás el ministro del Matrimonio no es el sacerdote, sino los mismos contrayentes. Nada tiene esto de particular, porque hasta que Melchor Cano en el siglo XVI enseñó lo contrario, nadie hasta entónces habia sentido como él. Algunos teólogos, arrastrados por la incontestable autoridad del célebre autor *De Locis theologicis*, siguieron despues su doctrina: siguiéronla ademas y esto solo la haría por lo ménos sospechosa, los jansenistas, regalistas y demas enemigos de la Iglesia que creen en los Sacramentos. Pero la mayoría de los teólogos desde Cano, y todos sin escepcion los que hubo hasta el siglo XVI, aunque otro cosa diga el ilustre dominico, sostuvieron unánimemente que los mismos consortes son el ministro del sacramento del Matrimonio. El peso de las razones es tal, que la opinion del obispo de Canarias pertenece ya á la historia, especialmente desde que Pio IX en el *Syllabus* y en documentos anteriores, condenó la doctrina de los que separaban el sacramento del contrato natural del Matrimonio (proposicion 66) que era todo el sosten de la opinion de Melchor Cano. En virtud de esta condenacion y la contenida en la prop. 73 de que puede haber entre cristianos Matrimonio, sin que este sea sacramento, la controversia ha terminado para todo verdadero católico. Porque si el matrimonio cristiano, por una parte, es siempre sacramento; y si, por otra, fueron verdaderos matrimonios los clandestinos celebrados antes del Concilio de Trento, como lo son los que se celebran con ese impedimento en los países donde el Tridentino no está publicado, ó su observancia en ese punto es imposible ó está dispensada; si esto es así, resulta que forzosamente los ministros son los propios cónyuges, puesto que esos matrimonios clandestinos no los celebraron ó celebran los sacerdotes. (Véase á Belarmino *De Matrim.* c. 7.°, Vasquez id. disp. 3.ª, Domingo Soto dist. 26, cuest. 2.ª, Perrone id. cap. 1.°).

Luego el consentimiento es causa del matrimonio.

Conclusion. *Conviene que el contrato matrimonial, como los demas contratos, se constituya por el mútuo consentimiento.*

Responderémos, que en todos los sacramentos hay alguna operacion espiritual mediante la operacion material, que la significa: como por la ablucion corporal en el bautismo se hace la ablucion interior espiritual. Por lo cual, como en el matrimonio hay cierta union espiritual, en cuanto es sacramento, y alguna material, en cuanto es un deber de la naturaleza y de la vida civil, es necesario, que la virtud divina opere la union espiritual mediante la union material. De consiguiente, puesto que los lazos de los contratos materiales se constituyen por el mútuo consentimiento, *es preciso tambien que de este modo tenga lugar la union matrimonial.*

Al argumento 1.° dirémos, que la causa primera de los sacramentos es la divina virtud que obra en ellos la salud; pero las causas segundas ó instrumentales son las operaciones materiales, que toman su eficacia de la institucion divina, y en este sentido el consentimiento es causa en el matrimonio.

Al 2.° que el matrimonio no es el consentimiento mismo, sino cierta union de dos personas que se ordenan á una misma cosa segun lo dicho (C. 44, a. 1), cuya union realiza el consentimiento. Ni el consentimiento, propiamente hablando significa la union de Cristo con la Iglesia, sino su voluntad, por la cual se ha verificado, que se uniera á la Iglesia.

Al 3.° que así como el matrimonio es uno de parte de aquello en que se hace la conjuncion, aunque sea múltiple de parte de los unidos, así tambien el consentimiento es uno de parte de la cosa en que se consiente, esto es, la antedicha union, aunque sea múltiple de parte de los que consienten. El consentimiento no se refiere directamente al varon sino á la union con el hombre de parte de la mujer; y asimismo se refiere á la union con la mujer por parte del varon.

ARTÍCULO II. — **Es necesario que el consentimiento sea espresado por palabras?**

1.° Parece que no es necesario que el consentimiento sea espresado por palabras: porque así como por el matrimonio se reduce el hombre á la potestad de otro, así tambien por el voto. Pero el voto obliga respecto á Dios, aunque no sea espresado por palabras. Luego tambien el consentimiento produce la obligacion del matrimonio, áun sin ser espresado por palabras.

2.° El matrimonio puede tener lugar entre personas que no pueden espresar de palabra su mutuo consentimiento, ya porque son mudas ó porque hablan diversas lenguas. Luego la espresion del consentimiento por medio de la palabra no es requerido para el matrimonio.

3.° Si se omite aquello que es de necesidad del sacramento, sea cualquiera la causa, no hay sacramento. Pero en algun caso, hay matrimonio áun sin espresion verbal, como cuando la muchacha calla por rubor, cuando sus padres ó parientes la presentan á su esposo. Luego la esprcsion verbal no es de necesidad del matrimonio.

Por el contrario, el matrimonio es un sacramento: y en todo sacramento se requiere algun signo sensible. Luego tambien en el matrimonio; y en tal concepto es preciso que en él haya al ménos palabras que espresen el consentimiento de una manera sensible.

Ademas, en el matrimonio el contrato se hace entre el varon y la mujer: y en todo contrato es menester que se espresen por medio de la palabra las obligaciones que se quieren contraer. Luego tambien en el matrimonio es necesario que el consentimiento sea espresado de palabra.

Conclusion. *Es necesario que el consentimiento que produce el matrimonio, sea espresado de palabra.*

Responderémos, que segun resulta de lo espuesto (a. 1), la union matrimonial tiene lugar al modo de obligacion en los contratos materiales. Y como los contratos materiales no pueden realizarse sino en tanto que los contrayentes manifiestan entre sí su voluntad por medio de la palabra; así tambien *es menester que el consentimiento que produce el matrimonio, sea espresado de palabra*, á fin de que la pronunciacion de las palabras se refie-

ra al matrimonio, como la ablucion esterior al bautismo (1).

Al argumento 1.° dirémos, que en el voto no hay una obligacion sacramental, sino solamente espiritual; y en este sentido no es menester que se haga al modo de los contratos materiales, para que sea obligatoria, como sucede respecto del matrimonio.

Al 2.° que aunque los tales no puedan espresar mútuamente sus votos por medio de la palabra, pueden hacerlo sin embargo por signos que son considerados como palabras (2).

Al 3.° que, como dice Hugo de San Víctor (tract. 7, Sum. Senten., c. 6), los que se unen deben consentir de tal suerte, que mutua y espontáneamente se reciban y se juzgue que así lo hacen, si no se contradicen en el desposorio (3). Por consiguiente, las palabras de los padres son reputadas en aquel caso como si fuesen de la muchacha; pues son un signo suficiente de que son de ella, porque no las contradice.

ARTÍCULO III. — **¿El consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio?**

1.° Parece que el consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio: porque así como el presente se refiere á lo presente, así el futuro á lo futuro. Pero el consentimiento espresado por palabras de presente, produce el matrimonio en el presente. Luego el consentimiento espresado por palabras de futuro, es causa del matrimonio en lo futuro.

2.° Así como en el matrimonio se constituye cierta obligacion por las palabras que espresan el consentimiento, así en los otros contratos civiles. Pero en estos contratos es indiferente que la obligacion se contraiga por palabras de presente ó de futuro. Luego tambien en el matrimonio.

3.° Por el voto religioso contrae el hombre un matrimonio espiritual con Dios. Mas el voto de religion se hace por palabras de futuro y obliga. Luego asimismo puede hacerse el matrimonio carnal por palabras de futuro.

Por el contrario, aquel que consiente en tomar una mujer por palabras de futuro, y toma en seguida otra por palabras de presente, debe segun el derecho, tener por mujer á la segunda (Cap. *Sicut ex litte.* De spons. et matri.) Mas esto no sería así, si el consentimiento por palabras de futuro hiciera el matrimonio; porque desde el momento que el matrimonio ha sido contraido verdaderamente con una, no puede contraerse con otra, mientras aquella viva. Luego el consentimiento por palabras de futuro no produce matrimonio.

Ademas, el que promete que hará algo no lo hace todavía, Es así que el que consiente por palabras de futuro, promete que contraerá matrimonio con alguna. Luego no contrata todavía con ella.

Conclusion. *El consentimiento espresado por palabras de futuro no produce el matrimonio, sino los esponsales.*

Responderémos, que las causas sacramentales producen significando; por lo tanto hacen lo que significan. Luego puesto que, cuando alguno espresa su consentimiento por palabras de futuro, no significa que hace el matrimonio, sino promete que le hará, por eso tal espresion del consentimiento no produce el matrimonio, sino la promesa que se llama *esponsales.*

Al argumento 1.° dirémos, que cuando el consentimiento se espresa por palabras de presente, las palabras entonces son presentes y se consiente en el presente por el mismo tiempo; pero cuando se espresa por palabras de futuro, las palabras son presentes, pero se consiente para el futuro, y por tanto no en el mismo tiempo. Así pues no hay paridad.

Al 2.° que tambien en los otros contra-

(1) Lo enseñado en este artículo por el Santo, es la mejor contestacion que puede darse al error de Wicleff, segun el cual basta el consentimiento puramente interno para la celebracion del matrimonio. Es, pues, preciso que el consentimiento sea no solo esterno, sino ademas manifestado de palabra; porque, áun cuando sea válido, si de otro modo se espresa, nunca es lícito hacerlo así, salvo en los casos verdaderamente escepcionales de ser mudo algun contrayente, ó de contraerse el matrimonio por procurador.

(2) Oigamos la disposicion de Inocencio III en el cap. Cum apud. (De sponsal. et mat.): *Nos has consultado si el sordo y el mudo pueden unirse en matrimonio con alguna persona. Respondemos que no puede ni debe negarse eso; pues si con palabras no pueden manifestar el consentimiento, pueden hacerlo con signos.*

(3) El párroco, sin embargo, no debe permitir que se celebre el matrimonio sin obtener espresa y claramente el consentimiento de palabra dado por los propios cónyuges.

tos el que usa de palabras futuras, no transmite á otro la potestad de sus cosas; como si dijera *te daré*, sino solamente cuando habla en presente.

Al 3.º que en el voto de profesion el acto del matrimonio espiritual, es decir, la obediencia y la observancia de la regla se espresa por palabras de futuro, y no el mismo matrimonio espiritual. Pero si prometiera por voto el futuro matrimonio espiritual, no hay matrimonio espiritual, puesto que por esto no es alguno todavía monje, sino que promete serlo.

ARTÍCULO IV. — **¿El consentimiento espresado áun por palabras de presente, si falta el consentimiento interior, produce el matrimonio?**

1.º Parece que tambien el consentimiento espresado por palabras de presente, si falta el interior, produce el matrimonio; « porque á nadie deben valer » el fraude y el dolo » segun el derecho (cap. *Ex tenore*, De rescrip. y cap. *si vis*, De cognat, spirit.). Pero el que espresa de palabra el consentimiento que no tiene en el corazon, comete un dolo. Luego no debe ser patrocinado de modo que quede libre de la obligacion del matrimonio.

2.º El consentimiento mental de uno no puede ser conocido de otro, sino en tanto que es espresado por la palabra. Si pues no basta la espresion de las palabras, sino que se requiere el consentimiento interior en uno y otro cónyuge, entónces no podría saber el uno si el otro y viceversa, es para él verdadero cónyuge, y en este concepto será fornicador, cuando usare del matrimonio.

3.º Si se prueba que alguno ha dado su consentimiento por palabras de presente á alguna, se le obliga por sentencia de escomunion á que la tenga por esposa, aunque diga haberle faltado el consentimiento mental, y aunque contratáre con otra con consentimiento mental expresado por palabras. Mas esto no tendría lugar, si se requiriese para el matrimonio el consentimiento mental. Luego no se requiere.

Por el contrario, dice Inocencio III (Deret. quadam. cap. Tua nos De spons. et matri.) hablando de este caso: « sin » el consentimiento no pueden las demas » cosas consumar la alianza conyugal ».

Ademas, la intencion es requerida en todos los sacramentos. Pero aquel que no consiente de corazon, no tiene intencion de contraer matrimonio. Luego no se realiza el matrimonio.

Conclusion. *La espresion de las palabras, sin el consentimiento interior, hace nulo el matrimonio.*

Responderémos, que así como la ablucion esterior se refiere al bautismo, así tambien la espresion de las palabras á este sacramento, segun lo dicho (a. 2). Por consiguiente, así como, si alguno recibiese la ablucion esterior, sin intencion de recibir el sacramento, sino haciéndolo por juego y dolo, no quedará bautizado; así tambien *la espresion de las palabras, sin el consentimiento interior no produce el matrimonio* (1).

Al argumento 1.º dirémos que allí hay dos cosas, á saber: el defecto del consentimiento, que le patrocina en el fuero de la conciencia, para no ser obligado al vínculo del matrimonio, aunque no en el fuero de la Iglesia, en el que se juzga segun lo alegado; y el dolo de las palabras, y este no le patrocina ni en el fuero de la conciencia ni en el de la Iglesia, porque en uno y otro es castigado por esto.

Al 2.º que si falta el consentimiento mental por parte de uno solo, no existe el matrimonio por ninguno de ellos, puesto que el matrimonio consiste en la mutua union, segun se ha dicho (C. 44, a. 1). Sin embargo, puede creerse con probabilidad que no hay dolo, cuando no aparecen signos evidentes del mismo, porque

(1) Como la malicia humana es muy grande, la Iglesia ha tomado sus disposiciones para impedir los abusos que, por el fingido consentimiento, pueden originarse. En el *foro esterno* no debe creerse al cónyuge, que afirme haber celebrado el matrimonio con falso consentimiento; á menos que, como el Angélico dice en este artículo, haya *señales evidentes* de dolo, y podemos agregar, de miedo grave. En cuanto al *foro interno*, debe obligarse al consorte engañador á dar el verdadero consentimiento, para reparar la injuria hecha á su comparte. Esto es lo ordinario. Hay casos, sin embargo, en que no puede imponerse esa obligacion: tales son, 1.º si él fue obligado al consentimiento; 2.º si dió evidentes indicios de ser fingido, puesto que entónces más que engañada su comparte, puede afirmarse que ella misma se quiso engañar; 3.º si la parte engañada consiente en la separacion; 4.º si ningun detrimento se la sigue, ó admite otra compensacion. Hay por fin un caso en que, no solo es permitida la separacion en el fuero interno, sino que ademas está obligado en conciencia á hacerlo: tal es el que Santo Tomás pone en la respuesta al tercer argumento. (Véase Gury con la nota de Ballerini, *De Matri*. n. 753).

debe presumirse que cualquiera es bueno mientras no se pruebe lo contrario; por lo tanto, aquel de cuya parte no hay dolo, se escusa de pecado por ignorancia.

Al 3.° que en tal caso la Iglesia le obliga á vivir con su primera mujer, porque juzga segun lo que aparece al esterior: ni es engañada en la justicia ó el derecho, aunque lo sea en el hecho. Pero él debe sufrir la escomunion mas bien que acercarse á la primera esposa, ó debe huir muy lejos á otras regiones.

ARTÍCULO V. — **¿El consentimiento dado en secreto, por palabras de presente, produce el matrimonio?**

1.° Parece que el consentimiento dado en secreto por palabras de presente no produzca matrimonio; porque la cosa existente en potestad de uno no pasa á la de otro, sino consintiendo aquel en cuyo poder estaba. Pero la muchacha se halla bajo la potestad del padre. Luego no puede pasar á la potestad del varon por el matrimonio, sino consintiéndolo el padre; y así si se da en secreto el consentimiento, áun cuando sea espresado por palabras de presente, no habrá matrimonio.

2.° Así como en el matrimonio nuestro acto es casi de la esencia del sacramento, así tambien en la penitencia. Pero el sacramento de la penitencia no se consuma, sino mediando los ministros de la Iglesia, que son los dispensadores de los sacramentos. Luego ni el matrimonio puede perfeccionarse en secreto sin la bendicion sacerdotal.

3.° Como el bautismo puede administrarse en secreto y públicamente, no se prohibe por la Iglesia el que se haga en secreto. Pero la Iglesia prohibe que se hagan matrimonios clandestinos (cap. *Cum inhibito* de cland. despons.). Luego no pueden hacerse en oculto.

4.° El matrimonio no puede ser contraido entre parientes de segundo grado, puesto que la Iglesia le prohibió. Es así que tambien prohibió los matrimonios clandestinos. Luego estos no pueden ser verdaderos matrimonios.

Por el contrario, dada la causa se da el efecto. Pero la causa suficiente del matrimonio es el consentimiento espresado por palabras de presente. Luego hágase en público ó en oculto, se sigue el matrimonio.

Ademas, donde quiera que hay debida materia y debida forma de sacramento, allí hay sacramento. Pero en el matrimonio oculto hay la debida materia, puesto que allí se hallan personas legítimas para contraer, y debida forma, porque en él se encuentran las palabras de presente espresivas del consentimiento. Luego allí hay verdadero matrimonio.

Conclusion. *El consentimiento clandestino, aunque malo y prohibido, produce matrimonio, si las personas son hábiles para contraer.*

Responderémos que, así como en los otros sacramentos hay ciertas cosas que son de la esencia del sacramento, las que omitidas no hay sacramento, y otras que pertenecen á la solemnidad del sacramento, cuya omision no le invalida, aunque se peque omitiéndolas; *así tambien el consentimiento espresado por palabras de presente entre dos personas legítimas para contratar, produce el matrimonio;* porque estas dos cosas son de esencia del sacramento; y las otras pertenecen á la solemnidad del mismo, puesto que se las emplea para que el matrimonio se haga más convenientemente. Por consiguiente, si se omiten, hay verdadero matrimonio, aunque pequen los que así lo contraigan, á ménos que puedan escusarse por alguna causa legítima (1).

Al argumento 1.° dirémos que la doncellita no esta bajo la potestad del padre como una criada, de modo que no tenga potestad sobre su cuerpo, sino como hija para la educacion; y por eso, en virtud de que es libre, puede entregarse á la potestad de otro sin el consentimiento del

(1) Habla Santo Tomás en este artículo con arreglo al derecho canónico vigente en su época. Pero el Concilio de Trento, en la sesion 24, cap. 1.° (De Reformat.), despues de declarar que los matrimonios clandestinos, aunque condenados por la Iglesia, habían sido, sin embargo, verdaderos matrimonios, ordena que en lo sucesivo se cuente entre los impedimentos dirimentes la clandestinidad del Matrimonio, dejando de ser meramente impediente. Esta disposicion solo rige en los paises en que el Concilio se promulgó; pues allí donde no lo hubiere sido, — culpable ó inculpablemente — sigue siendo un impedimento impediente, porque en todas partes la Iglesia *ha detestado* esos enlaces, segun dice el mismo Santo Concilio.

padre, como tambien puede alguno ó alguna entrar en el estado religioso, sin el consentimiento de los padres, puesto que son personas libres.

Al 2.º que el acto nuestro en la penitencia, aunque es esencial al sacramento, no es, sin embargo, suficiente para producir el efecto próximo del sacramento, esto es, la absolucion de los pecados; y por esto es necesario que para la perfeccion del sacramento intervenga el acto del sacerdote. Pero en el matrimonio los actos nuestros son causa suficiente para producir el efecto próximo, que es la obligacion; porque cualquiera persona *sui juris* puede obligarse á otro, y por esto la bendicion sacerdotal no es requerida en el matrimonio como de esencia del sacramento.

Al 3.º que tambien está prohibido recibir el bautismo de otro que no sea sacerdote, á no ser en caso de necesidad. Pero el matrimonio no es sacramento de necesidad. Y por tanto no hay paridad. Prohíbense los matrimonios clandestinos á causa de las peligros que de ellos suelen venir, puesto que en tales matrimonios hay frecuentemente algun fraude por una ú otra parte; puesto que arrepintiéndose de lo que hicieron ligeramente, pasan frecuentemente á otras alianzas y de esto resultan grandes males, y ademas de esto tienen algo de vergonzoso.

Al 4.º que los matrimonios clandestinos no están prohibidos como contrarios á lo que es de esencia del matrimonio, como lo están entre personas ilegítimas, que son materia indebida para este sacramento; así pues, no hay paridad.

CUESTION XLVI.

Del consentimiento en el que concurre el juramento ó la cópula carnal.

1.º El juramento adjunto al consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio? — 2.º La cópula carnal, que se añade al consentimiento, produce el matrimonio?

ARTÍCULO I. — ¿El juramento unido al consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio?

1.º Parece que el juramento, adjunto al consentimiento espresado por palabras de futuro, constituye matrimonio; porque nadie puede obligarse á obrar contra el derecho divino. Pero cumplir el juramento es de derecho divino, como consta (Matth. 5, 33): *cumplirás al Señor tus juramentos.* Luego por ninguna obligacion siguiente puede acontecer que el hombre no deba cumplir el juramento hecho con anterioridad. Por consiguiente, si despues de haber dado el consentimiento á una persona por palabras de futuro, y confirmado por juramento, se obliga con otra por palabras de presente, parece, sin embargo, que deba guardar el juramento primero. Mas esto no sería, si por el juramento aquel no se hubiera hecho perfecto aquel matrimonio. Luego el juramento añadido al consentimiento por palabras de futuro produce el matrimonio.

2.º La verdad divina es más fuerte que la verdad humana. Pero por el juramento se afirma algo con verdad divina. Por consiguiente, puesto que las palabras que espresan el consentimiento de presente, en las que solo existe la verdad humana, perfeccionan el matrimonio, parece que con más amplitud puedan producirlo las palabras de futuro, afirmadas bajo juramento.

3.º Segun el Apóstol (Heb. 6, 16), *el juramento es la mayor seguridad para*

terminar las contiendas. Luego en el juicio es menester atenerse más bien al juramento que á una simple palabra. Si pues alguno da su consentimiento á una por palabras de presente, despues de haber consentido ántes con otra con juramento por palabras de futuro, parece que por el juicio de la Iglesia debe ser compelido á estar con la primera y no con la segunda.

4.° Las palabras de futuro, simplemente pronunciadas constituyen esponsales. Pero el juramento obra allí algo. Luego produce más que los esponsales. Pero más alla de los esponsales no hay sino el matrimonio. Luego le produce.

Por el contrario, lo que es futuro, no existe ; y el juramento añadido no impide que las palabras de futuro signifiquen el consentimiento de este modo. Luego todavía no hay matrimonio.

Ademas, despues que es perfecto el matrimonio, no es preciso que intervenga otro consentimiento para el mismo. Es así que despues del juramento sobreviene otro consentimiento que produce el matrimonio, pues de lo contrario se juraría en vano que aquello será futuro. Luego no produce el matrimonio.

Conclusion. *El consentimiento por palabras de futuro hace nulo el matrimonio, aunque intervenga juramento.*

Responderémos, que el juramento se emplea para confirmar lo que se ha dicho ; por consiguiente confirma solo lo que significan las palabras dichas sin cambiar lo significado. Y por esto, *como las palabras de futuro no hagan el matrimonio* por su misma significacion, puesto que lo que se promete para el futuro, áun no se ha realizado; síguese que, *áun interviniendo el juramento, todavía no es hecho el matrimonio*, como dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, Dist. 28).

Al argumento 1.° dirémos, que cumplir un juramento lícito es de derecho divino, mas no cumplir el ilícito. Por lo tanto, si alguna obligacion subsiguiente al juramento le hace ilícito, áun cuando ántes hubiera sido lícito, no por eso deroga ó falta al derecho divino el que no guarda el juramento hecho anteriormente. Y esto tiene aplicacion á nuestro propósito ; pues ilícitamente jura el que ilícitamente promete; y la promesa de una cosa ajena es ilícita. Por lo tanto, el consentimiento siguiente por palabras de presente por el que alguno transfiere á otra el dominio de su cuerpo, hace que sea ilícito el juramento precedente, que ántes era lícito.

Al 2.° que la verdad divina es eficacísima para confirmar aquello á que se aplica.

La respuesta al 3.° es evidente.

Al 4.° que el juramento obra algo, no constituyendo nueva obligacion, sino confirmando la hecha, y en este concepto peca más gravemente el que la viola.

ARTÍCULO II.—**Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium, quia majus est consentire facto quàm verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam priùs fecit. Ergo videtur quòd multò magis per hoc fiat matrimonium, quàm si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solùm expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quàm carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, «non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum,» ex Augustino, epist. ad Macedonium. Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quòd si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsenti, teneatur ad primam redire ; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed *contra* est quod dicit Nicolaius I papa in resp. ad consult. Bulgar. cap. 3

(et habet. cap. *Tuas dudùm*, De clandest. despons.) : « Si consensus in nuptiis de» fuerit, cætera etiam cum ipso coitu ce» lebrata frustrantur. »

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

Conclusio. *Carnalis copula cum consensum significare videatur, in Ecclesiæ foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur, licet in foro conscientiæ, si interior consensus desit, non perficiat.*

Respondeo dicendum quòd de matrimonio possumus loqui dupliciter : uno modo quantùm ad forum conscientiæ ; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quòd perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit; quia verba etiam de præsenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4). Alio modo quantùm ad judicium Ecclesiæ, et quia in exteriori judicio secundùm ea quæ foris patent, judicatur, cùm nihil possit expressiùs significare consensum quàm carnalis copula; ideò secundùm judicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia, matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant (1) (extra, De sponsalib. et matrim. cap. *Is qui fidem*, ex Gregorio IX, et cap. *Tua nos*, ex Innocentio III).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundùm rei veritatem ; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundùm interpretationem juris.

Ad *secundum* dicendum, quòd interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exteriùs fit.

Ad *tertium* dicendum, quòd si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur à peccato (2), nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multùm distantis conditionis vel quantùm ad nobilitatem, vel quantùm ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando; et puniendus est de fraude quam facit.

Ad *quartum* dicendum, quòd in tali casu sponsus, antequàm aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur, et ideò sufficit si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multò melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quòd sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

(1) Intelliguntur hæc de tempore quod concilii Tridentini publicationem antecedit. Cùm enim tunc valerent clandestina matrimonia ; si desponsati sese cognoscerent, perficiebatur matrimonium, quia talis copula erat sufficiens consensûs in illud expressio.

(2) Scilicet fornicationis, nam clandestinè contrahentes peccabant, nisi per aliquam legitimam causam excusarentur, ait Sylvius.

CUESTION XLVII.

Del consentimiento forzado y condicional.

1.º Algun consentimiento puede ser forzado?—2.º Alguna coaccion del miédo cae sobre varon constante?—3.º El consentimiento forzado rompe el matrimonio?—4.º El consentimiento forzado produce el matrimonio por parte del que fuerza? — 5.º El consentimiento condicional produce el matrimonio?—6.º Puede ser compelido alguno por precepto del padre, á contraer matrimonio?

ARTÍCULO I. — **Algun consentimiento puede ser forzado?**

1.º Parece que ningun consentimiento puede ser forzado; porque no se puede ejercer coaccion sobre el libre albedrio en ninguno de sus estados, como se ha dicho (Sent. 2, dist. 25, C. 1, y a. 2). Pero el consentimiento es acto del libre albedrío. Luego no puede ser forzado.

2.º Lo violento es lo mismo que lo forzado. « Pero lo forzado segun el Filósofo » (Ethic. l. 3, c. 1), es una cosa cuyo » principio es esterior, de suerte, que el » que es objeto de la accion en nada con- » tribuye á ella ». Es así que el principio de todo consentimiento es interior. Luego ningun consentimiento puede ser forzado.

3.º Todo pecado se consuma por el consentimiento. Pero aquello por lo que se consuma el pecado no puede ser violentado, porque segun San Agustin, (De lib. arb. l. 3, c. 18), « nadie peca en aque- » llo que no puede evitar ». Por consiguiente, como la fuerza se define por los juristas, (l. 1, ff. *de quod metus eo etc.*) diciendo que « es el ímpetu de una cosa » mayor que no puede rechazarse », parece que el consentimiento no pueda ser coactado ó violentado.

4.º El dominio se opone á la libertad. Pero la coaccion pertenece al dominio, como consta en una definicion de Tulio (1), pues dice que « la fuerza es el » ímpetu del que domina, reteniendo la » cosa en los límites que la son extra- » ños ». Luego la fuerza no tiene lugar en el libre albedrío, y por tanto, ni el consentimiento, que es su acto.

Por el contrario, aquello que no puede ser, no puede impedir á otro. Pero la coacion del consentimiento impide del matrimonio, como se dice (Sent. 4, dist. 29). Luego el consentimiento puede ser violentado.

Ademas, en el matrimonio hay cierto contrato: y en los contratos puede ser forzada la voluntad; así el legislador da la restitucion *in integrum*, teniéndolo por no hecho « lo que ha sido hecho por » causa de fuerza ó miedo » (lib. 1, ff. ibid.) Luego tambien puede haber en el matrimonio un consentimiento cohibido.

Conclusion. *En la coacion simplemente tal del consentimiento no puede haber matrimonio; pero sí cuando la coaccion es* secundum quid, *ó violencia mista.*

Responderémos, que hay dos clases de coaccion ó violencia: una que produce necesidad absoluta, y tal violencia es la que el Filósofo (ibid.) llama « violen- » cia en absoluto ». Como cuando alguno impele á otro violentamente al movimiento; otra que produce una necesidad condicional, y á esta la llama el Filósofo « violencia mista », como cuando alguno arroja al mar la mercancía, por temor del naufragio; y en este violento aunque lo que se hace no sea *per se* voluntario,

(1) Segun observa Nicolai, parece que el Santo tomó esta cita de Alberto Magno, quien sin duda no debió enterarse bien del pasaje del filósofo romano; pues esas palabras no están solo en Ciceron, y si sólo hay algo equivalente en la oracion *pro Cæcina*.

sin embargo, lo es consideradas las circunstancias en que se halla entonces el hombre. Y como los actos existen segun las condiciones particulares, por eso este hecho es voluntario en absoluto, é involuntario *secundum quid*. Por consiguiente, *esta violencia ó coaccion puede existir en el consentimiento*, que es acto de la voluntad, mas no la primera. Y como esta coaccion tiene lugar, porque se teme algun peligro eminente, síguese que esta fuerza es lo mismo que el miedo, que fuerza de algun modo la voluntad; pero la primera fuerza recae sobre los actos corporales. Y puesto que el legislador considera no solamente los actos interiores, sino más bien los esteriores, por eso por *la fuerza* se entiende la coaccion en absoluto, por cuya razon contrapone la fuerza al miedo. Pero ahora se trata del consentimiento interior, en el que no cabe coaccion, sino fuerza, que se distingue del miedo. Por este motivo, en cuanto á lo que concierne á nuestro propósito, la coaccion es lo mismo que el miedo; y este es, segun los jurisconsultos, «la » turbacion que el alma esperimenta, á » causa de un peligro instantáneo ó fu- » turo» (ibid.).

Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos; porque las primeras razones proceden de la primera clase de coaccion y las segundas se refieren á la segunda.

ARTICULO II. — **Alguna coaccion del miedo cae en el varon constante?**

1.° Parece que la coaccion del miedo no cae en varon constante; porque es propio de la naturaleza del hombre constante no temblar ante los peligros. Luego siendo el miedo una turbacion del alma, por razon de un peligro inminente, síguese que no es cohibido por el miedo.

2.° « El fin de todas las cosas terribles » es la muerte», segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6), como lo más perfecto entre las cosas terribles. Pero los varones constantes no temen la muerte, porque el fuerte afronta tambien los peligros de muerte. Luego no hay miedo que caiga sobre el varon constante.

3.° Entre otros peligros, se teme principalmente por los buenos el peligro de la fama. Pero el temor de la infamia no se reputa temor que cae en varon constante, porque, como dice la ley (l. 7, ff. de eo quod metus, etc.), « el temor de la infamia no se contiene en aquel edicto, cuya fórmula dice *lo que se ha hecho por temor*. Luego ni otro miedo cae en el varon constante.

4.° El miedo deja pecado en aquel que es cohibido por él, porque le hace prometer lo que no quiere cumplir y así le hace mentir. Pero no es propio del varon constante cometer un pecado por pequeño que sea, á causa de algun temor. Luego no cae miedo alguno en el varon constante.

Por el contrario, Abraham é Isaac fueron varones constantes. Pero sobre ellos cayó el miedo, pues dijeron por razon del mismo que sus mujeres eran hermanas suyas (Gen. 12 y 26). Luego el miedo puede caer en el varon constante.

Ademas, donde quiera que existe lo misto violento, hay miedo coactivo. Pero alguno, por constante que sea, puede sufrir tal violencia que, si se hallase en el mar, arrojaría la mercancía en tiempo del naufragio. Luego el miedo puede caer en el varon constante.

Conclusion. *Alguna coaccion y miedo puede caer en varon constante, de modo que se vea precisado á tolerar un mal menor para evitar otro mayor.*

Responderémos, que caer el miedo en alguno es ser obligado por el miedo; y es cohibido alguno por el miedo cuando hace algo que en otro caso no querría, para evitar lo que teme. Mas en esto se distingue el varon constante del inconstante, es decir, en dos conceptos : 1.° en cuanto á la cualidad del peligro que se teme, porque el constante sigue la recta razon, por la que sabe lo que debe dejar y lo que debe hacer. Así sabe que debe elegir el mal menor ó el mayor bien. Y por esto el constante *se ve obligado por el temor de un mal mayor á soportar un mal menor ;* mas no lo es á sufrir un mal mayor, para evitar otro menor. El inconstante, empero, se ve obligado á un mal mayor por miedo de otro menor, es decir, al pecado por miedo de la pena corporal. El pertinaz, por el contrario, no puede ser obligado á soportar ó hacer un mal menor para evitar otro mayor.

Por consiguiente, el constante ocupa el término medio entre el inconstante y el pertinaz ; 2.° difieren en cuanto á la apreciacion del peligro inminente, porque el constante no se ve obligado sino por una fuerte y probable consideracion, mientras que el inconstante lo es por motivos ligeros segun aquello (Prov. 28, 1) *huye el impío, no persiguiéndole nadie.*

Al argumento 1.° dirémos, que del constante, como tambien del fuerte, dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6), que es intrépido : no que no tema en absoluto, sino por que no teme lo que no es necesario temer, ó donde ó cuando no conviene.

Al 2.° que los pecados son los mayores de los males, y por tanto, el hombre constante no puede ser obligado respecto á ellos, ántes bien deben morir que soportarlos, como igualmente dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6 y 9). Pero algunos daños corporales son menores que ciertos otros, entre los que son principales los que pertenecen á la persona, como la muerte, los azotes, la deshonra por estupro y la servidumbre; así que estos males obligan al varon constante á soportar otros daños corporales. Estos males se hallan compendiados en este verso :

Stupri, sive status, verberis, atque necis.

Los que no importa que pertenezcan á la propia persona, ó á la de la mujer ó á la de los hijos ó á la de otros análogos.

Al 3.° que, aunque la infamia sea mayor daño, sin embargo puede remediarse facilmente, y por eso, segun el derecho, no se reputa que cae en el varon constante el miedo de la infamia.

Al 4.° que el varon constante no es forzado á mentir, puesto que entónces él quiere dar, y en seguida quiere pedir la restitucion ó al ménos denunciarlo al juez si ha prometido no pedir la restitucion. Mas no puede prometer que no hará la denuncia, porque como esto es contra el bien de la justicia, no puede ser obligado á obrar contra ella.

ARTÍCULO III. — **El consentimiento forzado destruye el matrimonio ?**

1.° Parece que el consentimiento forzado no destruye el matrimonio, porque así como para el matrimonio se requiere el consentimiento, así para el bautismo se requiere la intencion. Pero el obligado por el temor á recibir el bautismo, recibe el sacramento. Luego el forzado por algun temor á consentir se obliga al matrimonio.

2.° Lo violento misto, segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1), tiene más de voluntario que de involuntario. Mas el consentimiento no puede ser forzado sino por la violento misto. Luego no se escluye por completo lo voluntario ; y por tanto, el matrimonio existe todavía.

3.° Al que obligado consiente en el matrimonio parece que debe aconsejársele que permanezca en aquel matrimonio ; porque prometer y no satisfacer tiene una especie de mal, del cual el Apóstol quiere que nos abstengamos (I Thes. 5). Mas esto no sería así, si el consentimiento forzado destruyese por completo el matrimonio. Luego etc.

Por el contrario, dice la decretal (c. *Cum locum* De spons. et matrim.): « no » teniendo lugar el consentimiento donde » hay temor ó coacion, es necesario, que » donde quiera que se requiere el consen» timiento de alguno sea repelida la ma» teria de coaccion ». Es así que para el matrimonio se requiere comun consentimiento. Luego etc.

Ademas : el matrimonio significa la union de Cristo con la Iglesia, que se hace segun la libertad del amor. Luego no puede realizarse por el consentimiento forzado.

Conclusion. *La coaccion del miedo que cae en varon constante es la que anula el matrimonio y no otra.*

Responderémos, que el vínculo del matrimonio es perpétuo. De consiguiente, aquello que repugna á la perpetuidad, destruye el matrimonio. El miedo que cae en el varon constante, quita la perpetuidad al contrato, puesto que puede pedirse la *restitucion in integrum. Y por eso esta coaccion del miedo, que cae en el varon constante, destruye el matrimonio y no otra* (1). Se considera como varon constante al hombre virtuoso, que sirve

(1) La coaccion ó el miedo es uno de los impedimentos dirimentes del matrimonio, introducido por los derechos natural y canónico. *No teniendo lugar el consentimiento*, dice Alejandro III (C. *Cum locum* 1. De espons, et Mat.), *allí donde hay miedo ó coaccion, es preciso que, siempre que se trate de dar algun consentimiento, desaparezca toda materia de coaccion.* A diferen-

de medida á todas las acciones humanas, como dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 4). Algunos dicen, que si el consentimiento existe, aunque forzado, interiormente existe el matrimonio en cuanto á Dios; mas no con respecto á la Iglesia, que presume no haber habido allí consentimiento interior á causa del miedo. Mas esta opinion no es fundada, porque la Iglesia no debe presumir que uno ha pecado, hasta tanto que se pruebe; mas pecó si dijo consentir y no consintió. Por lo cual la Iglesia presume que ha consentido, pero juzga que este consentimiento arrancado á la fuerza, no es suficiente para hacer el matrimonio.

Al argumento 1.° dirémos, que la intencion no es causa eficiente del sacramento en el bautismo, sino solamente produciendo la accion del agente, mientras que el consentimiento es causa eficiente, en el matrimonio, y por tanto no hay paridad.

Al 2.° que no basta para el matrimonio toda especie de voluntario, sino lo voluntario completamente, puesto que debe ser perpétuo; y por tanto, es impedido por lo violento misto.

Al 3.° que no siempre debe inducirse á que permanezca en aquel matrimonio, sino solamente cuando se teme un peligro de su disolucion; mas obrando de otra manera, no peca: porque no hay ni apariencia de mal, en no cumplir una promesa que se ha hecho no queriendo.

ARTICULO IV.— **¿El consentimiento forzado, constituye el matrimonio de parte del que le produce?**

1.° Parece que el consentimiento forzado al menos por parte del que fuerza produce el matrimonio; porque el matrimonio es signo de la union espiritual; y la union espiritual, que tiene lugar por la caridad, puede referirse á aquel que no tiene caridad. Luego tambien el matrimonio á aquel que no quiere.

2.° Si la persona que fue cohibida, llega despues á consentir, habrá verdadero matrimonio. Pero el que cohibió primeramente, no está ligado por el consentimiento de aquel. Luego estaba ligado al matrimonio por el primer consentimiento.

Por el contrario, el matrimonio es una relacion de equiparancia. Esta relacion existe igualmente en las dos partes. Luego si hay impedimento por parte de uno, no habrá matrimonio por parte del otro.

Conclusion. *Todo lo que impide el matrimonio en uno, impídelo tambien en el otro.*

Responderémos, que siendo el matrimonio cierta relacion, y no pudiendo nacer la relacion en uno de los estremos, sin estar en el otro, síguese que *todo lo que impide el matrimonio en uno, impide lo mismo en el otro*, puesto que no puede haber un varon sin esposa, ni alguna esposa sin varon, como ni madre, no teniendo hijo; y por eso se dice comunmente que el matrimonio no cojea.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque el acto del amante pueda pasar al no amante, sin embargo, no puede existir la union entre ellos, sino hay mútuo amor. Y por esto dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 2), que para la amistad que consiste en cierta union, se requiere reciprocidad de afecto.

Al 2.° que por el consentimiento libre de aquel que primeramente fue cohibido, no se realiza el matrimonio, sino en cuanto el consentimiento precedente en el otro permanece todavía en su vigor; porque si disintiere no se haría matrimonio.

ARTICULO V.— **Se realiza el matrimonio por el consentimiento condicional?**

1.° Parece que ni por el consentimiento condicional, se realiza el matrimonio; porque lo que se acuerda bajo condicion, no se enuncia en absoluto. Pero en el matrimonio es menester que las palabras

---

cia de otros, este impedimento tiene de peculiar que no puede ser dispensado, ni por lo mismo puede revalidarse el matrimonio, subsistiendo la causa del miedo ó coaccion. Se necesita, pues, que esa causa desaparezca; aunque se reputa no existir, segun nuestro Angélico (In 4. Disp. 29, c. 1.ª, a. 3, c. 2.ª ad 2) si entre los consortes *prorsus libere et affectu maritali admittitur copula* ó espontáneamente cohabitan. Lo propio sostienen Sanchez (De Matrim. l. 4.° disp. 18, ns. 2 y 3) y todos los teólogos despues de Santo Tomás.

Advertirémos, por fin, que si el impedimento en que nos ocupamos fue oculto, basta para la revalidacion del matrimonio ó la renovacion espresa del consentimiento entre los cónyuges, ó es suficiente la tácita que se presume, segun lo que se acaba de decir, como afirma el ilustre jesuita citado. No es por lo mismo necesario revalidar el matrimonio delante del párroco.

espresen en absoluto el consentimiento. Luego la condicion de algun consentimiento no produce matrimonio.

2.° El matrimonio debe ser cierto. Pero donde se dice algo bajo condicion, se pone aquello bajo duda. Luego tal consentimiento no constituye matrimonio.

Por el contrario, en otros contratos, se constituye obligacion condicional, y subsiste, subsistiendo la condicion. Siendo pues, el matrimonio cierto contrato, parece que puede ser hecho por medio de un consentimiento condicional.

Conclusion. *El matrimonio, con condicion de presente, no contraría al mismo, ó de futuro y necesaria, es válido.*

Responderémos, que la condicion apuesta, ó es de presente ó de futuro. Si de presente, y no es contraria al matrimonio, ya sea honesta ó no, subsiste el matrimonio, subsistente la condicion; y no subsistiendo esta, no subsiste aquel. Pero si es contraria á los bienes del matrimonio este no se realiza, como se ha dicho igualmente de los esponsales (C. 43, a. 1). Mas si la condicion es de futuro ó es necesaria como que el sol saldrá mañana, ya entónces hay matrimonio; porque tales cosas futuras son presentes en sus causas; ó es contingente, como la entrega del dinero, ó la aceptacion de los padres, y entónces es preciso juzgar de este consentimiento como se juzga del que se da por palabras de futuro, y por consiguiente no produce el matrimonio (1).

Con lo dicho es evidente la respuesta á los argumentos propuestos.

Articulo VI. — ¿Puede ser compelido alguno por el mandato de su padre á contraer matrimonio?

1.° Parece que alguno puede ser compelido por mandato de su padre á contraer matrimonio; porque se dice (Coloss. 3, 20): *hijos, obedeced á vuestros padres en todo.* Luego en esto están tambien obligados á obedecerles.

2.° (Gen. 28). Isaac, mandó á Jacob que no tomara mujer de las hijas de Canaan. Mas no lo hubiera mandado, si no lo hubiera podido mandar por derecho. Luego el hijo está obligado á obedecer en esto al padre.

3.° Nadie debe prometer, principalmente con juramento por aquel á quien no puede obligar á cumplirlo. Pero los padres prometen por sus hijos futuros matrimonios, y lo afirman con juramento. Luego pueden obligar por mandato á los hijos á cumplirlo.

4.° El padre espiritual, esto es, el Papa, puede compeler por mandato al matrimonio espiritual, es decir, á aceptar el episcopado. Luego el padre carnal, puede tambien compeler al matrimonio carnal.

Por el contrario, cuando el padre manda el matrimonio, el hijo puede entrar en religion, sin cometer pecado. Luego no está obligado á obedecerle en esto.

Ademas, si estuviese obligado á obedecerle, los esponsales contraidos por los padres sin el consentimiento de los hijos serían estables. Pero esto es contra el derecho (cap. *Ex litteris.* De despons, impub.). Luego, etc.

Conclusion. [1.ª] *El padre no puede obligar al hijo por mandato á contraer matrimonio.* [2.ª] *Puede inducirle por una causa racional á contraer.*

Responderémos, que siendo el matrimonio como cierta servidumbre perpétua *el padre no puede obligar al hijo al matrimonio por mandato*, puesto que es de libre condicion; pero *puede inducirle por una causa racional*, y entónces lo que el

(1) Segun el unánime sentir de los teólogos, no son lícitos los matrimonios condicionales por los gravísimos inconvenientes que de ellos se originan; de modo que sin una urgentísima razon, dice San Alfonso, los párrocos no deben admitir semejantes matrimonios. Esto en cuanto á la *licitud*; pero como sucederá alguna vez que sea preciso admitir condiciones en los enlaces matrimoniales, los teólogos inquieren cuáles anulan y cuáles no anulan el matrimonio. Si la condicion es torpe, y por torpe se entiende lo que se opone al triple bien del matrimonio, conviene á saber, al bien del sacramento, al de la fe y al de la prole; si la condicion es torpe, decimos, todos convienen con nuestro Angélico que el matrimonio es nulo. Si la condicion es honesta y ademas es *de presente* (y lo mismo y con igual fundamento debemos decir de la *de pasado*) el Santo y todos los teólogos con él, sostienen la validez del matrimonio. En cuanto á la condicion *de futuro* vemos que el Santo Doctor no admite más condicion que la necesaria; si bien otros con San Alfonso (lib. VI, n. 892), Sanchez (lib. V, disp. 7, n. 3), dicen que vale cualquiera otra posible ó contingente, aunque el matrimonio quede en suspenso hasta que se verifique la condicion. Siendo esto así, compréndese que Santo Tomás exija nuevo consentimiento en aquellos matrimonios que se celebraron bajo condicion, cuando esta llegue á cumplirse; y lo mismo que el Santo, aseguran teólogos de primera nota. Sin embargo, San Alfonso, siguiendo á Sanchez, Navarro, etc., sostiene ser *más probable* la sentencia opuesta, la cual ademas es la seguida en Roma en las causas matrimoniales, segun testifica Fagnani. (De Apposit. Condit. n. 3).

hijo es por relacion á esta causa, es por relacion al precepto del padre, de modo que si esta causa le obliga por necesidad ú honestidad (1) así tambien le obliga el precepto del padre ; de otra manera no le obliga.

Al argumento 1.° dirémos que aquellas palabras del Apóstol no se entienden de las cosas en las que es libre como el padre. Y tal es el matrimonio por el que tambien el hijo se hace padre.

Al 2.° que Jacob estaba obligado á hacer lo que le ordenase Isaac, ya por causa de la malicia de aquellas mujeres, ya tambien porque la raza de Canaam debía ser esterminada de la tierra prometida á los descendientes de los patriarcas : por lo cual podía dar estas órdenes Isaac.

Al 3.° que los padres no juran sino sobreentendida la condicion de si agradare á los hijos ; y los mismos se obligan para con ellos á inducirlos de buena fe.

Al 4.° que algunos dicen que el Papa no puede mandar á alguno que acepte el episcopado, porque el consentimiento debe ser libre. Pero dada esta opinion, perecería el órden eclesiástico ; porque si no se pudiese obligar á recibir los cargos de la Iglesia, esta no podría conservarse, cuando á veces, aquellos que son idóneos para esto, no quieren recibir el cargo sino obligados. Así pues debe decirse, que no hay paridad entre estos dos casos; porque no hay servidumbre corporal en el matrimonio espiritual como en el corporal, puesto que el matrimonio espiritual es como cierto cargo para la dispensacion pública de las cosas santas segun aquello (I. Cor. 4, 1): *así nos tenga el hombre como ministros de Cristo, y dispensadores de los misterios de Dios.*

CUESTION XLVIII.

Objeto del consentimiento.

1.° El consentimiento que produce el matrimonio es el consentimiento en el acto carnal? — 2.° El consentimiento dado á alguna por una causa deshonesta produce el matrimonio?

ARTÍCULO I. — **Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.**

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus (hab. ex August. lib. De bono viduit.; æquivalenter cap. 9, ante med.; vide cap. *Voventibus*, dist. 27) quòd « voventibus virginitatem non solùm nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. » Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, exceptâ carnali copulâ. Sed non potest fieri licitè inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro: « Consentio in te, dùm tamen non cognoscas me, » non est consensus matrimonialis, quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensus. Sed non

(1) Como, por ejemplo, si el hijo violó á alguna con la condicion de casarse con ella. Pero en este caso, la fuerza del mandado del padre procede del derecho natural que al hijo obliga á cumplir con su compromiso. En este asunto importa distinguir bien lo lícito de lo válido; pues en tanto que la Iglesia en el Tridentino (sesion. 24, cap. 1.° de Ref.) anatematiza á los que sostengan ser nulos los matrimonios sin el consentimiento de los padres, á continuacion enseña que se debe contar con ellos, y que lo contrario siempre ella lo detestó.

esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cùm initietur per consensum, videtur quòd consensus sit in carnalem copulam.

Sed *contra*, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed B. Joannes evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne (1). Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cùm ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quòd nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

Conclusio. *Cùm conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.*

Respondeo dicendum quòd consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV, art. 1 ad 2), non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundùm quòd eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ, et hæc associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quòd benè dixerunt illi, qui dixerunt quòd consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicitè (2), non explicitè; non enim debet intelligi, nisi sicut implicitè continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re suâ est causa usûs.

Ad *primum* ergo dicedum, quò d consensus in matrimonium ideò est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solùm in hoc quòd ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis supra dictum est (Sent. IV, dist. 3, quæst. II, art. 2, et Part. III, quæst. XXIX, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licitè carnalis copula. Et ideò ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa conditio explicita non solùm actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis, et ideò est contraria matrimonio.

Ad *quartum* dicendum, quòd initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio.

Rationes autem in contrarium ostendunt quòd non sit consensus in carnalem copulam explicitè, et hoc est verum.

ARTÍCULO II. — **¿Puede existir el matrimonio por el consentimiento de alguno con alguna por una causa inhonesta?**

1.° Parece que el matrimonio no pueda tener lugar por el consentimiento de alguno dado á otra, por una causa inhonesta; porque una sola y misma causa no tiene más que una razon única. Pero el matrimonio es un solo sacramento. Luego no puede hacerse cuando uno se propone otro fin, que aquel por el cual fue instituido por Dios, esto es, para la procreacion de la prole.

2.° La union del matrimonio procede de Dios como consta (Matth. 19, 6), *lo que Dios juntó el hombre no lo separe.* Pero la union que se hace por causas torpes no proviene de Dios. Luego no es matrimonio.

(1) Juxta opinionem illam quam hic veram supponit San Thomas quòd in nuptiis Canæ fuerit sponsus quem indè Christus ad celibatum traduxerit et quam aliquo modo indicavit 22, quæst. 186, art. 4.

(2) Quod proindè non ita est accipiendum, ait Sylvius quasi sit propositum saltem virtuale copulæ carnalis; sed quia est consensus in potestatem illam in qua talis copula continetur implicitè, sicut actus continetur in potentia.

3.° En los otros sacramentos si no se guarda la intencion de la Iglesia no hay verdadero sacramento. Pero la intencion de la Iglesia en el sacramento del matrimonio no se refiere á alguna causa torpe. Luego si se contrae matrimonio por alguna causa torpe, no será verdadero matrimonio.

4.° Segun Boecio (in Top., loco *à causa* fin.), «una cosa cuyo fin es bueno, » ella misma es tambien buena». Pero el matrimonio siempre es bueno. Luego no es matrimonio, si se hace por un fin malo.

5.° El matrimonio significa la union de Cristo con la Iglesia. Pero en esto no cabe torpeza alguna. Luego ni el matrimonio puede ser contraido por alguna causa vergonzosa.

Por el contrario, el que bautiza á otro con intencion de lucrarse, bautiza verdaderamente. Luego tambien el que contrae con alguna con intencion de lucro, se casa verdaderamente.

Ademas, esto mismo lo comprueban los ejemplos y autoridades que se citan. (Sent. 4, dist. 30).

Conclusion. [1] *De la causa final accidental el matrimonio no recibe la bondad ó malicia.* [2] *Esas causas finales y accidentales pueden ser infinitas; y de ellas unas pueden ser honestas y otras no.*

Responderémos, que la causa final del matrimonio, puede considerarse *per se* y *per accidens. Per se* la causa del matrimonio es aquella á la cual se ordena por sí mismo ; y esta es siempre buena, es decir, la procreacion de la prole, y evitar la fornicacion. Pero *per accidens*, la causa final del mismo es lo que se proponen los contrayentes. Y puesto que lo que ellos se proponen por el matrimonio es una consecuencia del mismo, y que lo que es anterior no es variado por lo posterior sino viceversa ; *por eso el matrimonio no recibe su bondad ó malicia de esta causa*, sino que son los mismos contrayentes, de los cuales es fin *per se*. Y *como las causas* per accidens *son infinitas, por eso puede haber en el matrimonio un número infinito de causas tales, de las que unas son honestas y las otras inhonestas.*

Al argumento 1.° dirémos, que lo verdadero es causa *per se* y principal, pero lo que tiene un solo fin *per se* y principal, puede tener muchos fines secundarios *per se* é infinitos *per accidens.*

Al 2.° que la union puede tomarse por la relacion misma, que es el matrimonio, y tal union proviene siempre de Dios y es buena, sea cualquiera la causa que la produzca, ó por el acto de los que se unen, y en este concepto es á veces mala y no proviene de Dios absolutamente hablando: ni hay inconveniente que algun efecto cuya causa es mala provenga de Dios, como la prole que nace del adulterio : porque el efecto no viene de la causa en cuanto es mala, sino en tanto que tiene algo bueno, segun que procede de Dios, aunque no provenga de él absolutamente.

Al 3.° que la intencion de la Iglesia segun la que se propone conferir un sacramento es de necesidad para cualquier sacramento : de modo que si no se observa esta intencion no se produce nada en los sacramentos. Pero la intencion de la Iglesia, que tiene por objeto la utilidad proviniente del sacramento es del bien ser del sacramento y no de su necesidad; por consiguiente, si no se guarda esta intencion, el sacramento sin embargo es verdadero. Sin embargo, el que descuida ú omite esta intencion peca, como si en el bautismo no se tiene intencion de sanar la mente, tal como la Iglesia se propone. Asimismo el que se propone contraer matrimonio, aunque el matrimonio no se ordene á aquel fin que la Iglesia se propone, contrae, no obstante, un verdadero matrimonio.

Al 4.° que aquel mal intentado no es del fin del matrimonio, sino de los contrayentes.

Al 5.° que la union misma es el signo de la union de Cristo y de la Iglesia, y no la operacion de los unidos, y por tanto la razon no es concluyente.

CUESTION XLIX.

De los bienes del matrimonio.

1.° Debe haber algunos bienes para escusar el matrimonio? — 2.° Se designan convenientemente? — 3.° El bien del sacramento es el más principal entre los otros bienes? — 4.° El acto del matrimonio se escusa de pecado por los predichos bienes? — 5.° Sin ellos puede escusarse alguna vez de pecado? — 6.° Cuando existe sin ellos es siempre pecado mortal?

Artículo I. — **Debe haber algunos bienes para escusar el matrimonio?**

1.° Parece que el matrimonio no debe tener algunos bienes por los cuales se escuse; porque así como la conservacion del individuo, que se verifica por las cosas que pertenecen á la vida nutritiva, es propia de la intencion de la naturaleza; así la conservacion de la especie que tiene lugar por el matrimonio, y mucho más cuanto mejor y más digno es el bien de la especie, que el de un solo individuo. Pero para escusar el acto de la vida nutritiva, no se necesitan algunos bienes. Luego tampoco para escusar el matrimonio.

2.° Segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 12), la amistad que hay entre el varon y la mujer es natural y encierra en sí lo honesto, útil y deleitable. Pero lo que es de sí honesto no necesita escusa alguna. Luego ni al matrimonio deberían atribuirse algunos bienes que le escusasen.

3.° El matrimonio ha sido instituido como remedio y como deber segun lo dicho (C. 42, a. 2). Pero segun que es un deber no necesita de escusa; por entonces tambien la hubiera necesitado en el paraíso, lo cual es falso; porque hubieran sido « honrosas las bodas y el lecho » nupcial inmaculado », como dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 9, c. 3). Asimismo ni en cuanto es para remedio, como ni los otros sacramentos que han sido instituidos para remedio del pecado. Luego el matrimonio no debe tener semejantes bienes que le escusen.

4.° Las virtudes dirigen á todas las cosas que pueden hacerse honestamente. Si pues el matrimonio puede ser ennoblecido por algunos bienes, no necesita otros que le honren, sino las virtudes del alma, y por tanto no deben asignarse al matrimonio algunos otros bienes que le ennoblezcan, como no se deben asignar á las demas cosas en las que dirigen las virtudes.

Por el contrario, donde quiera que hay indulgencia, allí es necesaria alguna razon de escusa. Pero en nuestro estado de enfermedad el matrimonio es concedido al hombre por *indulgencia*, como se ve (I. Cor. 7). Luego necesita ser escusado por algunos bienes.

Ademas, el concubinato fornicario y el matrimonial son de la misma especie en cuanto á la especie de naturaleza. Pero el de la fornicacion es de sí torpe. Luego para que el matrimonial no lo sea, es menester que se le añada algo que le honeste y le convierta en otra especie de moralidad.

Conclusion. *La eleccion de la union matrimonial no puede ordenarse sino por la compensacion de algunos bienes que la honesten; y estos son los que escusan el matrimonio y le hacen honesto.*

Respondeo dicendum quòd nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem

viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, circ. fin); tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium (1), ut patet (I. Corinth. VII). Et ideò talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta conjunctio honestetur: et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta neque infecta (2); tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quàm defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundùm quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectûs; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideò non est simile.

Al 2.º que estos bienes que ennoblecen al matrimonio, son de la esencia del mismo, y por esto no necesita de ellos, como de ciertas cosas esteriores para hacerle honesto, sino como causando en el mismo la honestidad que le compete en sí.

Al 3.º que el matrimonio, por lo mismo que es un deber ó un remedio tiene razon de útil y honesto, Pero ambas cosas le competen, en razon de que posee estos bienes, por los que se hace un deber, y se presta un remedio á la concupiscencia.

Al 4.º que algun acto virtuoso se hace honesto tanto por la virtud, como principio de que emana, cuanto por las circunstancias, como de sus principios formales. Los bienes empero del matrimonio se refieren á el como las circunstancias al acto de la virtud por las que tiene la cualidad de poder ser acto de virtud.

ARTICULO II. — **Se determinan suficientemente los bienes del matrimonio?**

1.º Parece que el Maestro de las Sentencias no determina suficientemente los bienes del matrimonio (Sent. 4, dist, 31), á saber: «la fe ó fidelidad, la prole y el » sacramento »: puesto que el matrimonio no solo tiene lugar en los hombres para la procreacion y alimentacion de la prole, sino tambien para el consorcio de la vida comun y comunicacion de las obras, como se dice (Ethic. l. 8, c. 12). Luego como se cuenta entre los bienes del matrimonio la procreacion de los hijos debería tambien contarse la comunicacion de las obras.

2.º La union de Cristo con la Iglesia, que el matrimonio significa (3), se perfecciona por la caridad. Luego entre los bienes del matrimonio debe figurarse más bien la caridad que la fe.

3.º Præterea, in matrimonio sicut exigitur, quod neuter conjugum ad alterius thorum accidat, ita exigitur quòd unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut magister dicit (loc. cit.). Ergo debet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4.º Así como en el matrimonio en cuanto significa la union de Cristo y de la Iglesia, se requiere la indivisibilidad, así tambien la unidad, de modo que sea una de uno sólo; Pero el sacramento, que se cuenta entre los tres bienes del matrimonio, pertenece á la indivision. Luego debería haber alguna otra cosa, que perteneciera á la unidad.

Por el contrario, parece que estos bienes son supérfluos; porque una virtud única basta para enoblecer un solo acto, y la fe es una virtud. Luego no fué menester añadir otras dos para ennoblecer el matrimonio.

6.º Una cosa no recibe de lo mismo la razon de ser útil y honesta, puesto

(1) Non, ut quidam explicant parùm cautè, quasi tribulatio carnis titillatio sit carnalis.

(2) Ita recentiores communiter cum Nicolaio. Al.: *Nutritiva autem per quam tradeceretur, non est corrupta, et non infecta*; Item: *Nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta et non infecta.*

(3) Así lo dice el Apóstol en su Epístola á los de Efeso: *Vosotros, maridos, amad á vuestras mujeres, como Cristo amó tambien á la Iglesia y se entregó á sí mismo por ella.* (Cap. 5, v. 20).

que lo útil y lo honesto, son divisiones opuestas del bien. Pero el matrimonio tiene razon de útil, por la procreacion de la prole. Luego la prole no debe computarse entre los bienes que ennoblecen el matrimonio.

7.° Nada debe contarse como propiedad ó condicion de sí mismo. Pero estos bienes se cuentan como ciertas condiciones del matrimonio. Luego siendo el matrimonio un sacramento, no debe contarse el sacramento entre los bienes del matrimonio.

Conclusion. *La prole, la fe y el sacramento son los primeros y principales bienes que honestan el matrimonio.*

Responderémos, que el matrimonio es un deber de naturaleza y es sacramento de la Iglesia. En cuanto es oficio de naturaleza, se ordena á dos cosas, como todo otro acto de virtud, de las cuales una se exige por parte del mismo agente, y esto es la intencion del fin debido; y en tal concepto, se cuenta la prole como bien del matrimonio. Otra se exige por parte del acto mismo, que es bueno en el género, porque recae sobre materia debida, y en este sentido existe la fidelidad, por la que el hombre se acerca á su mujer y no á otra. Pero ademas tiene alguna bondad en cuanto es sacramento; y esto se significa en el nombre mismo de sacramento.

Al argumento .° dirémos que en la prole no solamente se entiende la procreacion sino tambien su educacion, á la que como á su fin se ordena toda comunicacion de las operaciones que tiene lugar entre el varon y la mujer, en cuanto están unidos en matrimonio, porque los padres atesoran naturalmente para sus hijos como consta (II Cor. 12); y así en la prole como en el fin principal se incluye el otro como secundario.

Al 2.° que la fe no se toma aquí segun que es virtud teológica, sino como parte de la justicia, segun que se da este nombre á la ejecucion de lo que se ha dicho, cuando se observa lo prometido; porque en el matrimonio, como es cierto contrato, hay alguna promesa, por la que tal hombre se determina á tal mujer.

Ad tertium dicendum quòd sicut in promissione matrimonii, continetur ut neuter ad alienum thorum accedat, ita etiam, quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data; et ideò utrumque ad fidem pertinet. Sed in lib. sentent. ponitur illud quod est minùs manifestum.

Al 4.° que debe entenderse en el sacramento no solamente la indivision sino tambien todas aquellas cosas que resultan del matrimonio, por cuanto es signo de la union de Cristo y de la Iglesia. O debe decirse que la unidad de que se habla en el argumento pertenece á la fe, como la indivision al sacramento.

Al 5.° que la fe no se toma aquí por alguna virtud sino por cierta condicion de virtud, de la cual tiene su nombre la fe *(ó fidelidad)*, que se considera como parte de la justicia (1).

Al 6.° que así como el debido uso del bien útil recibe la naturaleza de lo honesto, no por lo útil, sino por la razon que hace un recto uso, así tambien la ordenacion á algun bien útil, puede producir la bondad de la honestidad, en virtud de la razon del que hace la debida ordenacion. Y en este concepto, el matrimonio es útil, por lo mismo que se ordena á la prole, y es honesto sin embargo en cuanto se ordena debidamente.

Al 7.° que como dice el Maestro de las Sentencias la palabra *sacramento*, no designa aquí el matrimonio mismo, sino su inseparabilidad, que es el signo de la cosa misma á la que pertenece el matrimonio. O debe decirse que aunque el matrimonio es sacramento, sin embargo el matrimonio tiene un ser como tal y otro como sacramento; porque no sólo fué instituido para ser como signo de la cosa sagrada, sino tambien como un deber de la naturaleza. Y por esto la razon de sacramento es cierta condicion adveniente al matrimonio considerado en sí mismo, de la que tiene tambien su honestidad. Hé aquí porque su sacramentalidad (2), si me puedo esplicar así, se cuenta entre el número de los bienes que ennoblecen al matrimonio. En este

(1) La palabra fe se comprende que no la usa el Santo en el sentido de ser una virtud teologal, sino en la acepcion de fidelidad, y como parte de la virtud de la justicia.

(2) O sea, *la condicion de ser sacramento*, para lo cual no encontraba el Santo una palabra que fijase su idea.

concepto, en el tercer bien del matrimonio, es decir en el sacramento, no solo se comprende la inseparabilidad, sino tambien todas las cosas que pertenecen á su significacion.

ARTÍCULO III. — **¿El sacramento es el más principal entre los bienes del matrimonio?**

1.° Parece que el sacramento no sea el más principal entre los bienes del matrimonio ; porque el fin es lo más importante en cada cosa. Es así que la prole es el fin del matrimonio. Luego esta es el bien más principal del matrimonio.

2.° Es más principal en la razon de la especie la diferencia que la completa que el género ; como la forma que la materia en la constitucion de la cosa material. Pero el sacramento compete al matrimonio por razon de su género ; (1) y la prole y la fe por razon de la diferencia, en cuanto es tal sacramento. Luego las dos otras cosas son más principales en el matrimonio que el sacramento.

3.° Así como se encuentra el matrimonio sin prole y fe, así tambien sin inseparabilidad; como se ve cuando alguno de los cónyujes ántes de consumado el matrimonio pasa al estado religioso. Luego ni por esta razon el sacramento es lo más principal en el matrimonio.

4.° El efecto no puede ser más principal que su causa. Pero el consentimiento que es la causa del matrimonio cambia frecuentemente. Luego tambien puede disolverse el matrimonio, y así la inseparabilidad no le acompaña siempre.

5.° Los sacramentos que tienen un efecto perpétuo imprimen carácter. Pero en el matrimonio no se imprime carácter. Luego no le asiste la indisolubilidad perpétua ; y por tanto, así como hay matrimonio sin prole, tambien puede haberlo sin sacramento, y por consiguiente lo mismo que ántes.

Por el contrario, aquello que entra en la definicion de una cosa, la es sobre todo esencial. Pero la indivision *(ó indisolubilidad)* que pertenece al sacramento se pone en la definicion del matrimonio ántes dada, (C. 44, a. 3) mas no la prole ó la fe. Luego el sacramento es más esencial entre los otros bienes al matrimonio.

Ademas, la virtud divina, que obra en los sacramentos es más eficaz que la virtud humana. Pero la prole y la fe pertenecen al matrimonio, segun que es un deber de la naturaleza humana, y el sacramento segun que proviene de la institucion divina. Luego el sacramento es un bien más principal en el matrimonio que los otros dos.

Conclusion. *Atendiendo á la « dignidad, el principal bien del matrimonio es el sacramento ; pero atendiendo á lo que es más « esencial », el principal bien es la prole, al que siguen la fidelidad y el sacramento.*

Responderémos, que se dice ser algo más principal que otro en alguna cosa de dos modos ; ó porque es más esencial, ó porque es más digno. *Si porque es más digno, así de todos modos el sacramento es el más principal* entre los tres bienes de la union, puesto que pertenece al matrimonio, en cuanto es sacramento de la gracia ; y los otros dos pertenecen á aquel en cuanto es cierto deber de la naturaleza ; y la perfeccion de la gracia es más digna que la perfeccion de la naturaleza. Si se dice empero más principal porque es más esencial, entónces debe distinguirse ; porque la fe y la prole pueden ser consideradas de dos modos : 1.° en si mismas y así pertenecen al uso del matrimonio, por el cual se produce la prole y se observa tambien el pacto conyugal. Pero la indivisibilidad que el sacramento importa pertenece al mismo matrimonio en sí, puesto que de esto mismo, que por el pacto conyugal los cónyujes se dan mutuamente y por siempre la potestad del uno sobre el otro, síguese que no pueden separarse y de aquí es que el matrimonio jamas se encuentra sin la inseparabilidad ; hállase, sin embargo, sin fe y sin prole, puesto que el *ser* de una cosa no depende de su uso. En este concepto el sacramento es más esencial al matrimonio que la fe y que la prole ; 2.° pueden considerarse la fe y la prole segun que existen en sus principios, de modo que por la prole se entienda la intencion de tenerla, y por la fe la intencion de guardar la fidelidad debida, sin las que no puede haber matrimonio,

(1) El matrimonio es cierta especie del género sacramento, sea uno de los siete sacramentos.

puesto que estos efectos resultan en el matrimonio por causa del pacto conyugal; de tal suerte, que si se espresase en el consentimiento que produce el matrimonio algo contrario á estos efectos no habrá verdadero matrimonio. Entendiendo así la fe y la prole, consta que la prole es lo esencialísimo en el matrimonio, despues la fe, y en tercer lugar el sacramento (1): como el ser natural es más esencial al hombre que el ser de la gracia, aunque el ser de la gracia sea más digno.

Al argumento 1.° dirémos que el fin segun la intencion es lo primero en la cosa, mas segun la ejecucion es lo último; y lo mismo es respecto de la prole con relacion á los bienes del matrimonio; y por esto es más principal de cierto modo y de otro no.

Al 2.° que el sacramento segun que se considera tambien como el tercer bien del matrimonio pertenece al matrimonio por razon de su diferencia; pues se dice sacramento segun la significacion de esta cosa sagrada determinada, que el matrimonio significa.

Al 3.° que las nupcias segun San Agustin (lib. de bono conjug. c. 9): son un bien de los mortales. Por consiguiente en la resurreccion, *no se casan ni se casarán* como se dice (Matth. 22). Así pues, el vínculo del matrimonio no se estiende más alla de la vida en que se ha contraido; y por esto se dice inseparable, porque no puede ser separado en esta vida, sino por la muerte, ya corporal despues de la union carnal, ya espiritual, despues de la espiritual únicamente.

Al 4.° que aunque el consentimiento que produce el matrimonio no sea perpétuo materialmente, esto es, en cuanto á la sustancia del acto, puesto que aquel acto cesa y puede sobrevenir otro contrario; sin embargo, formalmente hablando es perpétuo, porque tiene por objeto la perpetuidad del vínculo; pues de otro modo no constituiría el matrimonio, porque el consentimiento dado á alguna por cierto tiempo no produce el matrimonio. Y digo formalmente segun que el acto recibe la especie del objeto; y en tal concepto el matrimonio recibe su indisolubilidad del consentimiento.

Al 5.° que en los sacramentos en que se imprime carácter, se da la potestad para los actos espirituales, al paso que en el matrimonio para los actos corporales. Por consiguiente, el matrimonio en razon de la potestad que recíprocamente se dan los cónyujes, conviene con los sacraen que se imprime carácter; y de esto tiene su indisolubilidad, como dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 31); pero difiere de ellos en cuanto esta potestad se refiere á los actos corporales; y por esta razon no imprime carácter espiritual.

(1) Todo lo concerniente al matrimonio se ordena á la prole, como al fin más principal: por la prole es necesaria la fidelidad y de esta emana la inseparabilidad.

ARTÍCULO IV. — **Utrum actus matrimonii excusetur per bona prædicta.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omninò peccatum, quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinatè sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quàm hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum, quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundùm se est malus; aliàs excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actûs sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed *contra*, concubitus conjugalis non differt à fornicatione, nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent

excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret, quod est contra id quod habitum est supra (quæst. XLI, art. 3).

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus, sicut circumstantiæ debitæ, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 4). Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quòd actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

Conclusio. *Quanquam minus honestus appareant matrimonii actus, propter effrænem illam, quam semper conjunctam habet, delectationem, proles tamen ac fides et sacramentum ipsum non tantùm excusant, sed et sanctum reddunt.*

Respondeo dicendum quòd aliquis actus dicitur excusari dupliciter: uno modo ex parte facientis, ita quòd non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte (1). Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quòd non sit malus: et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quòd non sit malus in genere moris, et quòd sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo libro dictum est (dist. 40, quæst. I, art. 5). Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter: uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quòd sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt: et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.); alio modo bonitate sacramenti, secundùm quòd actus non solùm bonus, sed etiam sanctus dicitur: et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundùm quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quòd prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantùm ad habitum, sed solùm quantùm ad actum. Nec est inconveniens quòd quandoque aliquis actus qui est melior secundùm genus suum, interrumpatur pro aliquo minùs bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdùm actioni vacet (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantùm, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideò non sequitur (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd superabundantia passionis, quæ facit vitium, non attenditur secundùm quantitativam ipsius intensionem, sed secundùm proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solùm passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundùm quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad *quartum* dicendum, quòd turpitudo illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo pœnæ, et non culpæ, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTÍCULO V. — **Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quò actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii; qui enim à natura tantùm movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cùm malum sit « præter naturam et præter ordinem », ut Diony-

(1) Juxta ea quæ circa illam ex professo dicta sunt suo loco; nempè (1 2, q. LXXVI, art. 3), de modo quo peccatum excusat vel non.

(2) Non tantùm excusant sed faciunt tanquàm circunstantiæ ad eum pertinentes, ut sit actus bonus.

(3) Cùm necessitas et præsertim spiritualis, id postulat propter aliquod bonum ad salutem pertinens, vel ad quodcumque officium ac subsidium charitatis.

(4) Al., *rationem sequitur*.

sius dicit (De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 22), Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati ut fornicatio videtur, ut patet (I. Corinth. VII). Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re suâ ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et è contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum, et sic idem quod priùs.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi malâ intentione fiat. Sed potest bonâ intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; putà cùm quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quòd etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed *contra*, remotâ causa, removetur effectus. Sed causa honestatis actûs matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Conclusio. *Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio, ac mutua inter conjuges fides adsit.*

Respondeo dicendum quòd sicut bona matrimonii, secundùm quòd sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundùm quòd sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantùm ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde cuando conjuges conveniunt causâ prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet, ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.): unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actus ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causâ alicujus significationis conveniunt. Et ideò duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ procreandæ prolis, et debiti reddendi: aliàs autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum à natura (2). Natura enim intendit prolem, prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole, secundùm quòd est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulteriùs ordinetur in Deum. Et ideò oportet quòd intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti: aliàs staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideò quando natura tantùm movet ad actum matrimonii, non excusatur á peccato omninò, nisi inquantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulteriùs ad prolem, secundùm quòd est bonum sacramenti: nec tamen sequitur quòd motus naturæ sit malus, sed quòd sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum, quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas (3); et secundùm hoc est peccatum veniale; nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundùm indulgentium, quæ est de peccatis venialibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd una debita

(1) Quod etiam declarat S. Doctor in art. seq.

(2) Præcisè sumpta ut naturà, sive quantùm ad finem quem natura immediatè ac directè attingit, nempè productionem prolis tantum; natura enim prout subordinata sacramento debet ordinari ad altiorem finem, nempè, ut proles ad cultum Dei et pietatem christianam, quantùm fieri potest, educetur.

(3) Cùm sint alii modi convenientiores et moderationi christianæ magis consentanei quibus propriam libidinem vel fornicationem vitare possit seu per orationem, abstinentias jejunia, etc.

circumstantia non sufficit ad hoc quòd actus sit bonus ; et ideò non oportet quód qualitercumque quis re suâ utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re suâ ut debet, secundùm omnes circumstantias.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantùm salutem corporalem quæreret; et similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

ARTÍCULO VI. — **Utrum cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet ; quia, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Ephes. v.): *Viri diligite* (et habetur in littera, 4, dist 31), « voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt. » Sed non dicitur esse damnabile, nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo lib. dictum est (dist. 24, quæst. III, art. 4; et 1 2, quæst. LXXIV, art. 8). Sed quicumque cognoscit uxorem suam causâ delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creaturà fruitur, quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari, nisi pro peccato mortali (1). Sed aliquis uxorem solâ libidine cognoscens ab introitu Ecclesiæ arcetur, ut in littera dicitur (loc. cit., ex Greg. XII, epist. 31) quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed *contra* est quòd, secundùm Augustinum (Cont. Julian lib. II, cap. 10, à princ., et lib. De decem chordis. cap. 11, à med.; et serm. 41. De sanctis, parùm à princ.), talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur: *Pater noster*, etc., ut habetur in littera (loc. cit). Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantùm, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantùm causâ libidinis satiandæ.

Conclusio. — *Cognoscens uxorem solâ libidinis et delectationis causâ, nullum aliud bonum matrimonii habitu, vel actu intendens, mortaliter peccat.*

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale ; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale ; quando autem omninò delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omninò sine veniali peccato: ut sic delectationem in isto actu quærere sit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia secundùm Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 3 et 4), idem judicium est de delectatione et operatione, quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ mala. Unde cùm actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper.—Et ideò dicendum quòd si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quòd conjux est, sed solùm quòd mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale: et ideò talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quàm in conjuge, sit est veniale peccatum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tunc

(1) Ut ostensum est supra cùm de excommunicatione ageretur.

(2) Certum est esse illicitum habere copulam propter solam voluptatem, ut patet ex propos. 9, damnata ab Innoc. XI, quæ dicebat : Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni nitùs caret culpâ ac defectu veniali. Commune tamen est apud omnes id non esse mortale, sed veniale peccatum, ai S. Alphonsus (Theolog. mor. lib. VI, n.° 912).

voluptates meretricias vir in uxore quærit, quando nihil aliud in ea attendit quàm quod in meretrice attenderet.

Ad *secundum* dicendum, quòd consensus in delectationem concubitûs qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ùltimum voluntatis finem, aliàs eam ubicumque indifferenter quæreret; et ideò non oportet quòd creaturâ fruatur; sed utitur creaturâ actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad *quartum* dicendum, quòd hoc non dicitur propter hoc quòd ex hoc peccato homo excomunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

CUESTION L.

De los impedimentos del matrimonio en general. (1)

Tratarémos de los impedimentos del matrimonio: 1.° en general, y 2.° en particular.

ARTÍCULO ÚNICO. — **Se asignan convenientemente al matrimonio impedimentos?**

1.° Parece que se asignan inconvenientemente impedimentos al matrimonio; porque el matrimonio es cierto sacramento que se distingue por oposicion de los otros sacramentos. Es así que á estos no se les asignan impedimentos. Luego no deben asignarse al matrimonio.

2.° Cuanto algo es ménos perfecto, tanto puede ser impedido por pocos modos. Pero el matrimonio es ménos perfecto entre los otros sacramentos. Luego no deben asignárseles ningunos ó poquisímos impedimentos.

(1) No es estraño que el Santo Doctor consagre tan pocas páginas á la doctrina general de los impedimentos. El infierno no había aún movido la guerra, que despues movió, tratando de negar el sacramento del Matrimonio, ó si eso no, queriendo privar á la Iglesia de la autoridad que sobre él ha recibido de Jesucristo. Desde que Lutero, el primer partidario del *matrimonio civil*, lanzó el grito de guerra contra la autoridad de la Iglesia en órden al matrimonio, los esfuerzos de la herejía han sido estraordinarios, siendo distintas tambien las formas que ha adoptado, aunque tendiendo todas á un idéntico fin. A Lutero, que puso á los pies de los principes el matrimonio y negó todo impedimento que no fuese el que consta en el cap. 18 del Levítico, sucedió Mares Antonio de Dominis, famoso arzobispo apóstata del principio del siglo XVII. Este escritor, lo mismo que Lannoi, en 1672, negaron á la Iglesia su autoridad para establecer impedimentos dirimentes, cuyo poder gratuitamente concedieron á los principes; y consiguientemente decian, si la Iglesia hizo uso de tal potestad, débese á concesiones de los señores temporales, ó simplemente, sin andarse con rodeos, confesaron que había sido una usurpacion de potestad. A estos caudillos de la perversion del matrimonio y preparados los ánimos por los jansenistas, regalistas y filósofos del último siglo, elevóse la doctrina anticatólica á ley de Estado en 1780, encargándose de esta hazaña *mi primo el sacristan de Austria*, como Federico de Rusia llamaba al emperador José II. Sin decir nada de la legislacion atea de los revolucionarios franceses, Napoleon en su código planteó la cuestion en el mismo terreno en que suelen quererla los más templados partidarios del llamado *matrimonio civil*; pues ordenó que no se reconociesen otros matrimonios que los celebrados en presencia del magistrado civil, ni en las causas matrimoniales podía reconocer más autoridad que la del Estado. La lucha ha seguido en este siglo como en el anterior en la parte especulativa; pues en la parte práctica, las disposiciones galicanas han encontrado eco, y todos los Estados europeos, cual más, cual ménos, luchan por llevar los principios revolucionarios á la legislacion del matrimonio. La Iglesia, empero, sigue defendiendo la doctrina de verdad; habiendo condenado los errores todos de que hemos hablado. Para no dar mayores proporciones á esta nota, basta tener presente las siguientes verdades católicas: 1.ª Que la Iglesia tiene potestad de poner impedimentos dirimentes (C. de Trento, ses. 24, cán. 3.° y 4.°). 2.ª Que por Iglesia no entendió el Concilio á los principes, sino á los obispos y al Papa. 3.ª Que esa potestad no le viene de los Principes, sino que la posee por derecho divino. (Así lo definió de fe el papa Pio VI en la bula *Auctorem fidei*). 4.ª Que solo la Iglesia y no los Principes con ella, puede poner impedimentos dirimentes. (De la misma bula y del cánon 4.° citado consta). 5.ª Que las causas matrimoniales pertenecen esclusivamente á los jueces eclesiásticos (can. 12). 6.ª Que la razon de contrato no es separable de la razon de sacramento, y consiguientemente que toda union de hombre y mujer que no sea sacramento, no es más que un *torpe concubinato*. (Prop. 73 del Syllabus y locucion de Pio IX en 1852 acerca de la república de Nueva Granada).

3.° Donde quiera que hay enfermedad allí es necesario que se aplique el remedio. Pero la concupiscencia para cuyo remedio ha sido introducido el matrimonio existe en todos. Luego no debe haber algun impedimento que haga á alguna persona incapaz de contraerle en absoluto.

4.° Se llama ilegítimo lo que es contra la ley. Pero estos impedimentos que se asignan al matrimonio no son contrarios á la ley de la naturaleza, porque no se hallan igualmente en cada estado del género humano : pues se ve que han sido prohibidos más grados de consanguinidad en un tiempo que en otro ; mas la ley humana no puede, á lo que parece, crear impedimentos al matrimonio, porque este no es de institucion humana, sino divina, como tambien los otros sacramentos. Luego no deben asignarse algunos impedimentos al matrimonio, que hagan ilegítimas á las personas para contraerle.

5.° Lo legítimo y lo ilegítimo difieren por ser ó no ser contrarios á la ley y entre ellos no cabe medio alguno, puesto que son opuestos segun la afirmacion y la negacion. Luego no pueden existir algunos impedimentos del matrimonio por los que se constituyan personas intermedias entre las legítimas é ilegítimas.

6.° La union del varon y la mujer no es lícita sino en el matrimonio. Pero toda union ilícita debe ser dirimida. Luego si algo impide contraer el matrimonio, esto dirime de hecho el contraido; y así no deben asignarse algunos impedimentos al matrimonio que impidan contraerlo y diriman el contraido.

7.° Ningun impedimento puede removerse de una cosa que vaya envuelto en su definicion. Es así, que la indivisibilidad cae la definicion del matrimonio. Luego no puede haber algunos impedimentos que diriman el contrato contraido.

8.° **Por el contrario**, parece que deben ser infinitos los impedimentos del matrimonio, puesto que este es cierto bien. Es así, que los defectos del bien pueden existir de infinitos modos, como dice San Dionisio(De div. nom. c. 3, p. 4, lect. 22). Luego son infinitos los impedimentos del matrimonio.

Ademas, los impedimentos del matrimonio se consideran segun las condiciones de las personas particulares. Pero estas condiciones son infinitas. Luego tambien los impedimentos del matrimonio.

Conclusion. [1] *Los impedimentos que contrarían á las cosas que son de la solemnidad de este sacramento, no impiden que haya verdadero matrimonio.* [2] *Los impedimentos que contrarían á las cosas esenciales del matrimonio, hacen que no sea verdadero matrimonio.*

Responderémos, que en el matrimonio hay ciertas cosas que son de su esencia, y otras correspondientes á su solemnidad, como sucede tambien en los otros sacramentos. Y puesto que quitadas las que pertenecen á su solemnidad, como en los demas sacramentos, todavía permanece el verdadero sacramento, por eso *los impedimentos que contrarían á las cosas que son de la solemnidad de este sacramento, no impiden que haya verdadero matrimonio*; y las tales se dice que impiden contraer matrimonio, pero no dirimen el contraido (1); como son la prohibicion de la Iglesia y el tiempo festivo; lo cual ha dado lugar á estos versos;

Ecclesiæ, vetitum, nec non tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

Mas *los impedimentos que contrarían á las cosas esenciales del matrimonio, hacen que no sea verdadero el matrimonio*: y, por tanto, se dice que impiden, no solo contraerlo, sino que dirimen el ya contraido, cuyos impedimentos se hallan contenidos en estos versos:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si fortè coire nequibis (2)
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

(1) Estos impedimentos son los llamados *impedientes*. Hoy son cuatro los que como tales se reconocen, no poniéndose en ese número el llamado antiguamente de *catecismo* y el de *crimen* que universalmente son desechados como tales impedimentos. Tenia el impedimento de catecismo el que en el bautismo de necesidad hacía las veces de padrino; y de ese caritativo oficio resultaba cierta especie de parentesco espiritual que se respetaba en el matrimonio. El de crímen, como su nombre indica, era cierta pena que se imponia á los que hubiesen caido en ciertos crímenes de poderse casar en lo sucesivo. Hoy, repetimos, son cuatro los impedimentos de esta clase : los dos que pone el Santo y los esponsales y el voto.

(2) Los impedimentos dirimentes son quince ; y en vez del verso este que pone el Santo y con objeto de que todos vayan comprendidos, pónese este otro dístico, llamémosle así :

Amens, affinis, si clandestinus et impos.
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto.

Puede determinarse así su número. En efecto, el matrimonio puede ser impedido, ó con relacion al contrato del matrimonio, ó con respecto á los contrayentes. Si del primer modo, como el contrato del matrimonio se verifica por el consentimiento voluntario, que es destruido por la ignorancia y por la violencia, tendrémos dos impedimentos del matrimonio; la fuerza *(vis)*, esto es, la coaccion, y el error *(error)* por parte de la ignorancia. Por esta razon el Maestro de las Sentencias determinó estos dos impedimentos al hablar de la causa del matrimonio (Sent. 4, dist. 29 y 30): mas ahora trata de los impedimentos que se refieren á las personas contratantes en sí mismas y los distingue así: porque puede estar impedido alguno de contraer matrimonio, ya en absoluto, ya respecto de alguna persona. Si en absoluto, de modo que no pueda contraer matrimonio con ninguna, esto no puede tener lugar, sino porque se halla impedido del acto matrimonial. Lo cual sucede de dos modos: 1.° porque no puede de hecho, ó porque no pueda en absoluto, y en este sentido se pone el impedimento de *impotentia coeundi*: ó porque no pueda libremente, y de aquí nace el impedimento de la *condicion de servidumbre*; 2.° porque no puede lícitamente, y esto segun que está obligado á la continencia, y puede tener lugar en dos conceptos; ya porque está obligado por el oficio recibido, y de aquí proviene el impedimento del *órden*, ó por el voto emitido, y así impide el *voto*. Pero si es impedido alguno del matrimonio, no en absoluto, sino respecto de alguna persona, ó esto es por causa de obligacion para con otra persona, como el que está ya unido en matrimonio á una no puede casarse con otra, y entónces el impedimento se llama *ligamen matrimonii*, ó porque no hay entre las partes relaciones convenientes, y esto en tres casos: 1.° cuando media demasiada distancia entre una y otra, y entónces se dice *disparitas cultûs*; 2.° por la demasiada proximidad, y en este caso hay tres impedimentos, el de *cognacion*, despues el de *afinidad* que importa la proximidad de dos personas, por razon de una tercera unida en matrimonio, el de justicia de *pública honestidad*, en la que existe la proximidad de dos personas por razon de una tercera unida por medio de esponsales; 3.° por la union indebida hecha con la misma primeramente, y de aquí el impedimento *crimen adulterii* cometido ántes con la misma.

Al argumento 1.° dirémos, que tambien pueden impedirse los otros sacramentos, si se omite algo que sea de su esencia ó solemnidad, segun lo dicho. Sin embargo, se asignan impedimentos al matrimonio, más bien que á los otros sacramentos por tres razones: 1.ª porque el matrimonio consiste en dos personas, y por esto puede ser impedido de muchos más modos que los demas sacramentos que competen á una sola singularmente; 2.ª porque el matrimonio tiene la causa en nosotros y en Dios (1), y los otros sacramentos solamente en Dios; por lo cual el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 16) asignó ciertos impedimentos á la penitencia, que existe en nosotros de algun modo, tales como la hipocresía, los juegos y semejantes; 3.ª porque respecto de los otros sacramentos hay precepto ó consejo, como acerca de bienes más perfectos, y sobre el matrimonio hay indulgencia, como de un bien ménos perfecto. Así, pues, para dar ocasion de adelantar en la perfeccion, se asignan mayor número de impedimentos al matrimonio que á los demas sacramentos.

Al 2.° que las cosas más perfectas pueden ser impedidas de muchos modos, en cuanto para ellas se requieren muchas circunstancias. Pero si hay algo imperfecto, para lo cual se requieren muchas cosas, tambien tendrá muchos impedimentos, y así sucede respecto del matrimonio.

Al 3.° que aquella razon procedería, si no existieran otros remedios, por los que tambien pudiera remediarse más eficazmente el mal de la concupiscencia, lo cual es falso.

Al 4.° que las personas se dicen ilegítimas para contraer matrimonio, porque están en oposicion con la ley por la que se establece el matrimonio. El matrimonio empero, en cuanto es un deber

(1) En nosotros por el consentimiento, el cual es la causa eficiente del matrimonio; en Dios por la colacion de la gracia que confiere en el Sacramento.

de la naturaleza, se establece por la ley natural; mas en cuanto es sacramento, por derecho divino, y en cuanto es deber de la comunidad, por la ley civil. Y por eso por cada una de estas leyes puede hacerse ilegítima una persona para contraer matrimonio. Ni hay semejanza respecto de los otros sacramentos, que son únicamente tales. Y puesto que la ley natural recibe diversas determinaciones segun los diversos estados, y el derecho positivo varía tambien segun las diversas condiciones de los hombres en los diversos tiempos, por esto el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 34) establece haber habido diversas personas ilegítimas en diversos tiempos.

Al 5.° que la ley puede prohibir algo, ya universalmente, ya en parte, en cuanto á algunos casos. Y por esto, entre ser totalmente segun la ley y ser totalmente contra la ley, cosas que son contrariamente opuestas, y no segun la afirmacion y la negacion, cabe el medio de ser en algun concepto segun la ley y en otro contra la ley. Por esto se consideran ciertas personas medias entre las legítimas é ilegítimas en absoluto.

Al 6.° que aquellos impedimentos, que no dirimen el matrimonio contraido, impiden á veces el contraerlo, no que no se haga, sino que no se haga lícitamente; y no obstante si se hace, el matrimonio contraido es verdadero, aunque el contrayente peque; como si alguno consagrara despues de haber comido, pecaría obrando contra el mandato de la Iglesia, y sin embargo haría un verdadero sacramento, puesto que el ayuno del que consagra no es de necesidad del sacramento.

Al 7.° que los impedimentos predichos no se dicen dirimir el matrimonio contraido, como disolventes del verdadero matrimonio celebrado en debida forma, sino que disuelven el matrimonio contraido de hecho y no de derecho. Por consiguiente, si sobreviene algun impedimento á un matrimonio hecho debidamente, no sirve para disolverle.

Al 8.° que los impedimentos, por los que se impide algun bien *per accidens*, son infinitos, como tambien lo son todas las causas *per accidens*. Pero las causas que por sí mismas corrompen algun bien, son ordenadas y determinadas, como tambien las causas que le constituyen, puesto que las causas de destruccion y de constitucion de alguna cosa son opuestas, ó bien son las mismas tomadas en sentido contrario.

Al 9.° que las condiciones de las personas particulares tomadas individualmente son infinitas, pero en general pueden reducirse á cierto número; como sucede en la medicina y en todas las artes prácticas que tienen por objeto los particulares, en los que se consideran los actos y las condiciones.

CUESTION LI.

Impedimento del error.

1.° El error por su naturaleza impide el matrimonio? 2.° Qué error?

Articulo I. — ¿Se pone convenientemente el error como impedimento del matrimonio?

1.° Parece que el error no debe ponerse *per se* como impedimento del matrimonio; porque el consentimiento, que es causa eficiente del matrimonio, es impedido como tambien lo voluntario. Pero lo voluntario segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1) puede ser impedido por la ignorancia, que no es lo mismo que el error; puesto que la ignorancia no supone conocimiento alguno, y sí el error: porque « aprobar lo falso por lo verdadero es error », segun San Agustin (De Trin. l. 9, c. 11). Luego no debió ponerse aquí como impedimento del matrimonio el error, sino más bien la ignorancia.

2.° Lo que por su naturaleza puede impedir el matrimonio, está en oposicion con los bienes del matrimonio Mas el error no es cosa de este género. Luego el error no impide por su naturaleza el matrimonio.

3.° Así como se requiere el consentimiento para el matrimonio, así se requiere la intencion para el bautismo. Pero si alguno bautiza á Juan y cree bautizar á Pedro, Juan no obstante es bautizado verdaderamente. Luego el error no escluye el matrimonio.

4.° Entre Lia y Jacob hubo verdadero matrimonio. Pero allí hubo error. Luego el error no escluye el matrimonio.

Por el contrario, dícese (in Digestis I. *si per errorem* ff. de jurisdict. omn. judic.): « ¿Qué cosa hay tan contraria al consentimiento como el error »? Es así que el consentimiento se requiere para el matrimonio. Luego el error impide el matrimonio.

Ademas, el consentimiento designa algo voluntario; y el error impide lo voluntario, porque *voluntario* segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1) y Gregorio Niceno (vel nem. lib. de nat. hom. c. 3), y el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 24), « es aquello cuyo principio está en algun sujeto que sabe las cosas singulares, en las que reside el acto », lo cual no compete á los que yerran. Luego el error impide el matrimonio.

Conclusion. *El error, por derecho natural, anula el matrimonio.*

Responderémos, que todo lo que impide una causa, impide asimismo por su naturaleza el efecto. Mas el consentimiento es la causa del matrimonio segun lo dicho (C. 45, a. 1). Y por esto lo que destruye el consentimiento destruye el matrimonio. El consentimiento de la voluntad es el acto que presupone el del entendimiento; así pues, cuando hay defecto en el primero, necesariamente lo hay tambien en el segundo. Por lo tanto, cuando el error impide el conocimiento, síguese tambien el defecto en el mismo consentimiento, y por consiguiente en el matrimonio. En tal concepto *el error, segun el derecho natural, anula el matrimonio.*

Al argumento 1.° dirémos, que la ignorancia difiere, hablando en absoluto, del error, porque la ignorancia no importa por sí misma algun acto de conocimiento: en tanto que el error supone el juicio per-

vertido de la razon sobre alguna cosa. Sin embargo, en cuanto á que impide lo voluntario, no importa que se diga ignorancia ó error, puesto que ninguna clase de ignorancia puede impedir lo voluntario, sino la que tiene adjunto el error, porque el acto de la voluntad presupone una opinion ó juicio sobre aquello á que se dirige : por consiguiente, si hay allí ignorancia, es preciso que haya error, y, en este concepto se pone el error como causa próxima.

Al 2.º que aunque el error no contraríe por sí al matrimonio, le contraría sin embargo en cuanto á su causa.

Al 3.º que el carácter del bautismo no es producido directamente por la intencion del que bautiza, sino por el elemento material empleado esteriormente; la intencion empero obra solamente, como dirigiendo el elemento material al efecto propio. Mas el vínculo conyugal es causado directamente por el consentimiento mismo, y por tanto no hay paridad.

Al 4.º que, como dice el Maestro (Sent. 4, dist. 30), el matrimonio entre Lia y Jacob, no fue perfecto *ex ipso concubitu*, que tuvo lugar por error, sino por el consentimiento posterior. Sin embargo, son escusados de pecado uno y otro, como se ve en la misma distincion.

ARTÍCULO II. — **Todo error impide el matrimonio?**

1.º Parece que todo error impide el matrimonio, y no solamente el de la condicion ó el de la persona, como se dice (Sent. 4, dist. 30); porque lo que conviene á alguna cosa en sí, la conviene en toda su estension. Pero el error tiene por naturaleza la propiedad de impedir el matrimonio segun lo dicho (a. 1). Luego todo error impide el matrimonio.

2.º Si el error, como tal, impide el matrimonio, un error mayor debe impedirle más. Y mayor es el error de la fe, que existe en los herejes que no creen en este sacramento, que el error de la persona. Luego debe impedir más que el error de la persona.

3.º El error no anula el matrimonio, sino en cuanto quita lo voluntario. Mas la ignorancia de cualquiera circunstancia quita lo voluntario como consta (Ethic. l. 3, c. 1). Luego no solamente el error de la condicion y el de la persona impiden el matrimonio.

4.º Como la condicion de la servidumbre es algun accidente anejo á la persona, así la cualidad del cuerpo ó del alma. Pero el error de la condicion impide el matrimonio. Luego por identidad de razon el error de la cualidad ó de la fortuna.

5.º Así como á la condicion de la persona pertenece la servidumbre y la libertad, así la nobleza ó innobleza, ó la dignidad del estado y su privacion. Es así que el error de la condicion de la servidumbre impide el matrimonio. Luego tambien el error de las otras cosas dichas.

6.º Así como la condicion de la servidumbre es un impedimento, así tambien la disparidad de cultos y la impotencia *coeundi*, como se dirá (C. 52, a. 2 y C. 53, a. 1 y C. 59, a. 1). Luego así como el error de la condicion se considera como impedimento del matrimonio, así el error acerca de estas otras cosas debería considerarse como impedimento del matrimonio.

7.º **Por el contrario**, parece que ni el error de la persona impida el matrimonio, pues así como la compra es cierto contrato, así tambien el matrimonio. Pero en la compra y venta, si se da un oro equivalente por otro oro, no se impide la venta. Luego ni el matrimonio se impide, si por una mujer se recibe otra.

8.º Puede suceder que el error dure por muchos años, y que se hayan engendrado hijos é hijas. Ahora bien, sería muy duro decir que deberían separarse entonces. Luego el primer error no frustró el matrimonio.

9.º Puede suceder que el hermano del varon, al cual una mujer cree dar su consentimiento, se ofrezca á ella, y que ella tenga con él relaciones carnales, y entonces parece que no pueda volver á aquel, con el cual creyó consentir sino que debe permanecer con su hermano, y por consiguiente el error de la persona no impide el matrimonio.

Conclusion. [1] *El error que impide el matrimonio, debe ser de aquellos que son de esencia del mismo.* [2] *Comprendiendo el matrimonio dos errores de esa*

clase, el uno relativo á la persona y el otro tocante á la condicion, resulta que solo estos dos errores impiden el matrimonio.

Responderémos que, así como el error escusa de pecado, puesto que causa lo involuntario, así tambien por lo mismo impide el matrimonio. Mas el error no escusa de pecado sino en tanto que tiene por objeto una circunstancia, cuya presencia ó alejamiento produce la diferencia que hay entre lo que es permitido ó no en el acto. Porque si alguno hiere á su padre con un palo de hierro, creyendo que es de madera, no se escusa del todo, aunque pueda ser escusado respecto de la gravedad del golpe. Pero si uno cree que golpea al hijo para corregirle y golpea al padre, se escusa del todo, si se ha puesto la debida diligencia para evitar el error. Por consiguiente, es preciso que *el error que impide el matrimonio, sea de alguno de aquellos que son de esencia del matrimonio.* El matrimonio comprende dos, á saber; las dos personas que se unen, y la mutua potestad que se dan, en la que consiste el matrimonio. *El primero se quita por el error de la persona* (1) *; el segundo por el error de la condicion*, porque el siervo no puede dar á otro libremente la potestad sobre su cuerpo sin el consentimiento de su dueño. Y por tanto, *estos dos errores y no otros impiden el matrimonio.*

Al argumento 1.° dirémos que el error no tiene por la naturaleza del género impedir el matrimonio, sino por la de diferencia adjunta, esto es, segun que el error es sobre alguna de las cosas que son de la esencia del matrimonio.

Al 2.° que el error de la fe del matrimonio es acerca de las cosas que resultan del matrimonio, como si es sacramento, ó si es lícito. Y por eso tal error no impide el matrimonio, como ni el error acerca del bautismo impide la recepcion del carácter, con tal que tenga la intencion de recibir lo que la Iglesia da, aunque crea que es nada.

Al 3.° que no cualquier ignorancia de una circunstancia produce lo involuntario, que escusa el pecado, segun lo dicho (aquí y a. 1) : por lo tanto no es valedero el razonamiento.

Al 4.° que la diversidad de la fortuna no varía algo de las cosas esenciales al matrimonio, ni la diversidad de la cualidad como lo hace la condicion de la servidumbre. Así pues, el razonamiento no es concluyente.

Al 5.° que el error de la nobleza, considerada como tal, no anula el matrimonio, por la misma razon que ni el error de la cualidad. Pero si el error de la nobleza ó dignidad redunda en el de la persona, entonces impide el matrimonio. Por consiguiente, si el consentimiento de la mujer se ha dirigido á esta persona directamente, el error de la nobleza de la misma no impide el matrimonio; mas si directamente tiene intencion de dar su consentimiento al hijo del rey, cualquiera que sea, entonces si se la presentase otro que no fuera hijo del rey, hay error de persona, y es impedido el matrimonio.

Al 6.° que tambien el error de otros impedimentos del matrimonio, en cuanto á las cosas que hacen ilegítimas las personas, impide el matrimonio. Pero no hace mencion del error que se refiere á estas cosas, puesto que impiden el matrimonio, ya existan con error ó sin él, como si alguna contrae con un subdiácono, sepa ó no sepa que es tal, no hay matrimonio. Pero la condicion de la servidumbre no le impide, si esta es conocida. Y por esto no hay paridad.

Al 7.° que el dinero en los contratos se recibe como medida de otras cosas, segun consta (Ethic. l. 5, c. 5), y no como buscado por sí. Y por lo tanto si no se da aquel dinero, que se cree, sino otro equivalente, esto no es óbice para el contrato. Pero si en la cosa buscada por sí misma hubiese error, se impediría el contrato, como si se vendiese á alguno un asno por un caballo. Y lo mismo sucede respecto á nuestra tésis.

Al 8.° que cualesquiera que sean las relaciones que se hayan tenido con una

(1) El error de persona es aquel falso juicio en virtud del cual se cree que una persona es la que no es. Este impedimento no puede ser dispensado, porque es de derecho natural. No es lo mismo el error acerca de la persona, que el relativo á sus cualidades. Este no invalida el matrimonio; á ménos que la cualidad sea tan requerida por la otra persona, que pase el error de cualidad á ser error de sustancia. Para esto se necesita que se estipule la cualidad como condicion precisa; y dicho está que faltando esta, falta tambien lo estipulado. En la respuesta al 5.° viene el Santo á significar esto mismo.

mujer, sino quiere dar nuevamente el consentimiento, no hay matrimonio.

Al 9.º que si no había consentido ántes con el hermano de aquel, podría conservar al que ella aceptó por error, y no puede volver al primero sobre todo si ha tenido relaciones carnales con aquel que aceptó. Mas si había dado al primero su consentimiento por *palabras de presente* no puede tener al segundo por esposo, viviendo el primero, pero puede abandonar al segundo ó volver al primero : y la ignorancia del hecho escusa de pecado ; así como se escusaría si despues de consumado el matrimonio á consanguíneo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet sibi præjudicare.

CUESTION LII.

Impedimento de la condicion de la servidumbre (1).

1.º La condicion de la servidumbre impide el matrimonio? — 2.º El siervo puede contraer matrimonio? — 2.º El siervo puede contraer matrimonio sin el consentimiento de su señor? — 3.º Alguno despues de casado puede hacerse siervo sin el consentimiento de su mujer? — 4.º Los hijos deben seguir la condicion del padre ó de la madre?

ARTICULO I.—**La condicion de la servidumbre impide el matrimonio?**

1.º Parece que la condicion de la servidumbre no impide el matrimonio; porque nada impide el matrimonio, sino lo que le es opuesto. Y la servidumbre no contraría al matrimonio, pues si así fuera, no podría haber matrimonio entre los siervos. Luego la servidumbre no impide el matrimonio.

2.º Lo que es contra la naturaleza, no puede impedir lo que es segun ella. Pero la servidumbre es contra la naturaleza puesto que, como dice San Gregorio (Past. p. 2, c. 6), « es contra la naturaleza que el » hombre quiera dominar al hombre », lo cual es tambien notorio por lo que se dijo al hombre (Gen. I), *y tenga dominio sobre los peces del mar*, etc., más no *mandar el hombre.* Luego no puede impedir el matrimonio que es natural.

3.º Si lo impide, ó es de derecho natural ó de derecho positivo. Mas no es de derecho natural, puesto que segun este todos los hombres son iguales, como dice San Gregorio (ibid) ; y en el principio de los digestos (l. Manumi. ff. de just. et jure) se dice que la esclavitud no es de derecho natural ; el derecho positivo se deriva tambien del natural, como dice Tulio (De invent. l. 2). Luego la servidumbre no puede impedir el matrimonio conforme á algun derecho.

4.º Aquello que impide el matrimonio, lo impide igualmente ya se sepa ó ya se ignore, como sucede respecto á la consanguinidad. Pero la servidumbre de uno conocida de otro no impide el matrimonio. Luego la servidumbre en sí no impide el matrimonio, y en este concepto no debe considerarse en sí misma como impedimento del matrimonio distinto de los otros.

5.º Como sucede haber error acerca de la servidumbre, v. gr., juzgando libre al que es siervo ; así tambien puede haberle respecto de la libertad, juzgando

(1) El error de condicion es derecho eclesiástico (lib. 4.º titul. 9 ; de Decrets.) Este impedimento, rarísimo ya en Europa por la desaparicion de la esclavitud, aunque siempre vigente en los lugares donde reina ó puede volver á reinar, no tiene lugar sino cuando uno de los contrayentes es de condicion libre. Si los dos son esclavos, el impedimento desaparece y el matrimonio entre ellos es válido, segun el mismo derecho canónico, nuestro Angélico (2.ª 2.ª C. 104, a. 5) y todos los teólogos y canonistas.

siervo al que es libre. Pero la libertad no se cuenta como impedimento del matrimonio. Luego tampoco debe contarse la servidumbre.

6.° El mal de la lepra hace más penosa la sociedad del matrimonio é impide más el bien de la prole, que la servidumbre. Pero la lepra no se pone como impedimento del matrimonio. Luego ni la servidumbre debe ponerse.

Por el contrario, es lo que dice la Decretal sobre el matrimonio de los siervos (cap. *Ad nostra*), «que el error de la con» dicion impide contraer matrimonio y di» rime el ya contraido».

Ademas, el matrimonio es del número de los bienes que se deben buscar por sí mismo, en cuanto tiene honestidad. Pero la servidumbre es del número de aquellos que deben huirse por sí mismos. Luego el matrimonio y la servidumbre son contrarios; y en este concepto la servidumbre le impide.

Conclusion. *La condicion de servidumbre ignorada impide el matrimonio, pero no la servidumbre conocida.*

Respondeo dicendum quòd in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideò si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujusmodi impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omninò non possit solvere; ita per servitutem, ut liberè debitum reddere non possit. Et ideò sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur (ut infrà patebit, q. LVIII), ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd servitus contrariatur matrimonio quantùm ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest liberè exequi; et quantùm ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, spontè detrimentum aliquod subire, ideò si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominùs tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quàm ipse possit facere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quòd servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, etsi ille sit liberæ conditionis. Et ideò nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam (1).

Al 2.° que nada impide que una cosa sea contraria á la naturaleza en cuanto á su primera intencion, la que no es contra la naturaleza en cuanto á la segunda intencion; como toda corrupcion y defecto y la vejez misma es contraria á la naturaleza, segun dice el Filósofo (De cœlo, l. 2, t. 37), porque la naturaleza tiene por objeto el ser y la perfeccion; sin embargo no es contraria á la segunda intencion de la naturaleza, porque desde el momento en que la naturaleza no puede conservar el ser en un individuo, le conserva en otro que nace de la corrupcion del otro; y cuando la naturaleza no puede llegar á la mayor perfeccion induce á la menor; así como cuando no puede producir el macho produce la hembra que es un macho imperfecto (*occasionatus*) segun se dice (De anim. l. 10, seu de Generat. anim. l. 2, c. 3). Asimismo tambien digo que la servidumbre es contraria á la primera intencion de la naturaleza, mas no á la segunda; porque la razon natural inclina, y la naturaleza apetece que cada sér sea bueno. Pero desde el momento en que alguno peca, la naturaleza tambien le inclina á que reporte la pena del pecado; y en este concepto la esclavitud ha sido introducida en castigo del pecado. Por otra parte, no repugna que una cosa natural sea impedida de este modo por lo que es contrario á la naturaleza; porque el matrimonio es impedido por la impotencia *coeundi*, que es contraria á la naturaleza del modo predicho.

Al 3.° que el derecho natural dicta que debe ser impuesta la pena por la culpa, y que nadie debe ser castigado sin culpa; pero el determinar la pena segun la

(2) Certum est quòd si liber scienter contrahat cum ancilla matrimonium est validum. Si servus contrahit cum serva etiam ignoranter, valet quoque matrimonium.

condicion de la persona y de la culpa, pertenece al derecho positivo. Y por esto la servidumbre que es cierta pena determinada, es de derecho positivo, y parte del derecho natural, como lo determinado de lo indeterminado; y por determinacion del derecho positivo se establece que la servidumbre ignorada impide de el matrimonio, para que alguno no sea castigado sin ser culpable; porque es cierta pena para la mujer, tener por marido un siervo y viceversa.

Al 4.º que hay algunos impedimentos que hacen ilícito el matrimonio. Y como nuestra voluntad no hace lícita ó ilícita alguna cosa, sino la ley, á la que aquella debe someterse; por eso la ignorancia de tal impedimento que destruye lo voluntario ó su conocimiento, nada influye para que el matrimonio sea ó no válido; y tal impedimento es la afinidad ó el voto ú otros semejantes. Hay algunos impedimentos que hacen ineficaz el matrimonio *ad solutionem debiti*. Y puesto que consiste en nuestra voluntad el que se nos libre de la deuda, por esto tales impedimentos, si son conocidos, no anulan el matrimonio, sino sólo cuando la ignorancia escluye lo voluntario. Y tal impedimento es la servidumbre y la impotencia *coeundi*. Y puesto que tambien tienen por sí mismos alguna razon de impedimentos, se los considera como impedimentos especiales independientemente del error. Mas la variacion de la persona no se considera como impedimento especial fuera del error, porque aquella persona introducida sin conocerla no tiene razon de impedimento, sino por la intencion del contrayente.

Al 5.º que la libertad no impide el acto del matrimonio. Luego la libertad ignorada no impide el matrimonio.

Al 6.º que la lepra no impide el matrimonio en cuanto al primer acto suyo, porque los leprosos pueden libremente *debitum reddere*, aunque infieran graves males al matrimonio en cuanto á los segundos efectos. Y por esto no impide el matrimonio, como la servidumbre.

ARTÍCULO II. — **¿El siervo puede contraer matrimonio sin consentimiento del señor?**

1.º Parece que el siervo no puede contraer matrimonio sin el consentimiento del señor; porque nadie puede dar á alguno lo que es de otro sin consentimiento del mismo. Pero el siervo es cosa del señor. Luego no puede, contrayendo matrimonio, dar la potestad de su cuerpo á la mujer sin consentimiento del señor.

2.º El siervo está obligado á obedecer á su señor. Pero el señor puede mandarle que no consienta en el matrimonio. Luego sin su consentimiento no puede contraer matrimonio.

3.º Despues de contraido el matrimonio el siervo está obligado á *reddere debitum uxori*, áun por precepto divino. Sed eo tempore quo uxor debitum petit potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare vellit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonio, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa, quod esse non habet.

4.º El señor puede vender á su siervo para países extranjeros á donde su esposa no podrá seguirle ya por la debilidad de su cuerpo, ya por el peligro que correría su fe, si fuera vendido á los infieles, ó por no permitirlo el señor de la mujer, si es sierva, y entónces se disolverá el matrimonio, lo cual es inconveniente. Luego el siervo no puede contraer matrimonio sin consentimiento del señor.

5.º La obligacion por la cual el hombre se entrega al servicio de Dios, es más favorable, que aquella por la que el hombre se somete á la mujer. Pero el siervo no puede entrar en religion ó ser promovido sin el consentimiento del señor á los órdenes. Luego mucho menos puede unirse en matrimonio sin consentimiento del señor.

Por el contrario (Galat. 3, 28), *en Jesucristo no hay siervo ni libre*. Luego para contraer matrimonio en la fe de Jesucristo, existe la misma libertad para los libres y para los siervos.

Ademas, la servidumbre es de derecho positivo, y el el matrimonio de derecho natural y divino. Luego como el derecho positivo no perjudica ni al derecho natural ni al divino, parece que el siervo pueda contraer matrimonio sin el consentimiento del señor.

Conclusion. *Fundándose el matrimo-*

nio en el derecho natural, y la esclavitud en el positivo, puede el siervo contraer libremente matrimonio sin permiso de su señor.

Responderémos, que el derecho positivo segun lo dicho (a. 1, al 3.°) proviene del derecho natural (1). Así pues, *la servidumbre que es de derecho positivo*, no puede prejuzgar las cosas que son de derecho natural; y así como el apetito de la naturaleza tiende á la conservacion del individuo, así tambien tiene por objeto la conservacion de la especie por medio de la generacion. Por consiguiente, así como el siervo no está sometido al señor hasta el punto de no poder libremente comer y dormir, ú otras cosas semejantes que pertenecen á la necesidad del cuerpo, sin las que no podría conservarse la naturaleza, *así no le está sometido en cuanto á no poder contraer libremente matrimonio*, aun ignorándolo ó contradiciéndolo su señor.

Al argumento 1.° dirémos, que el siervo es cosa del señor en cuanto á las cosas sobreañadidas á los actos naturales, pero en cuanto á las naturales todos son iguales. Por consiguiente, en las cosas que pertenecen á los actos naturales, el siervo puede por el matrimonio dar á otro la potestad de su cuerpo, áun repugnándolo el señor.

Al 2.° que el siervo está obligado á servir á su señor en las cosas que este puede lícitamente mandar. Mas así como este no puede mandar lícitamente al siervo que no coma ó que no duerma, así tambien ni que se abstenga de contraer matrimonio; porque importa al legislador saber, de que modo usa cada cual de lo suyo. Así pues, si el señor manda al siervo que no contraiga matrimonio, el siervo no está obligado á obedecerle.

Ad *tertium* dicendum, quòd si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quòd dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potiùs domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi: quibus omnibus ritè pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori (2).

Al 4.° que en tal caso se dice que debe ser obligado el señor á no vender á su siervo, de tal manera, que haga más gravosas las obras del matrimonio, sobre todo, cuando no falta la facultad de venderle donde quiera que sea por su justo precio.

Al 5.° que por la religion ó recepcion del órden, se obliga el hombre al servicio de Dios en cuanto á todo el tiempo: pero el varon tenetur debitum reddere uxori non semper sed congruis temporibus. Por lo cual no hay paridad. Y ademas, el que entra en religion ó recibe el órden, se obliga á algunas obras que son sobreañadidas á las cosas naturales en las que el señor tiene su potestad, y no en las naturales á las que se obliga por el matrimonio. Luego podría hacer voto de continencia sin el consentimiento de su señor.

ARTÍCULO III.— **Puede sobrevenir la servidumbre al matrimonio?**

1.° Parece que la servidumbre no puede sobrevenir al matrimonio, de modo que el varon se venda á otro en servidumbre; porque lo que es hecho en fraude y perjuicio de otro, no debe ser valedero. Pero el varon que se vende en servidumbre, hace esto á veces en fraude del matrimonio, ó al menos en daño de la esposa. Luego no debe ser válida la tal venta para establecer la servidumbre.

2.° Dos cosas favorables perjudican á una no favorable. Y el matrimonio y

(1) En el sentido de que no hace más que esplicarle ó determinarle en cuanto á ciertos puntos que por sí mismos no son suficientemente claros.

(2) Aliter tamen et aliter. Domino enim propter auctoritatem directionis et imperii: uxori autem propter obligationem societatis et conjugii, ex qua vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier; sicut nec potestatem sui mulier habet, sed vir.

la libertad son favorables y repugnan á la servidumbre, que no es favorable en derecho. Luego tal servidumbre debe anularse por completo en el matrimonio.

3.° En el matrimonio son juzgados como iguales el hombre y la mujer. Mas la mujer no puede darse como sierva, no queriendo el marido. Luego ni el varon, no queriendo la mujer.

4.° Lo que impide la generacion de la cosa en las naturales, destruye tambien la cosa engendrada. Es así que la servidumbre del varon, estando ignorante la mujer, impide el acto del matrimonio, ántes de que se verifique. Luego si pudiese sobrevenir al matrimonio, le destruiría, lo cual es inconveniente.

Por el contrario, cada cual puede dar á otro lo que es suyo. Pero el varon, es *sui juris*, porque es libre. Luego puede dar á otro su derecho.

Ademas, el siervo, áun no queriendo el dueño, puede casarse, segun lo dicho (a. 2). Luego por la misma razon, puede someterse al Señor no queriendo su mujer.

Conclusion. *Como el varon solo está sometido á la esposa en lo que pertenece al acto de la naturaleza, puede hacerse esclavo en lo demas sin consentimiento de la mujer.*

Responderémos, que *el varon está sometido á la mujer solamente en las cosas que pertenecen al acto de la naturaleza*, en las que son iguales, y á las que no se estiende la sumision de la servidumbre. Y por eso *el varon, áun no queriendo la mujer, puede darse á otro en servidumbre* (1); sin que por esto sea disuelto el matrimonio, porque ningun impedimento que sobreviene al matrimonio, puede disolverle, como se ha dicho (C. 1, a. 1, al 7.°)

Al argumento 1.° dirémos, que el fraude puede bien dañar al que le hace, pero no puede causar perjuicio á otro. Y por esto, si el varon en fraude de su mujer se da á otro en servidumbre, él mismo reporta el daño, perdiendo el bien inestimable de la libertad; pero de esto no puede engendrarse perjuicio alguno á la mujer, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Al 2.° que en cuanto áque la servidumbre repugna al matrimonio, el matrimonio perjudica á la servidumbre, puesto que entónces servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Al 3.° que aunque respecto al acto matrimonial, y á las cosas que atañen á la naturaleza se juzguen iguales el marido y la mujer, á las que no se estiende la condicion de la esclavitud; sin embargo, en cuanto á la direccion de la casa y demas cosas á ella anejas, el varon es la cabeza de la mujer y debe corregirla, mas no al contrario; y por eso la mujer no puede darse como esclava no queriéndolo el marido.

Al 4.° que aquella razon procede de las cosas corruptibles, en las que tambien muchas impiden la generacion, las cuales no son suficientes para destruir la cosa engendrada. Pero en las cosas perpétuas, puede haber impedimento, para que tal cosa comience á ser, mas no para que deje de ser, como se ve en el alma racional(349). Y asimismo es tambien del matrimonio que es un vínculo perpétuo, mientras dura esta vida.

ARTÍCULO IV. — **Los hijos deben seguir la condicion del padre?**

1.° Parece que los hijos deben seguir la condicion del padre; porque la denominacion toma su nombre de lo más digno. Pero el padre en la generacion es más digno que la madre. Luego etc.

2.° El *ser* de la cosa depende más bien de la forma que de la materia. Y en la generacion el padre da la forma y la madre la materia, como se dice (De anim. l. 16, sen de gener. animal. l. 2, c. 4). Luego más bien debe seguir la prole al padre que á la madre.

(1) Como, segun indica el primer argumento, puede el marido adoptar esa resolucion de hacerse esclavo *in fraudem matrimonii*, es decir, que puede hacerse no solo sin causa, sino ademas con intencion dañada, observa perfectamente Silvio que la esposa queda autorizada para pedir el divorcio, supuesto que la separacion del marido la da derecho á tomar ese partido.

(2) Segun la opinion de los verdaderos filósofos, Dios cria el alma desde el punto que hay cuerpo apto al cual se una. De aquí resulta que siendo el momento de la generacion el que da la materia apta del cuerpo, cualquier obstáculo puesto á la generacion, ese mismo impedimento se opone á la existencia del alma.

3.º Debe seguirse principalmente á aquel á quien más nos asemejamos. Pero el hijo se asemeja más al padre que á la madre, como tambien la hija más á la madre. Luego al ménos el hijo debe seguir más bien al padre y la hija á la madre.

4.º En la Sagrada Escritura no se cuenta la genealogía por las mujeres sino por los varones. Luego la prole sigue más al padre que á la madre.

Por el contrario, si alguno siembra en tierra ajena, los frutos son de aquel, de quien es la tierra. Pero el vientre de la mujer es respectu seminis viri, como la tierra respecto de la semilla. Luego etc.

Ademas: en los animales que nacen de las diversas especies, vemos que el parto sigue más bien á la madre que al padre: por lo cual los mulos que nacen de la yegua y el asno, más se asemejan á las yeguas que aquellos que nacen de burra y caballo. Luego igualmente debe ser en los hombres.

Conclusion. [1] *La prole en la libertad y en la servidumbre sigue á la madre; pero en las cosas que pertenecen á la dignidad, segun que provienen de la forma de la cosa, sigue al padre.* [2] *En algunos países que no están regidos por el derecho civil, el parto sigue la peor condicion.*

Responderémos, que segun las leyes civiles (l. 19, ff. De Statu hom. y l. 7, c. De rei vendit.), el parto sigue al vientre. Y esto es con razon, puesto que la prole, recibe del padre su complemento formal y de la madre la sustancia del cuerpo. Pero la servidumbre es la condicion corporal, siendo el siervo como el instrumento del señor en sus operaciones; por esto *la prole en la libertad y en la servidumbre sigue á la madre; pero en las cosas que pertenecen á la dignidad, segun que proviene de la forma de la cosa, sigue al padre,* como en los honores, en los cargos, herencia y otras semejantes. Y en esto están tambien de acuerdo los cánones (cap. Liberi 32, c. 4, in Gloss y cap. *indecens* De natis ex libero ventre), y la ley de Moisés, como consta (Exod 21). *En algunos países, sin embargo, que no están regidos por el derecho civil, el parto sigue la peor condicion,* de modo que, si el padre es siervo, aunque la madre sea libre, los hijos serán siervos: mas no lo serán si el padre despues de realizado el matrimonio, se hace siervo no queriendo la mujer é igualmente en el caso contrario. Mas si uno y otro son de condicion servil, y pertenecen á diversos dueños, entónces se dividen los hijos si son muchos; ó si es uno solo el que toma al hijo á su servicio, debe pagar al otro cierta suma á título de compensacion. Sin embargo, no es creible que tal costumbre, pueda ser tan razonable, como aquello que ha sido determinado por el continuo consejo de muchos sabios. Ademas en las cosas naturales se ve, que lo que es recibido en un sujeto, existe al modo del recipiente y no al modo del dador. Y por esto es razonable, que semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el padre sea principio más digno que la madre, sin embargo la madre da la sustancia corporal, segun la cual se considera la condicion de la esclavitud.

Al 2.º que en las cosas que pertenecen á la razon de la especie, se asemeja más el hijo al padre que á la madre. Pero en las condiciones materiales más debe asemejarse á la madre, que al padre, puesto que la cosa recibe el ser específico de la forma, y las condiciones materiales de la materia.

Al 3.º que el hijo se asemeja al padre por razon de la forma que tiene en su complemento, como tambien el padre. Y por eso, esta razon nada prueba relativamente á la tésis actual.

Al 4.º que puesto que el honor del hijo más bien proviene del padre que de la madre, por eso en las genealogías, en las Escrituras, y segun la costumbre comun, los hijos reciben su nombre más bien del padre que de la madre; sin embargo en las cosas que se refieren á la servidumbre siguen más bien á la madre.

(1) Y por consiguiente que si en el momento de la concepcion ó del parto, la madre fuere libre, el hijo debe serlo.

CUESTION LIII.

Del impedimento del voto y del órden.

1.º El voto simple dirime el matrimonio? — 2.º Y el voto solemne? — 3.º El órden impide el matrimonio? — 4.º Puede alguno recibir el órden sagrado despues del matrimonio?

Artículo I. — ¿Por la obligacion del voto simple, debe dirimirse el matrimonio contraido? (1)

1.º Parece que por la obligacion del voto simple debe dirimirse el matrimonio contraido; porque el vínculo más fuerte perjudica al más débil: y el vínculo del voto es más fuerte que el del matrimonio, porque este se hace al hombre, y aquel á Dios. Luego el vínculo del voto perjudica al vínculo del matrimonio.

2.º El precepto de Dios no es ménos que el precepto de la Iglesia. Pero el precepto de la Iglesia obliga de tal modo, que si se contrae matrimonio contra el mismo, le dirime, como se ve acerca de aquellos que le contraen en algun grado de consanguinidad prohibido por la Iglesia. Así pues, siendo de precepto divino el cumplir el voto, parece que si alguno contrae matrimonio contra un voto, debe ser dirimido dicho matrimonio.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copulâ sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Constat quòd ille qui post votum simplex continentiæ matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia, secundùm Hieronymum (Augustinum, De bono viduit. cap. 9), « virginitatem vo» ventibus, non solùm nubere, sed velle » nubere damnabile est. » Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiæ, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primò carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat: et eâdem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primò commissum non potest excusare peccata sequentia.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipuè quantùm ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiæ facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifestè contra votum continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Por el contrario, dice el Papa Alejandro III (hab. Cap. Consuluit. de his. qui cler. vel vovent) que « el voto sim» ple impide contraer matrimonio, pero » no dirime el ya contraido ».

Conclusion. *El voto simple, aunque impida contraer matrimonio, no le dirime.*

Responderémos, que una cosa deja de estar en poder de alguno, porque pasa al dominio de otro. Mas la promesa de alguna cosa no la transfiere al dominio de aquel á quien se promete: por lo cual, no porque alguno prometió alguna cosa, deja de estar en su poder esa cosa. Luego no habiendo en el voto simple más que una simple promesa del propio cuerpo hecha á Dios para guardar la continencia, despues del voto simple todavía queda el hombre dueño de su cuerpo: y, por tanto, puede darlo á otro, esto es, á la

(1) El voto simple no dirime, sino que impide el matrimonio. Hay sin embargo una escepcion y es la otorgada por Gregorio XIII á los religiosos de la Compañía de Jesus en la bula *Ascendente Domino*, segun la que los votos simples de la Compañía se reputan solemnes para los efectos del matrimonio.

mujer, en cuya donacion consiste el sacramento del matrimonio, que es indisoluble. Por esta causa el *voto simple, aunque impide contraer el matrimonio,* puesto que peca el que le contrae, despues de hecho el voto simple de continencia; sin embargo, como es un verdadero contrato *no puede por esto dirimirse el matrimonio.*

Al argumento 1.º dirémos, que el voto es un vínculo más fuerte que el matrimonio, en cuanto al sujeto á quien se hace y la cosa á la cual obliga; puesto que por el matrimonio se obliga el hombre *uxori ad redditionem debiti;* y por el voto, á Dios á la continencia. Sin embargo, en cuanto al modo de ligar, el matrimonio es un vínculo más fuerte que el voto simple, pues por el matrimonio se entrega en acto el varon á la potestad de la mujer, mas no por el voto simple, segun lo dicho. Mas la condicion del que posee, es siempre mejor; y en cuanto á esto, de igual modo obliga el voto simple que los esponsales. Por consiguiente, por el voto simple deben ser dirimidos los esponsales.

Al 2.º que el precepto que prohibe el matrimonio entre los consanguíneos, no tiene, en cuanto es precepto de Dios ó de la Iglesia, el dirimir el matrimonio, que debe ser contraido, sino en cuanto hace que el cuerpo de la consanguínea no pueda pasar á la potestad del consanguíneo. Mas esto no lo hace el precepto que prohibe el matrimonio despues del voto simple, como se deduce de lo dicho (aquí y al 1.º). Y por esto la razon no es concluyente, porque da por causa lo que no lo es.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui contrahit matrimonium per verba de præsenti post votum simplex non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiæ ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua. Et ideò ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet (in resp. ad 1). Tamen debet per lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentia non servata.

Ad *quartum* dicendum, quòd quantùm ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiæ servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum: propter quod mortuâ uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideò non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expressè petat, sive interpretativè, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti: tunc enim sine peccato reddere potest; et præcipuè si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quòd sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est, abrenuntiare.—Quidam tamen dicunt quòd potest petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si rectè inspiciatur, hoc est exigere interpretativè (1).

ARTÍCULO II. — **El voto solemne dirime el matrimonio ya contraido?** (2

1.º Parece que ni el voto solemne dirime el matrimonio ya contraido: porque como dice la decretal (cap. *Rursùs* de his qui cler. vel vovent): «ante Dios no » obliga ménos el voto simple que el so- » lemne». Pero el matrimonio subsiste y se dirime por la aceptacion divina. Luego no dirimiendo el voto simple el matrimonio, tampoco podría dirimirlo el solemne.

2.º El voto solemne no añade al voto simple tanta fuerza como el juramento. Y el voto simple y áun el juramento sobreviniente no dirimen el matrimonio contraido. Luego ni el voto solemne.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al.: *Ne nimis onerosum reddatur: hoc est exigere interpretativè.*

(2) El voto solemne es el voto de castidad que se hace por los religiosos de ambos sexos en una religion aprobada por la Iglesia. Así lo declaró Bonifacio VIII en el cap. *Quod votum.* (De voto et vot. redempt. in 6.º); y más tarde el Tridentino, contra los profanadores de todo voto, Lutero y sus secuaces, espresamente definió: *Si alguno dijere que los clérigos in sacris ó los regulares que solemnemente han profesado castidad, pueden contraer matrimonio, ó que el contraido es válido, no obstante la ley eclesiástica ó el voto... sea escomulgado* (ses. 24, canon 9.)

3.° El voto solemne nada tiene que no pueda tener el voto simple: porque este podría tener escándalo, puesto que puede hacerse en público como el solemne. Igualmente tambien la Iglesia podría y debería establecer que el voto simple dirimiese el matrimonio ya contraido, para que se evitasen muchos pecados. Luego por la misma razon que el voto simple no dirime el matrimonio, ni el voto solemne debe dirimirlo.

Por el contrario, el que hace un voto solemne, contrae un matrimonio espiritual con Dios, que es mucho más digno que el matrimonio material. Pero el material matrimonio contraido primeramente dirime el contraido despues. Luego tambien el voto solemne.

Ademas, esto mismo puede probarse por muchas autoridades que se citan (Sent. 4, dist. 38).

Conclusion. *El voto solemne dirime el matrimonio por su propia naturaleza.*

Responderémos, que todos dicen que, así como el voto solemne impide contraer matrimonio, así dirime el ya contraido; y algunos asignan como causa el escándalo. Pero esta razon nada vale, porque tambien el voto simple á veces produce escándalo, cuando es en cierto modo público. Y ademas la indisolubilidad del matrimonio, es cosa que pertenece á la verdad de la vida, y no debe omitirse á causa del escándalo. Por eso otros dicen que esto es así por estatuto de la Iglesia. Mas esto no basta, porque en tal concepto la Iglesia podría establecer otro estatuto en contrario, lo cual no parece verdadero. Así pues, debe decirse con otros, que el *voto solemne tiene por su propia naturaleza la virtud de dirimir el matrimonio contraido;* es decir, en cuanto por el mismo el hombre perdió la potestad de su cuerpo, entregándole á Dios para perpetua continencia, y por lo tanto, no puede entregarle á la potestad de la mujer, contrayendo matrimonio. Y como el matrimonio que sigue á tal voto, es nulo, he aquí por qué se dice que tal voto dirime el matrimonio contraido.

Al argumento 1.° contestarémos, que se dice que el voto simple no obliga menos respecto á Dios, que el solemne en las cosas que atañen á Dios, como es la separacion de Dios que tiene lugar por el pecado mortal; puesto que se peca mortalmente, quebrantando el voto simple como el solemne: aunque sea pecado más grave romper el voto solemne, tomando la comparacion segun el género, y no segun la determinada estension del reato. Pero en cuanto al matrimonio, por el cual el hombre se obliga al hombre, no es menester que sea de igual obligacion áun en el género, puesto que el voto solemne obliga á ciertas cosas y no el voto simple.

Al 2.° que el juramento obliga más que el voto por parte de aquello, por lo que se hace la obligacion; pero el voto solemne obliga más en cuanto al modo de obligar, en el sentido de que entrega actualmente lo que se promete; lo cual no se verifica por el juramento. Así pues, la razon no es concluyente.

Al 3.° que el voto solemne tiene cierta la exhibicion *ó entrega* actual del propio cuerpo, que no tiene el voto simple, segun resulta de lo dicho (a. 1). Por tanto, esta razon procede de lo insuficiente.

ARTÍCULO III.—**El órden impide el matrimonio?** (1)

1.° Parece que el órden no impide el

(1) El cánon citado en la anterior nota nos dice lo que debe responderse á esta pregunta Debe sin embargo tenerse en cuenta que la ley del celibato no rige lo mismo en la Iglesia griega, que en la latina, segun en este artículo apunta el Santo Doctor. Observada esta continencia santa, como una costumbre que hacia ley, desde los más remotos tiempos, en términos que se cree que San Pedro la prescribió como ley para todo el Occidente, se trató en el concilio de Nicea en 325 de sancionar esa costumbre y prescribirla para toda la Iglesia general. Paphnocio, uno de los padres del Concilio, opúsose á esa determinacion; pero sólo en cuanto á las iglesias orientales, inclinando al Concilio á que dejase ese punto de disciplina en el mismo estado en que estaba, conviene á saber: que los obispos ni pudieran casarse, ni ser promovidos al episcopado sin dejar sus mujeres, si es que antes de su consagracion no eran célibes. Esto en cuanto á los obispos; y en cuanto á los diáconos y presbíteros, toleró que los que estando casados, fuesen promovidos á esas órdenes, se les dejase con sus esposas; pero que no pudieran casarse, si al tiempo de su ordenacion eran célibes. Esta misma disciplina y con relacion siempre á la iglesia griega, sancionó el cánon 13 del concilio Trullano ó Quinisesto (año 692); pero los Pontífices, á pesar de los esfuerzos y amenazas de los emperadores bizantinos, nunca aprobaron ese cánon, como otros varios del mismo Concilio. Andando, sin embargo, el tiempo, los sucesores de San Pedro tuvieron que tolerar semejante disciplina, particularmente despues del cisma, para que la rigidez de los latinos en ese punto, no sirviese de pretesto á los griegos para su ruptura con la Santa Sede.

matrimonio; porque nada es impedido sino por su contrario, y el órden no es contrario al matrimonio, puesto que ambos son sacramentos. Luego no le impide.

2.° El mismo órden hay entre nosotros que en la Iglesia oriental; y en la Iglesia oriental no impide el matrimonio. Luego, etc.

3.° El matrimonio significa la union de Cristo y de la Iglesia. Y esto conviene que se signifique principalmente en aquellos que son los ministros de Cristo, es decir, en los ordenados. Luego el órden no impide el matrimonio.

4.° Todos los órdenes tienen por objeto las cosas espirituales. Pero el órden no puede impedir el matrimonio sino en razon de su espiritualidad. Luego si un órden impide el matrimonio, cualquiera órden lo impedirá, lo cual es falso.

5.° Todos los ordenados pueden tener beneficios eclesiásticos, y gozar igualmente del privilegio clerical. Si pues por causa de esto, el órden impide el matrimonio, puesto que los casados no pueden tener un beneficio eclesiástico, ni gozar del privilegio clerical, como dicen los juristas (cap. *Joannes* et sequens. De cler. conjug.), entónces todo órden debería impedirlo; lo que es falso segun consta por Decreto de Alejandro III (De cler. conjug. c. *si quis*); y por tanto, ningun órden, segun parece, impide el matrimonio.

Por el contrario, dice el derecho (ibid): « los que se sabe que han tomado mujer » en el diaconado ú otras órdenes supe- » riores, compelerlos á que las dejen »; lo cual no se verificaría si hubiese verdadero matrimonio.

Ademas, nadie que hace voto de continencia, puede contraer matrimonio. Pero hay ciertos órdenes que llevan anejo el voto de continencia, como consta (Sen. 4. dist. 37). Luego tal órden impide el matrimonio.

Conclusion. *El sacerdocio entre griegos y otros orientales impide contraer matrimonio, pero no el uso del ya contraido; pero en la Iglesia latina impide contraerle y dirime el contraido.*

Responderémos, que el órden sagrado, por su naturaleza, tiene por cierta conveniencia el deber impedir el matrimonio, puesto que los constituidos en los órdenes sagrados manejan los vasos sagrados y sacramentos, y por eso es decoroso que conserven la pureza corporal, por medio de la continencia; pero el impedir el matrimonio, lo tiene por constitucion de la Iglesia; sin embargo, de distinta manera entre los latinos que entre los griegos, pues entre estos impide contraer el matrimonio solamente en virtud del órden; y entre los latinos en virtud del órden y ademas por el voto de continencia que va anejo á los órdenes sagrados; el cual aunque alguno no lo haga verbalmente, por el hecho mismo que recibe el órden segun el rito de la Iglesia occidental, se entiende como si lo hubiera emitido. Y por eso *entre los griegos y otros orientales el órden sagrado impide contraer el matrimonio, más no el uso del matrimonio ántes contraido,* pues pueden usar del matrimonio contraido ántes, aunque no pueden contraerlo de nuevo. *Pero en la Iglesia occidental impide el matrimonio y su uso;* á no ser que el marido recibiera el órden sagrado ignorándolo la mujer ú oponiéndose á ello, puesto que de este hecho no puede originársela perjuicio alguno. Ya hemos dicho de qué modo se distinguen los órdenes sagrados de los no sagrados ahora y en la primitiva Iglesia (C. 37, a. 3).

Al argumento 1.° dirémos, que aunque el órden sagrado no es contrario al matrimonio, en cuanto es sacramento, tiene, sin embargo, cierta repugnancia en cuanto al mismo por razon de su acto, que impide los actos espirituales.

Al 2.° que la objeccion procede de hechos falsos; pues el órden impide contraer el matrimonio en todas partes, aunque no tenga en todas ellas voto anejo.

Al 3.° que los que se hallan constituidos en los órdenes sagrados, significan á Cristo por actos más nobles, como resulta de lo espuesto en el tratado del órden (C. 37, a. 2 y 4), que aquellos que están unidos en matrimonio. Por lo tanto la razon no es concluyente.

Al 4.° que á los que se hallan constituidos en los órdenes menores, no se les prohibe contraer matrimonio por virtud del órden, puesto que aunque aquellos órdenes se destinan á algunas cosas espirituales, no tienen, sin embargo, inmediatamente acceso para intervenir en las

cosas sagradas, como los que están constituidos en los sagrados órdenes. Pero segun el estatuto de la Iglesia occidental, el uso del matrimonio impide la ejecucion ó ejercicio del órden no sagrado, para conservar la mayor honestidad en los cargos de la Iglesia. Y puesto que alguno está obligado al ejercicio del órden en virtud de algun beneficio eclesiástico, goza por esto del privilegio clerical, y así entre los latinos se priva de esta ventaja á los clérigos casados.

Con lo dicho es evidente la contestacion al 5.°

ARTÍCULO IV.— **Puede sobrevenir el órden sagrado al matrimonio?**

1.° Parece que no puede sobrevenir el órden sagrado al matrimonio; porque lo más fuerte perjudica á lo ménos fuerte. Es así que el vínculo espiritual es más fuerte que el corporal. Luego si el unido al matrimonio recibiera el órden, ocasionaría perjuicio á la mujer, *ut non possit debitum exigere* por ser el órden un vínculo espiritual y el matrimonio un vínculo corporal, y así parece que no puede alguno recibir el órden sagrado despues de consumado el matrimonio.

2.° Despues de consumado el matrimonio, un cónyuge no puede hacer voto de continencia sin el consentimiento del otro (1). Pero el órden sagrado lleva anejo el voto de continencia. Luego si el varon recibiese el órden sagrado contra la voluntad de la mujer, se obliga á esta á su pesar á guardar la continencia, puesto que no puede casarse con otro viviendo su marido.

3.° El hombre no puede entregarse á la oracion por un largo tiempo sin el consentimiento de la mujer, como consta (1.ª Cor. 7): pero entre los orientales, aquellos que están constituidos en los órdenes sagrados están obligados á la continencia durante el tiempo que ejercen su oficio. Luego ni los mismos pueden ser ordenados sin el consentimiento de sus mujeres, y mucho menos los latinos.

4.° El hombre y la mujer se juzgan al igual. Pero el sacerdote griego, muerta su mujer, no puede casarse con otra. Luego ni la mujer muerto el marido. Pero no puede quitársela la facultad de casarse despues de la muerte del marido, por el acto de este. Luego el varon no puede recibir órdenes despues del matrimonio.

5.° Cuanto el matrimonio se opone al órden, tanto este al matrimonio. Pero el órden precedente impide el matrimonio siguiente. Luego, etc.

Por el contrario, los religiosos están obligados á la continencia, como aquellos que tienen los órdenes sagrados. Pero despues del matrimonio puede alguno entrar en religion, muerta su mujer ó con consentimiento de ella. Luego recibir el órden.

Ademas, alguno puede hacerse siervo despues del matrimonio; luego tambien siervo de Dios por la recepcion del órden.

Conclusion. *El matrimonio no impide la recepcion del órden.*

Responderémos que *el matrimonio no impide la recepcion del órden sagrado* (2) porque si el unido en matrimonio se acerca á los órdenes sagrados aun reclaclamando su mujer, no menos recibe el carácter del órden; pero carece de su ejercicio. Mas si es queriendo la mujer, ó ya muerta esta, recibe el órden y su ejercicio (3).

Al argumento 1.° dirémos que el vínculo del órden disuelve el del matrimonio ratione redditionis debiti, por cuya parte tiene repugnancia al matrimonio, de parte de aquel que recibe el órden, porque no puede reclamar el débito, nec uxor ei tenetur reddire : non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit etiam inducere ad continentiam.

Al 2.° que si la mujer lo sabe y el ma-

(1) En la cuestion 61, a. 1.° se prueba esta doctrina de propósito.

(2) Se entiende en cuanto á la validez, pues no hay duda que es ilícita esa recepcion, mientras dure el matrimonio.

(3) *Nullus conjugatorum*, dice Alejandro III (in cap. *Conjugatas*) *est ad sacros ordines promovendus, nisi ab uxore continentiam profitente fuerit absolutus*. No está obligada, segun la opinion más probable, á entrar en Religion la esposa de aquel que se ordena con su consentimiento, bastándola el voto de continencia. Sin embargo, si es jóven, no se admite al marido á las Ordenes sagradas, mientras su mujer no entre en Religion y profese. Esta práctica se convierte en ley para la esposa, de cualquier edad que sea, de aquel que haya de ser promovido al Episcopado ó haya de entrar en Religion, segun lo decretado por Alejandro III (in cap. *Sane*, 6. *De Convers. Conjug.* (Véase S. Alfonso lib. 6.° n. 812.— Gury y Ballerini, *De Statibus partic.* n. 43.)

rido con su consentimiento recibiese el órden sagrado está obligada á hacer voto de perpetua continencia, mas no está obligada á entrar en religion á menos que tema peligro para su castidad por causa de que su marido emitió un voto solemne. Y no sería así, si el voto fuera simple. Mas si le recibiese sin su consentimiento, no está obligada, porque de esto no se la sigue perjuicio alguno.

Al 3.° que, como parece más probable, aunque algunos dijeron lo contrario, tambien los griegos no deben acercarse á los órdenes sagrados sin el consentimiento de sus esposas; puesto que serían defraudados del débito conyugal al menos durante el tiempo de su ministerio, y ellas no pueden serlo segun el órden del derecho, si sus maridos han sido ordenados contradiciéndolo ó ignorándolo estas.

Al 4.° que como se dice, por lo mismo que la mujer consiente entre los griegos que el marido reciba el órden, se obliga á no volverse á casar con otro, pues no se guardaría la significacion del matrimonio que principalmente se exige en el matrimonio del sacerdote. Mas si se ordena sin su consentimiento no parece que esté obligada á esto.

Al 5.° que el matrimonio tiene por causa nuestro consentimiento, mas no el órden, pero tiene causa sacramental determinada por Dios; y por esto el matrimonio puede ser impedido por el órden precedente, de modo que no sea verdadero matrimonio: mas no el órden por el matrimonio, de modo que no sea verdadero órden, porque la virtud de los sacramentos es inmutable, en tanto que los actos humanos pueden ser impedidos.

CUESTION LIV.

Del impedimento de consanguinidad.

1.° Se define convenientemente por algunos la consanguinidad? — 2.° Se distingue de un modo conveniente por grados y líneas? — 3.° Se impide el matrimonio por el derecho natural segun algunos grados? — 4.° Los grados impedientes del matrimonio pueden ser determinados por estatuto de la Iglesia?

ARTICULO I. — **La definicion de la consanguinidad es competente?**

1.° Parece que la definicion de la consanguinidad que algunos dan, diciendo que, *la consanguinidad es el vínculo contraido por la propagacion carnal de las personas que descienden de la misma estirpe* (1), es incompetente: porque todos los hombres descienden de la misma estirpe, por la propagacion carnal, es decir, de Adan. Sí pues, la predicha definicion de la consanguinidad fuera recta, todos los hombres serían consanguíneos entre sí, lo cual es falso.

2.° El vínculo no puede ser sino de algunas cosas convenientes entre sí, porque el vínculo une. Pero de los que descienden de una misma estirpe no es mayor la conveniencia entre sí, que la de otros hombres; puesto que convienen en la especie, y difieren en número como tambien los otros hombres. Luego la consanguinidad no es algun vínculo.

3.° La propagacion carnal segun el Filósofo (De gener. animal. l. 2, c. 19), se verifica de lo superfluo del alimento. Pero tal superfluo tiene más conveniencia con las cosas que se comen, con las que conviene en la sustancia, que con aquel que come. Luego no naciendo vínculo alguno de consanguinidad entre el que nace del semen, y las cosas comidas, tampoco debe nacer un

(1) Por estirpe se entiende aquella persona de la cual los demas proceden, ya sea padre, ya madre.

vínculo de parentesco entre el que nace de la generacion carnal y el que le engendra.

4.° (Genes. 29, 14). Laban dijo á Jacob : *hueso eres y carne mia* por razon de la cognacion que había entre ellos. Luego tal parentesco debe más bien llamarse carnalidad que consanguinidad.

5.° La propagacion carnal es comun á los hombres y á los animales. Pero en los animales no se contrae por la propagacion carnal vínculo de consanguinidad. Luego ni en los hombres.

Conclusion. *Como la definicion dada contenga y esplique el género, el sujeto y el mismo principio de la consanguinidad, debe tenerse como una definicion conveniente.*

Responderémos, que segun el Filósofo (Ethic. l. 13, c. 11 y 12), « toda » amistad consiste en alguna comunica- » cion ». Y puesto que la amistad es un lazo ó cierta union, por eso la comunicacion que es causa de la amistad se dice *vínculo*. Así, segun cualquiera comunicacion, se denominan algunos como ligados entre sí, como se dicen *conciudadanos* los que tienen entre sí comunicacion política, y *conmilitones* los que están unidos para un asunto militar; y del mismo modo aquellos que convienen en la comunicacion natural, se dicen *consanguíneos*. Hé aquí por qué en la predicha definicion se pone el *vínculo* como género de consanguinidad ; como sujeto, *las personas descendientes de una estirpe*, de las que es tal vínculo, y como principio la propagacion carnal.

Al argumento 1.° dirémos, que la virtud activa no es recibida en el instrumento segun la misma perfeccion, que tiene en el agente principal. Y puesto que todo motor que es movido es un instrumento, síguese que la virtud del primer motor en algun género se debilita y se estingue pasando por muchos medios y llega por fin á algo que es movido y no motor. Mas la virtud del generante mueve no solamente por relacion á lo que es de la especie, sino tambien en cuanto á lo que es del individuo, por cuya razon el hijo se asemeja al padre, aun en las cosas accidentales y no sólo en la naturaleza de la especie. Sin embargo, esta virtud individual del padre no existe así tan perfectamente en el hijo como existía en el padre ; y todavía ménos en el nieto, y así va debilitándose en los sucesivos. De lo cual resulta que aquella virtud falta á veces de modo que no puede proceder más allá. Y como la consanguinidad tiene lugar en cuanto muchos comunican de tal virtud que ha pasado de uno á muchos por medio de la propagacion, síguese que la consanguinidad se dirime poco á poco, segun la espresion de San Isidoro (Etym. l. 9, c. 6). Y por esto no es preciso hablar de una estirpe remota en la definicion de la consanguinidad, sino de la próxima, cuya virtud permanece todavía en aquellos que se han propagado de ella.

Al 2.° que es evidente segun lo ya dicho, que los consanguíneos convienen no solamente en la naturaleza de la especie, sino tambien en la virtud propia del mismo individuo, transmitida de uno á muchos : de la cual resulta algunas veces que el hijo se asemeja no sólo al padre, sino al abuelo ó á los parientes lejanos, como se dice (De animal. l. 18, scilicet De gener. anim. l. 4, c. 3).

Al 3.° que la conveniencia se considera más bien con arreglo á la forma, segun la cual algo está en acto que con relacion á la materia, segun la que está en potencia. Lo cual se ve en el carbon que conviene más con el fuego que con el árbol de que fué cortado el leño. Y asimismo el alimento, ya convertido en la sustancia de aquel que es alimentado por la virtud nutritiva, conviene más con este que con aquella cosa de que es tomado el alimento. Aquella razon procedería segun la opinion de los que decían que toda la naturaleza de la cosa es materia, y que todas las formas son accidentes, lo cual es falso.

Al 4.° que aquello que se convierte próximamente en semen, es la sangre, como se prueba (De anim. l. 15, scilicet. De gener. anim. l. 1, c. 18). Y por esta causa el vínculo que se contrae por la propagacion carnal, se llama más convenientemente *consanguinidad* que *carnalidad* y el decirse que á veces un consanguíneo es carne del otro, esto es en cuanto la sangre que se convierte en el semen del varon ó *in menstruum convertitur*, es carne y hueso en potencia.

Al 5.° que algunos dicen que el vínculo de la consanguinidad se contrae entre los hombres por la propagacion carnal y no entre los animales, porque todo lo que pertenece verdaderamente á la naturaleza humana en todos los hombres, existió en el primer padre; lo que no sucede en los otros animales. Pero segun esto, la consanguinidad del matrimonio no podría ser dirimida jamás. Esta hipótesis empero es refutada (l. 2, dist. 30, c. 2, a. 1 y P. I. C. 119, a. 1). Por lo cual debe decirse que esto es así, porque los animales no se unen para la unidad de amistad á causa de la propagacion de muchos de un solo padre próximo, como sucede en los hombres, segun lo dicho.

ARTÍCULO II. — **¿Se distingue convenientemente la consanguinidad por grados y por líneas?**

1.° Parece que la consanguinidad se distingue inconvenientemente por líneas y grados: porque se dice ser línea de consanguinidad, «la ordenada coleccion » de personas unidas por la consangui- » nidad que descienden de un mismo » tronco, conteniendo diversos grados ». Pero la consanguinidad no es otra cosa que la coleccion de tales personas. Luego la línea de consanguinidad es lo mismo que la consanguinidad. Mas nada debe distinguirse por sí mismo. De consiguiente, la consanguinidad no se distingue convenientemente por líneas.

2.° Aquello segun lo que algo comun se divide no puede ponerse en la definicion de lo comun. Pero el descenso *(ó descendencia)* se pone en la definicion de la predicha consanguinidad. Luego esta no puede dividirse por la línea de ascendentes, descendientes y transversales.

3.° La definicion de la línea es que esté entre dos puntos. Pero dos puntos no hacen sino un solo grado. Luego una línea tiene únicamente un solo grado, y así por igual razon parece que no debe hacerse division de la consanguinidad por líneas y por grados.

4.° El grado se define ser «la rela- » cion de personas distantes, por la que se » conoce cuánta distancia las separa ». Pero siendo la consanguinidad cierta proximidad, la distancia de las personas se opone más á la consanguinidad que forma parte de ella. Luego la consanguinidad no puede distinguirse por grados.

5.° Si la consanguinidad se distingue y se conoce por grados, es menester que aquellos que están en el mismo grado sean igualmente consanguíneos. Pero esto es falso, porque el hermano del bisabuelo ó tio segundo de alguno y el biznieto de este están en el mismo grado: sin embargo, no son igualmente consanguíneos, como se dice (Decret. cap. *Porró* y cap. *Parentelæ*, 35; q. 5). Luego la consanguinidad no se distingue rectamente por grados.

6.° En las cosas ordenadas todo lo que se añade á otra produce otro grado como toda unidad añadida á otra produce otra especie de número. Pero la persona añadida á la persona, no siempre produce otro grado de consanguinidad, porque en el mismo grado de consanguinidad está el padre y el tio, que es añadido. Luego la consanguinidad no se distingue rectamente por grados.

7.° Entre dos próximos parientes siempre hay la misma proximidad de consanguinidad, puesto que igualmente dista uno de los estremos del otro y recíprocamente. Pero el grado de consanguinidad no se encuentra siempre el mismo por una y otra parte, puesto que á veces un pariente está en el tercero y otro en cuarto grado. Luego la proximidad de la consanguinidad no puede conocerse suficientemente por los grados.

Conclusion. *La consanguinidad se designa convenientemente por ciertos grados y líneas de los que descienden de un comun principio ó ascienden al mismo, y lo mismo se dice de la línea transversal.*

Responderémos, que la consanguinidad, segun lo dicho (a. 1), es cierta proximidad fundada en la comunicacion natural segun el acto de la generacion, por la que se propaga la naturaleza. Por lo cual segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 12), esta comunicacion es triple: 1.ª segun la relacion del principio con lo que el produce, y esta es la consanguinidad del padre al hijo; de aquí se dice que los padres aman á sus hijos como siendo algo de sí mismos; 2.ª segun la relacion del efecto del principio con el principio mismo, y esta es la del hijo al padre, por

lo cual se dice que los hijos aman á sus padres, como existentes por estos; la 3.ª es segun la relacion que hay entre los que provienen de un solo y mismo principio, como se dice que los hermanos nacen de los mismos padres, segun el mismo Filósofo (ibid.) Y como el movimiento del punto produce la línea, y por la propagacion el padre desciende al hijo en cierto modo, síguese que segun las tres dichas relaciones hay tres líneas de consanguinidad, á saber: *línea de los descendientes*, segun la primera relacion, *línea de los ascendientes*, segun la segunda (1), y *línea transversal*, segun la tercera. Pero puesto que el movimiento de la propagacion no descansa en un solo término, sino que va más allá, resulta de aquí que es preciso buscar el padre del padre, y el hijo del hijo, y así sucesivamente; y segun estos diversos progresos se hallan diversos grados en una línea. Y como el grado de toda cosa es alguna parte de aquella cosa, no puede haber grado de proximidad donde no hay proximidad. Y por eso, la identidad y la demasiada distancia quitan el grado de consanguinidad; puesto que nadie es próximo á sí mismo, como ni semejante á sí mismo; y por está causa ninguna persona forma por sí misma algun grado, sino que comparada á otra persona forma el grado respecto á la misma. Sin embargo la razon de computar los grados en diversas líneas es diversa. Porque el grado de la consanguinidad en la línea de los ascendientes y descendientes se contrae, porque una de las personas entre las que se observa el grado se propaga de la otra. Y por esto segun la computacion canónica y legal, la persona que ocupa el primer lugar en la progresion de la propagacion, ya ascendiendo va descendiendo, dista de alguno, v. g., de Pedro en primer grado como el padre y el hijo: la que ocupa el segundo, dista en segundo grado, como el abuelo y el nieto, y así sucesivamente (2). Pero la consanguinidad que tiene lugar en la línea transversal se contrae, no porque uno de estos se propaga de otro, sino porque uno y otro se propaga de uno, y por esto debe computarse en esta línea el grado de consanguinidad por comparacion al único principio, del cual se propaga. Mas segun esto, es diversa la computacion canónica y la civil; porque la civil considera el descenso de la raíz comun, por una y otra parte, y la canónica solo de una, á saber, de aquella donde se encuentra el mayor número de grados. Por consiguiente segun la computacion civil, el hermano y la hermana, ó dos hermanos, están entre sí en segundo grado porque distan el uno del otro del orígen comun de cada uno un grado, é igualmente los hijos de dos hermanos se hallan entre sí en cuarto grado. Pero segun la computacion canónica, dos hermanos están en primer grado; pues ni uno ni otro de ellos dista de la raíz comun sino un solo grado; pero el hijo de uno de los hermanos dista del otro hermano dos grados porque tanto distan de la raíz comun. Por lo cual, segun la computacion canónica cuantos grados dista uno de algun grado superior, tanto dista de cada uno de los descendientes del mismo y nunca ménos, puesto que *propter quod unumquodque tate, et illud magis*. Por consiguiente aunque otros descendientes de un principio comun convengan con alguno, por razon del principio comun, no pueden ser más próximos los descendientes por otra parte, que sea el primer principio próximo á él. A veces sin embargo dista más alguno de algun descendiente del principio comun, que dista el mismo del principio; puesto que aquel tal vez dista más del principio comun que el mismo; y segun esto es preciso se compute la consanguinidad segnn la distancia más remota.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion procede de premisas falsas; porque la consanguinidad, no es coleccion sino cierta relacion de algunas personas entre sí, cuva coleccion produce la línea de consaguinidad.

Al 2.º que el descenso tomado comunmente se considera segun toda especie de línea de consanguinidad, porque la pro-

(1) Esas dos líneas de las que descienden, y ascienden, como se comprende, no es más que una sola y solo se distingue en nuestra mente.

(2) En la línea recta se cuentan tantos grados, cuantas sean las personas, quitada la que es estirpe ó tronco. En la línea transversal se cuenta del mismo modo, si es igual en los dos lados; pero si es desigual, hay tantos grados, como personas hay en la línea más larga.

pagacion carnal, de la que se deriva el vínculo de la consanguinidad, es cierto descenso, pero tal descenso, esto es de la persona, cuya consanguinidad se busca, forma la línea de los descendientes.

Al 3.º que la línea puede ser considerada de dos modos: algunas veces propiamente por la misma dimension, que es la primera especie de la cantidad continua, y en este concepto la línea recta contiene solamente dos puntos en acto, que la terminan, pero infinitos en potencia, y desde el momento en que uno de estos se designa en acto, la línea se divide y resultan dos líneas. Otras veces se toma la línea por las cosas que están dispuestas linealmente, y en este sentido se asigna en los números la línea, y la figura, segun que la unidad se pone despues de la unidad en algun número; y de este modo, toda unidad añadida forma un grado en tal línea; y lo mismo es respecto de la línea de consanguinidad: por consiguiente una línea contiene muchos grados.

Al 4.º que así como no puede haber semejanza donde no hay alguna diversidad, así no hay proximidad donde no hay alguna distancia. Y por eso no una distancia cualquiera se opone á la consanguinidad, sino la distancia que escluye la proximidad de la consanguinidad.

Al 5.º que así como la blancura se dice ser mayor de dos modos, uno por la intensidad de la cualidad misma, y otro por la cantidad de la superficie, así la consanguinidad se dice mayor ó menor en dos conceptos: 1.º intensivamente por la naturaleza misma de la consanguinidad; y 2.º como dimensivamente; y en este sentido la cantidad de la consanguinidad se mide por las personas entre las que procede la propagacion de la consanguinidad, y de este segundo modo es como se distinguen los grados de consanguinidad. Hé aquí porqué acontece que dos individuos que son parientes en el mismo grado de consanguinidad por relacion á una persona, el uno le es más consanguíneo que el otro si se considera la primera cuantidad de consanguinidad; como el padre y el hermano están con relacion á otra, en primer grado de consanguinidad, porque no hav persona intermedia entre uno y otro; mas hablando intensivamente, es mayor la del padre al hijo, que del hermano al hermano; pues los hermanos no son parientes sino en cuanto provienen del mismo padre. Y por esto, cuanto alguno está más próximo al principio comun, del cual desciende la consanguinidad tanto es más consanguíneo, aunque no se halle en grado más próximo. Y segun esto el hermano del padre es más consanguíneo que el biznieto suyo, aunque estén en el mismo grado.

Al 6.º que aunque el padre y el hermano del padre estén en el mismo grado respecto á la raíz de consanguinidad, porque ambos distan un grado del abuelo, sin embargo, respecto de aquel de quien se busca la consanguinidad, no están en el mismo grado, porque el padre está en primer grado, y hermano del padre ó tio no puede ser más próximo que en el segundo en que se halla el abuelo.

Al 7.º que siempre dos personas distan entre igual número de grados, aunque á veces no disten en igual número de grados del principio comun, segun resulta de lo dicho.

ARTÍCULO III.—**¿La consanguinidad impide por derecho natural el matrimonio?**

1.º Parece que la consaguinidad no impide por derecho natural el matrimonio, porque ninguna mujer puede ser más próxima al varon que lo fue Eva de Adan, de la que se dijo (Gen. 2, 23); *esto ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne.* Pero Eva fue unida á Adan en matrimonio. Luego ninguna consanguinidad, cuanto es de ley natural, impide el matrimonio.

2.º La ley natural es la misma para todos. Pero entre las naciones bárbaras ninguna persona unida por la consanguinidad es escluida del matrimonio. Luego la consanguinidad, en cuanto es de ley natural, no impide el matrimonio.

3.º El derecho natural es « lo que la » naturaleza enseñó á todos los animales », como se dice al principio de los digistos (l. 1, ff. de just. et jure). Pero los animales brutos cohabitan con la madre. Luego no es de ley natural que sea repelida una persona del matrimonio á causa de la consanguinidad.

4.° Nada impide el matrimonio, que no sea contrario á algun bien del matrimonio. Pero la consanguinidad no contraría á bien alguno del matrimonio. Luego no le impide.

5.° La union de cosas que son más próximas y semejantes, es mejor y más firme. Pero el matrimonio es cierta union. Luego como la consanguinidad es cierta proximidad, no impide el matrimonio, sino más bien une.

Por el contrario, aquello que impide el bien de la prole, impide tambien el matrimonio segun la ley natural. Pero la consanguinidad impide el bien de la prole; porque como se ve (Sent. 4, dist. 40), segun las palabras de San Gregorio (in Regist. epist. 31, ad interrog. 6), «sabe» mos por esperiencia que los niños naci» dos de tales matrimonios no pueden lo» grarse». Luego la consanguinidad impide el matrimonio segun la ley natural.

Ademas, lo que tiene la naturaleza humana en su primera condicion es de ley natural. Pero la naturaleza humana tuvo desde su condicion primitiva que el padre y la madre fueran escluidos del matrimonio, lo cual se hace evidente por lo que se dice (Gen. 2, 24), *por lo cual dejará el hombre á su padre y á su madre*, lo que no puede entenderse en cuanto á la cohabitacion, y así es necesario que se entienda en cuanto á la union del matrimonio. Luego la consanguinidad impide el matrimonio segun la ley natural.

Conclusion. *La consanguinidad en cuanto á algunas personas es de derecho natural, de derecho divino en cuanto á otras y de derecho positivo humano en cuanto á otras tambien.*

Responderémos, que en el matrimonio se dice ser contra la ley natural aquello por lo que se hace incompetente el matrimonio respecto al fin para que es ordenado. Mas el fin del matrimonio es *per se et primo* el bien de la prole, que es impedido por la consanguinidad que existe, por ejemplo, entre el padre y la hija ó el hijo y la madre: no ciertamente de modo que se destruya este bien totalmente, puesto que la hija puede engendrar prole del semen de su padre, y á la vez puede con él alimentarla é instruirla, en cuyas cosas consiste el bien de la prole, sino que no se hace todo esto de un modo conveniente; porque es desordenado que la hija se una á su padre en matrimonio, á título de compañera, para engendrar y educar la prole, que es necesario que esté en todo sometida al padre como procedente de él. Y por esto es de ley natural que el padre y la madre sean repelidos del matrimonio; y más todavía la madre que el padre, porque el respeto debido á los padres es ménos observado, cuando el hijo se casa con su madre que si el padre toma á su hija por esposa; puesto que la mujer debe estar sometida de algun modo al marido (1). El segundo fin del matrimonio es *per se* la represion de la concupiscencia; cuya represion perecería si se pudieran casar toda clase de parientes consanguíneos; porque se daría mayor pábulo á la concupiscencia, si no estuviera prohibida la union carnal entre aquellas personas que es preciso que vivan en la misma casa. Y por esto la ley divina, no solamente escluye al padre y á la madre del matrimonio, sino tambien á otras personas unidas las que es preciso que vivan juntas y que deben conservar mutuamente su pudor y su modestia. Y esta causa la señala la ley divina, diciendo (Levit. 18, *no reveles la torpeza* de tal ó tal, *porque torpeza tuya es*. Pero *per accidens*, el fin del matrimonio es la confederacion de los hombres, y la multiplicacion de la amistad, porque el hombre es á los parientes de su esposa lo que él es por relacion á los suyos. Así, pues, esta multiplicacion de las amistades traería perjuicio si alguno se casase con alguna mujer con la cual se encontrase unido por la sangre; puesto que no resultaría de este matrimonio una amistad nueva para nadie. Y por esto, segun las leyes humanas y estatutos de la Iglesia, hay varios grados de consanguinidad que impiden el matrimonio. Así, pues, es evidente segun lo espuesto que *la consanguinidad, en cuanto á algunas personas, impide el matrimonio segun el derecho natural* (2) *en cuanto á algunas por*

(1) *Las mujeres*, dice el Apóstol, *estén sujetas á sus maridos, como al Señor* (Ad Ephes. v, v.° 22) *Y así como la Iglesia está sometida á Cristo, así lo estan las mujeres á sus maridos en todo.* (id. v. 24).

(2) No especifica el Santo qué personas son las que por derecho natural, divino ó humano están impedidas para con-

el derecho divino y en cuanto á otras segun el derecho establecido por los hombres.

Al argumento 1.° dirémos, que Eva, aunque salió de Adan, no fue, sin embargo, hija de Adan, porque no salió de él al modo aquel por el que el varon es apto para engendrar naturalmente á su semejante en la especie; sino por la operacion divina, puesto que así hubiera podido ser hecho un caballo de la costilla de Adan, como fue hecha Eva. Y por esto no había entre Adan y Eva las mismas relaciones naturales que hay entre una hija y su padre; ni Adan es principio natural de Eva como el padre lo es de la hija.

Al 2.° que si los bárbaros se unen carnalmente con sus parientes, esto no procede de la ley natural, sino del ardor de la concupiscencia que oscureció en ellos la misma ley.

Al 3.° que la union del macho y de la hembra se dice ser de derecho natural, porque la naturaleza enseñó esto á los animales; pero enseñó esta conjuncion diversamente á diversos animales, segun las diversas condiciones de estos. La conmistion carnal entre parientes deroga la reverencia que se les debe. Porque así como la naturaleza inspiró á los padres la solicitud para cuidar á sus hijos, así tambien la reverencia de los hijos á los padres. Sin embargo, no inspiró á ningun otro animal, sino al hombre, la solicitud por sus hijos y el respeto á los padres en todo tiempo; pero inspiró más ó ménos estos sentimientos á los otros animales, segun que los hijos son más ó ménos necesarios á los padres ó estos á los hijos. Por lo cual tambien en ciertos animales el hijo se horroriza de unirse á su madre carnalmente, mientras permanece en él mismo el conocimiento de la madre y cierta reverencia á la misma, como refiere el Filósofo (De anim. l. 9, c. 47) del camello y del caballo. Y como todas las costumbres honestas de los animales se encuentran naturalmente reunidas en los hombres, y más perfectamente que en otros, por esta causa el hombre aborrece por naturaleza el conocer carnalmente, no solamente á la madre, sino tambien á la hija, que es todavía ménos contrario á la naturaleza, como se ha dicho. Y ademas, en los otros animales no se contrae por la propagacion de la carne la consanguinidad, como en los hombres segun lo dicho (a. 1 al 5): y por esto no hay paridad.

Al 4.° que ya resulta de lo dicho de que modo la consanguinidad de los esposos contraría al bien del matrimonio. Por consiguiente este razonamiento parte de un supuesto falso.

Al 5.° que no repugna que de dos uniones la una sea impedida por la otra; así como donde hay identidad no hay semejanza. Y asimismo el vínculo de consanguinidad puede impedir la union del matrimonio (1).

ARTÍCULO IV. — **¿Los grados de consanguinidad que impiden el matrimonio pudieron ser determinados por la Iglesia?** (2)

1.° Parece que los grados de consan-

---

traer matrimonio entre sí. Pero los teólogos, apoyados en el contesto general de la doctrina del Angélico, y de los mismos ejemplos de que se sirve, afirman unos que el derecho natural dirime únicamente el matrimonio entre los padres y los hijos, si se habla de la linea recta; pero otros sostienen que en esa linea están indefinidamente prohibidos todos los matrimonios y por derecho natural. En cuanto á la línea colateral creen unos que el primer grado, ó sea, el matrimonio entre hermanos, está prohibido por derecho natural; si bien otros afirman que lo está por derecho divino entre los que San Alfonso coloca á nuestro Santo Doctor. Con los demas grados todos convienen que la prohibicion de los matrimonios es de derecho canónico

(1) Nada puede decirse más sólido y profundo, relativamente á la consanguinidad, que lo espuesto por el Angélico en toda la doctrina de este artículo. Por lo que en él enseña el Santo Doctor se ve con cuánta razon la Iglesia ha prohibido ciertos enlaces y cuánto bien ha hecho al linaje humano con sus santísimas prohibiciones. El protestantismo y la falsa filosofía han acusado á la Iglesia por ese beneficio; pero no lo harian si meditasen en la doctrina de Santo Tomás. Hé aquí como otro genio católico, el conde de Maistre, impugna al volterianismo en lo relativo á las leyes canónicas de prohibiciones matrimoniales. «¿Qué ley, dice, hay en la naturaleza » entera más evidente que la que ha determinado que todo lo » que germina en el universo, apetezca un suelo estraño? La » semilla crece á disgusto en el mismo terreno que produjo el » tronco de que desciende: hay que sembrar en la montaña » el trigo del llano, y en éste el de aquella: en todas partes » se busca la simiente lejana. La ley en el reino animal es más » patente: así todos los legisladores la rindieron homenaje » en prohibiciones más ó ménos estensas. En las naciones de» generadas que se atrevieron hasta permitir el matrimonio » entre hermanos, estas uniones infames produjeron mons» truos. La ley cristiana, uno de cuyos caracteres distintivos » es apoderarse de todas las ideas generales para reunirlas y » perfeccionarlas; estendió mucho las prohibiciones... En el » órden material los animales son nuestros maestros. ¿Por» qué ceguedad deplorable el hombre que gasta una cantidad » enorme en cruzar, por ejemplo, la raza caballar árabe con la » normanda, ha de tomar sin embargo, una esposa de su san» gre sin la menor dificultad? » (Del Papa, lib. 2.° cap. 7.° a. 1.° Santidad de los matrimonios.)

(2) La respuesta afirmativa es de fe contra los protestan-

guinidad que impiden el matrimonio no pudieron ser fijados por la Iglesia hasta el cuarto grado; porque (Matth. 19, 6), se dice: *lo que Dios unió no lo separe el hombre:* y los que se unen dentro del cuarto grado de consanguinidad, los unió Dios; porque esta union no se prohibe por la ley divina. Luego no deben ser separados por estatuto humano.

2.° El matrimonio es sacramento como tambien el bautismo. Pero no podría hacerse por estatuto de la Iglesia, que aquel que se acerca al bautismo no recibiera el carácter bautismal, si es capaz de ello por derecho divino. Luego ni el estatuto de la Iglesia puede hacer que no haya matrimonio entre aquellos, que por derecho divino no están impedidos de unirse en matrimonio.

3.° El derecho positivo no puede remover ó ampliar las cosas que son naturales. Ahora bien, la consanguinidad es un vínculo natural, el cual en cuanto es de sí, es apto para poder impedir el matrimonio. Luego la Iglesia no puede hacer por algun estatuto que algunos puedan unirse matrimonialmente ó no unirse, así como no puede hacer que sean consanguíneos ó no consanguíneos.

4.° El estatuto del derecho positivo debe tener alguna causa razonable, porque segun la causa razonable que tiene, procede del derecho natural. Pero las causas que se asignan del número de grados, parecen del todo irracionales, puesto que no tienen relacion alguna con las cosas causadas; como que se prohiba la consanguinidad hasta el cuarto grado por causa de los cuatro elementos, hasta el sesto por las seis edades del mundo, hasta el séptimo por los siete dias en los que todo tiempo se hace. Luego parece que tal prohibicion no tenga fuerza alguna.

5.° Donde hay la misma causa debe haber el mismo efecto. Pero la causa por la que la consanguinidad impide el matrimonio, es el bien de la prole, la represion de la concupiscencia y la multiplicacion de la amistad, segun resulta de lo espuesto (a. 3), que son necesarias igualmente en todo tiempo. Luego los mismos grados de consanguinidad debieran haber impedido el matrimonio en todo tiempo; lo cual no es cierto, puesto que ahora se impide hasta el cuarto grado (1), y en otro tiempo se estendió hasta el séptimo.

6.° Una y misma union no puede existir en el género de sacramento y en el género del estupro. Pero esto sucedería, si la Iglesia tuviese potestad de establecer diversos números en los grados que impiden el matrimonio, como si algunos en quinto grado, cuando fue prohibido se hubiesen unido, tal union sería un estupro; pero despues, esta misma union, revocada la prohibicion de la Iglesia, sería matrimonio; y lo contrario podría suceder, si algunos grados concedidos se prohibieran despues por la Iglesia. Luego parece que la potestad de la Iglesia no se estienda á esto.

7.° El derecho humano debe imitar al divino. Pero segun el derecho divino contenido en la ley antigua, la prohibicion no era igual en los grados de ascendientes y descendientes, puesto que en la ley antigua estaba prohibido casarse con la hermana de su padre, y no con la hija del hermano. Luego no debe quedar tampoco la prohibicion entre los nietos y los tios.

Por el contrario, dice el Señor á los discípulos (Luc. 10, 16): *quien á vosotros oye á mí me oye.* Luego el precepto de la Iglesia tiene validez, como el precepto de Dios. Pero la Iglesia prohibió á veces y otras concedió algunos grados que la ley antigua no prohibió. Luego aquellos grados impiden el matrimonio.

Ademas, como los matrimonios de los gentiles eran en otro tiempo regulados por las leyes civiles, así ahora por los cánones de la Iglesia. Pero en otro tiempo la ley civil determinaba los grados de consanguinidad que impiden el matrimonio y los que no le impiden. Luego esto mismo puede ser hecho ahora por estatuto de la Iglesia.

Conclusion. [1] *En la ley nueva hay muchos grados prohibidos de consanguinidad.* [2] *Antiguamente la Iglesia con*

tes. *Si alguno dijere que solo aquellos grados de consanguinidad y afinidad que se espresan en el Levítico pueden impedir contraer matrimonio ó disminuir el contraido, y que la Iglesia no puede dispensar en alguno de ellos, ó establecer que muchos impidan ó dirman, sea anatematizado.* (Sesion 24, cánon 3.°)

(1) El Santo se refiere á la decision del concilio 4.° de Letran y que desde entónces no ha sufrido modificacion alguna en la Iglesia.

razon prohibió el matrimonio hasta el séptimo grado. [3] *Por fin, despues restringió la prohibicion hasta el cuarto.*

Responderémos, que segun los diversos tiempos se ve haber impedido el matrimonio la consanguinidad segun diversos grados. Porque al principio del género humano, solo el padre y la madre eran rechazados del matrimonio, porque en esta época había pocos hombres; y era menester poner el mayor cuidado en la propagacion del género humano, por lo cual no se debían alejar sino aquellas personas que eran incompetentes para el matrimonio, tambien en cuanto al fin principal que es el bien de la prole, como se ha dicho (a. 3). Mas despues, multiplicado el género humano, por la ley de Moisés se esceptuaron muchas personas para comenzar á reprimir en ellas la concupiscencia. Así, pues, como dice el rabino Moisés (lib. 3. Dux errant. c. 5): fueron esceptuadas de matrimonio todas aquellas personas que suelen vivir en una familia, porque si hubiera podido haber lícitamente entre ellas cópula carnal, se hubiera dado mayor pábulo á la pasion (1). Pero la ley antigua permitió otros grados de consanguinidad, y aun preceptuó de algun modo á cada uno el casarse con mujer de sus parientes, para que no hubiera confusion en las sucesiones; porque entónces el culto divino se propagaba por la sucesion de las familias. Pero posteriormente por *ley nueva* que es la ley del espíritu y del amor, *fueron prohibidos muchos grados de consanguinidad*, puesto que ya el culto de Dios se estiende y multiplica por la gracia espiritual, y no por el orígen carnal. Por consiguiente, es menester que tambien los hombres se retraigan más de las cosas carnales entregándose á las espirituales, y se difunda entre ellos más ampliamente el amor. Por esta razon en otros tiempor se impedía el matrimonio hasta en los grados de consanguinidad más lejanos, á fin de que se estendiese la amistad á un número mayor por la consanguinidad y la afinidad; *y con razon se estendía hasta el séptimo grado:* ya porque más alla de éste no quedaba fácilmente memoria del orígen ó raíz comun, ya porque este número convenía con la gracia septiforme del Espíritu Santo. Pero luego *en estos últimos tiempos la Iglesia restringió su prohibicion hasta el cuarto grado*, porque era inútil y peligroso prohibirlo más allá de los grados de consanguinidad. Era inútil, porque respecto de los parientes más lejanos no había relaciones de amistad más estrechas que con los estraños, habiéndose enfriado la caridad en el corazon de muchos. Era peligroso, puesto que prevaleciendo la concupiscencia y negligencia, no tenían bastante en cuenta los hombres una multitud tan numerosa de consanguíneos, y de este modo se tendía á muchos el lazo de la condenacion por la prohibicion de los grados más remotos. Era convèniente tambien restringir la dicha prohibicion hasta el cuarto grado, ya porque los hombres viven ordinariamente hasta la cuarta generacion; y así no puede borrarse la memoria de la consanguinidad; por lo cual dice Dios en sus amenazas que castigará las faltas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generacion, (Exod. 20), ya porque en toda generacion la nueva mezcla de la sangre cuya identidad produce la consanguinidad, se hace con la sangre estraña; y se aleja tanto del primero cuanto se mezcla con un tercero. Y puesto que hay cuatro elementos de los que cada uno se mezcla más fácilmente cuando es más sutil, por eso en la primera mezcla se desvanece la identidad de la sangre en cuanto al primer elemento, que es muy sutil; en la segunda en cuanto al segundo, en la tercera respecto al tercero y en la cuarta respecto al cuarto: de tal suerte que despues de la cuarta generacion, puede reiterarse convenientemente la union carnal. (2)

Al argumento 1.° dirémos, que así como Dios no une á aquellas, que se unen en contra del precepto divino, así no une á aquellos que se unen contra el precepto de la Iglesia, que tiene la misma eficacia de obligar que el precepto divino.

Al 2.° que el matrimonio no solo es sacramento, sino tambien un deber natural: y por eso se somete más bien á la ordenacion de los ministros de la Iglesia que el bautismo, que es sacramento úni-

(1) En la ley de Moisés no había sino dos grados, que impidiesen el matrimonio.

(2) El mismo Santo Doctor dice despues en la respuesta al 4.° que esta razon no es más que de pura congruencia.

camente; porque así como los contratos y deberes humanos se determinan por las leyes humanas, así los contratos y deberes espirituales por la ley de la Iglesia.

Al 3.° que aunque el vínculo de la consanguinidad sea natural, sin embargo, no es natural que la consanguinidad impida la cópula carnal, sino segun algun grado, como se ha dicho (a. 3). Y por eso la Iglesia no hace por su estatuto que algunos sean ó no sean consanguíneos (porque permanecen consanguíneos igualmente en todo tiempo), sino hace que la cópula carnal sea lícita ó ilícita, segun los diversos tiempos, en los diversos grados de consanguinidad.

Al 4.° que las tales razones asignadas se esponen mas bien por modo de proximidad y congruencia, que por modo de causa y de necesidad.

Al 5.° que no ha habido la misma causa para prohibir en diversas épocas los grados de consanguinidad; por consiguiente, lo que en algun tiempo se concedió con utilidad, fue prohibido saludablemente en otro.

Al 6.° que el estatuto no impone modo á los hechos pasados, sino á los futuros. Por consiguiente, si se prohibiese el quinto grado, que es ahora permitido, los que se casaron en el quinto grado no debían ser separados: pues ningun impedimento, sobreviniente al matrimonio, puede dirimirle, y así la union que ántes fue matrimonio no se haría por el estatuto de la Iglesia un estupro. Igualmente si se concediere algun grado, que ahora está prohibido, aquella union no llegaría á ser una union matrimonial por estatuto de la Iglesia, en razon del primer contrato; porque ellos podrían separarse si quisieren. Sin embargo, podrían casarse de nuevo, y entónces habría otra union.

Al 7.° que en la prohibicion de los grados de consaguinidad la Iglesia observa principalmente la razon del amor. Y puesto que no es menor la razon del amor al sobrino que al hermano del padre, sino tambien mayor cuanto está más próximo el hijo al padre que el padre al hijo, como se dice (Ethic. l. 8, c. 12) por esta causa prohibió igualmente los grados de consanguinidad en los hermanos del padre y los sobrinos. Pero la ley antigua fija principalmente su atencion para estas prohibiciones contra la concupiscencia en la cohabitacion, prohibiendo el matrimonio á aquellas personas respecto de las cuales es más fácil el acceso á causa de vivir juntas. Es más comun que la sobrina habite con el tio, que la tia con el sobrino; porque la hija es, por decirlo así, la misma cosa que su padre, puesto que es parte de él, en tanto que la hermana no es lo mismo con su hermano, puesto que no es alguna cosa de él, sino más bien nacida del mismo principio. Y, por lo tanto, no había la misma razon para prohibir á la sobrina y á la tia.

CUESTION LV.

Del impedimento de afinidad.

1.° Se produce la afinidad por el matrimonio? — 2.° Permanece despues de la muerte del varon ó de la mujer? — 3.° Es causada por ilícito concubinato? — 4.° Y por los esponsales? — 5.° La afinidad es causa de la afinidad? — 6.° La afinidad impide el matrimonio? — 7.° La afinidad tiene por sí misma grados? — 8.° Sus grados se estienden como los grados de consanguinidad? — 9.° El matrimonio que tiene lugar entre consanguíneos y afines debe ser dirimido siempre por el divorcio? — 10.° Para dirimir tal matrimonio debe procederse por medio de la acusacion? — 11.° En tal caso debe procederse por medio de testigos?

ARTÍCULO I. — **Es causada la afinidad por el matrimonio de un consanguíneo?** (1)

1.° Parece que del matrimonio de un consanguíneo no se cause la afinidad; porque *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Pero la mujer casada no se une á alguno de los consanguíneos del marido sino por razon de este. Luego como no se hace afin respecto al marido, tampoco será afin respecto á alguno de los consanguíneos del varon.

2.° De las cosas que están separadas entre sí, si se une algo á una, no es preciso por esto que se una á la otra. Mas los consaguíneos ya se hallan separados entre sí. Luego no es necesario que si alguna mujer se une á algun varon, se una por esto á todos los consanguíneos de él.

3.° Las relaciones nacen de algunas uniones. Y ninguna union se hace en los consanguíneos del varon, porque este se case. Luego no puede resultar para estos una relacion de afinidad.

Por el contrario, el varon y la mujer se hacen una sola carne. Si, pues, el varon, segun la carne, se aproxima á todos sus consanguíneos, tambien por igual razon la mujer se aproximará á estos mismos.

Ademas, esto es evidente por las autoridades aducidas (Sent. 4, dist. 41).

Conclusion. *La persona unida por la cópula carnal no se hace partícipe de la misma raíz, sino que le está unida en cierto modo estrínsecamente, y de aquí resulta el vínculo de afinidad.*

Responderémos, que cierta amistad natural se funda en una comunicacion natural. Mas la comunicacion natural es de dos modos, segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 12): 1.° por la propagacion de la carne; 2.° por la union ordenada á la propagacion de la carne, por lo cual el mismo (ibid.) dice que la amistad del varon á la mujer es natural. De consiguiente, así como la persona unida á otra por la propagacion de la carne produce cierto vínculo natural de amistad, así tambien se une por la cópula carnal; pero con esta diferencia, que la persona unida á alguno por la propagacion de la carne, como el hijo al padre, se hace partícipe de su raíz comun y de su sangre: por esto el hijo está unido á los parientes por el mismo género de vínculo que aquel por el que el padre les está unido, es decir, por la consanguinidad, aunque sea en otro grado, puesto que se halla más alejado de la raíz. Pero *la persona unida por la cópula carnal no se hace partícipe*

(1) Siendo la afinidad, segun el Santo (art. 3.° de esta cuestion) y San Alfonso, *el parentesco de personas que proviene de la union carnal lícita ó ilícita*, claro es y así lo prueba Santo Tomás en este artículo, que la afinidad existe donde quiera, que el consanguíneo de uno de los cónyuges se une en matrimonio al otro cónyuge.

de la misma raíz, sino que la está unida en cierto modo estrínsecamente. Y de aquí resulta otro género de vínculo que se llama afinidad. Esto es lo que se espresa en este verso:

Mutat nupta genus, sed generata gradum

porque por la generacion la persona se encuentra en el mismo género de parentesco, pero en otro grado, y por la cópula carnal se encuentra en otro género de parentesco.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque la causa sea más principal que el efecto, sin embargo no siempre es necesario, que convenga el mismo nombre al efecto y á la causa, puesto que á veces aquello que está en el efecto, hállase en la causa no del mismo modo sino más elevadamente: y por tanto no conviene á la causa y al efecto por el mismo nombre, ni por la misma razon; como se ve en todas las causas que obran equívocamente. De este modo la union del hombre y de la mujer es más principal que la union de la mujer con los consanguíneos del marido; mas no debe llamarse afinidad, sino matrimonio, que es cierta unidad, como el hombre es idéntico á sí mismo, mas no consanguíneo.

Al 2.° que los consanguíneos están separados en cierto modo y unidos en otro: por razon de la union sucede que la persona que se une á uno, se une de algun modo á todos, pero á causa de la separacion y distancia acontece que la persona que se une á uno de un modo, se une á otro de otro modo, segun otro género ó segun otro grado.

Al 3.° que la relacion nace á veces del movimiento de ambos estremos, como la paternidad y la filiacion, y tal relacion está realmente en uno y otro: á veces nace solamente del movimiento de otro, y esto tiene lugar de dos modos: 1.° cuando la relacion es producida del movimiento de uno sin el movimiento ya precedente, ya concomitante del otro, como se ve en el Creador y la criatura, y en lo sensible y el sentido, y en la ciencia y lo escible; y entónces la relacion está en uno solo realmente y en el otro solamente segun la razon *(ó racionalmente)*; 2.° cuando es producida por el movimiento de uno sin el movimiento de otro entónces existente, mas no se hace sin el movimiento precedente; como se realiza la igualdad entre dos hombres por el crecimiento de uno, sin que el otro se aumente ó disminuya entónces, sino que llega ántes á esta cantidad que tiene por algun movimiento ó mutacion, y por esto tal relacion se funda realmente en uno y otro de los estremos. Asimismo sucede respecto de la consanguinidad y la afinidad, porque la relacion de fraternidad que se produce en un niño que nace respecto á alguno que ya es de mayor edad, no tiene lugar sin el movimiento entónces existente del mismo, sino del movimiento anterior, es decir, de su generacion: porque sucede entónces estar en posesion de esta relacion por consecuencia del movimiento de otro. Igualmente de que este desciende por generacion propia de la misma raíz con el varon, proviene la afinidad en el mismo con la mujer sin alguna nueva mutacion del mismo.

ARTÍCULO II.— **La afinidad subsiste despues de la muerte del varon ó la mujer?**

1.° Parece que la afinidad no subsiste despues de la muerte del varon ó de la mujer entre los consanguíneos del varon y de la mujer, ó, por el contrario, porque cesando la causa cesa el efecto. Pero la causa de la afinidad fue el matrimonio, que cesa despues de la muerte del varon, pues entónces queda libre la mujer de la ley del varon, como se dice (Rom. 7). Luego ni la afinidad susodicha subsiste.

2.° La consanguinidad causa la afinidad. Pero la consanguinidad del varon cesa por la muerte del varon respecto á sus consanguíneos. Luego tambien la afinidad de la mujer respecto de ellos.

Por el contrario, la afinidad es producida por la consanguinidad; y esta es un vínculo perpétuo, mientras que viven las personas. Luego tambien la afinidad, y así no se disuelve la afinidad, disuelto el matrimonio por la muerte de una tercera persona.

Conclusion. *No se dirime la afinidad, permaneciendo aquellas personas entre las cuales se ha contraido, aunque muera la persona por razon de la cual se contrajo.*

Responderémos, que alguna relacion deja de existir de dos modos: 1.° por corrupcion del sujeto; 2.° por la sustraccion de la causa, como la semejanza deja de existir, cuando muere uno de los semejantes, ó cuando se sustrae la cualidad que era causa de la semejanza. Hay empero ciertas relaciones que tienen por causa la accion ó la pasion, ó el movimiento, como se dice (Met. l. 5, t. 20), de las cuales ciertas son producidas del movimiento, en cuanto algo es movido en acto, como la relacion misma que hay entre el motor y lo movido: y ciertas en cuanto tienen aptitud al movimiento, como lo movido y el móvil, ó el señor y el siervo; y otras provienen de que ha sido movido algo anteriormente, como el padre y el hijo; porque ellos no tienen relacion entre sí, en razon del acto presente de la generacion, sino porque el uno ha sido engendrado ántes por el otro. Mas la aptitud al movimiento, y el mismo ser movido pasa; pero ser movido es perpétuo, porque lo que es hecho nunca deja de ser hecho. Y por esto la paternidad y la filiacion jamas se destruyen por la sustraccion de la causa, sino solamente por la corrupcion del sujeto, esto es, del otro de los estremos. E igualmente debe decirse respecto de la afinidad que resulta de que algunos están unidos, no de que se unan: por lo tanto *no se dirime la afinidad permaneciendo aquellas personas entre las que se ha contraido la afinidad, aunque muera la persona por razon de la cual fue contraida.*

Al argumento 1.° dirémos, que la union del matrimonio produce la afinidad, no sólo segun que se está unido actualmente, sino en razon de lo que ha sido unido ántes.

Al 2.° que la consanguinidad no es la causa próxima de la afinidad, sino la union al consanguíneo, no solamente la que existe, sino la que existió. Y por esto la razon no es concluyente.

ARTÍCULO III. — **Utrum illicitus concubitus affinitatem causet.** (1)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd illicitus concubitus affinitatem non causet, quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubito non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas; quia affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuosè cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubito.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundùm naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut Jura determinant (cap. *Extraordinaria*, XXXV, quæst. 3). Ergo nec ex illicito concubitu secundùm naturam tantùm.

Sed *contra* est quòd *adhærens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet (I. Cor. VI, 16). Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis: Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

Conclusio. *Fornicarius concubitus, inquantum aliquid de carnali conjunctione participat, affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.*

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 19, à med.), conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundariò propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, inquantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideò quia matrimonium affinitatem causabat, secundùm quòd erat quædam

(1) Illicitus concubitus ex jure novo usque ad secundum gradum matrimonium dirimit (Cf. concil Trident. sess. XXIV, cap. 4).

carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquid de naturali conjunctione (1).

Ad *primum* ergo dicendum quòd in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat; aliud est ibi inordinatum, per quod à matrimonio dividitur, et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum. Et ideò potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas, non solùm per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cùm consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentelâ*, intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quòd aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis; et ideò ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTÍCULO IV. — **Se causa afinidad por los esponsales?**

1.° Parece que de los esponsales no puede causarse afinidad alguna; porque la afinidad es un vínculo perpétuo: y los esponsales se rompen á veces. Luego no pueden ser causa de la afinidad.

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulæ, quàm ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3.° En los esponsales no se hace sino cierta promesa de futuras nupcias. Pero á veces se hace la promesa de futuras nupcias, y por esto no se contrae afinidad alguna; como si se hace ántes de los siete años, ó si alguno teniendo un perpétuo impedimento que le priva del acto matrimonial, promete á alguna mujer futuras nupcias, ó bien si tal promesa se hace entre personas cuyas bodas se hagan ilícitas por causa del voto, ó de otro cualquier modo. Luego los esponsales no pueden ser causa de la afinidad.

Por el contrario, el Papa Alejandro (cap. *Ad audientiam*, De sponsalibus et matri), prohibió á una mujer casarse con un hombre, porque había sido prometida de su hermano, lo cual no hubiera tenido lugar, si no se contrajera por los esponsales la afinidad. Luego, etc.

Conclusion. *Por los esponsales no se causa la afinidad, como por el matrimonio, sino algo semejante á la afinidad que se llama justicia de pública honestidad, lo cual impide el matrimonio.*

Responderémos, que así como los esponsales no tienen perfecta razon de matrimonio, sino que son cierta preparacion á él; así *de los esponsales no se causa la afinidad, como del matrimonio, sino algo semejante á la afinidad, que se llama justicia de pública honestidad, la cual impide el matrimonio*, como tambien la afinidad y la consanguinidad, y segun los mismos grados (2); y se define diciendo « que es la proximidad que proviene de los esponsales, y que toma su fuerza de la institucion de la Iglesia, por causa de su honestidad ». De lo cual aparece la razon y causa del nombre, esto es, porque tal proximidad ha sido establecida por la Iglesia á causa de la honestidad.

Al argumento 1.° dirémos que los esponsales no por su razon propia, sino por la de aquello á que se ordenan, producen este género de afinidad, que se llama » justicia de pública honestidad », y por esto, así como el matrimonio es un vínculo perpétuo, así tambien el predicho modo de afinidad.

(1) Sed non oritur affinitas ex copula ilicita, nisi consummatus fuerit actus fornicationis aut adulterii, aut incestus ad generationem aptus.

(2) Este impedimento de *pública honestidad* fue modificado por el Santo Concilio de Trento dejándole reducido al primer grado, si los esponsales fueron válidos, y quitándole cuando los mismos fuesen nulos. (Sesion 24, cap. 3.°).

Ad *secundum* dicendum, quòd vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde quantùmcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solùm ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundùm quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.

Al 3.º que todos los impedimentos que hacen que los esponsales no sean esponsales, no permiten que se produzca la afinidad por pacto de las nupcias. Por lo tanto si los esponsales son contraidos de hecho por el que no tiene la edad requerida, ó por el que hace voto solemne de continencia, ó por el que está ligado por algun otro impedimento, no resulta de esto afinidad alguna, puesto que los esponsales son nulos, sin producir especie alguna de afinidad. Pero si alguno *minor frigidus vel maleficiatus* tiene impedimento perpétuo ántes de los años de la pubertad y despues de los siete contrae esponsales con alguna adulta, del tal contrato resulta la justicia de la pública honestidad, *quia adhuc non erat in actu impediendi: cum in tali ætate puer frigidus quantum ad actum illud, sit æqualiter impotens.*

ARTÍCULO V. — **La afinidad es causa de la afinidad?**

1.º Parece que tambien la afinidad es causa de la afinidad, porque dice el Papa Julio (ut hab.: *Et hoc quoque*, 35, q. 3), «nadie se case con la consanguínea que » queda de su mujer», y más adelante (ibid), que el mismo individuo no puede casarse una despues de otra con las dos mujeres de sus consobrinos. Pero esto no es así, sino por razon de la afinidad que resulta de la union con el afin. Luego la afinidad es causa de la afinidad.

2.º La union carnal une como la propagacion carnal, puesto que igualmente se computan los grados de afinidad y consanguinidad. Pero la consanguinidad es causa de la afinidad. Luego tambien la afinidad.

3.º Las cosas que son las mismas con relacion á una tercera son las mismas entre sí. Ahora bien la mujer de algun varon, se hace del mismo parentesco con todos los consanguíneos de su marido. Luego tambien todos los consanguíneos del varon, se hacen uno con todos los que atañen á la mujer por afinidad; y así la afinidad es causa de la afinidad.

4.º **Por el contrario**, si la afinidad es causada por la afinidad, alguno que conociese dos mujeres, á ninguna de las dos podrá tomar por esposa, porque la una se haría afin con la otra. Es así que esto es falso. Luego la afinidad no causa la afinidad.

5.º Ademas: si la afinidad naciese de la afinidad, aquel que se casase con una viuda se haria pariente por afinidad de todos los parientes de su primer marido, respecto de los cuales la mujer tiene afinidad. Mas esto no puede ser así, porque este se haría afin principalmente del marido difunto. Luego etc.

6.º Ademas: la consanguinidad es vínculo más fuerte que la afinidad. Pero los consanguíneos de la mujer no se hacen afines con los consanguíneos del varon. Luego mucho menos los afines de la mujer se hacen afines de estos, y así lo mismo que ántes.

Conclusion. *La afinidad no produce afinidad.*

Responderémos, que hay dos modos segun los que una cosa procede de otra: 1.º segun el que una cosa procede á semejanza de la especie, como del hombre es engendrado el hombre; 2.º segun que procede lo que no es semejante en la especie; y esta procedencia es siempre en la especie inferior, como se ve en todos los agentes equívocos. Todas las veces que el primer modo de procedencia se renueva, siempre queda la misma especie, como si del hombre es engendrado el hombre por acto de la virtud generativa, este engendra á otro y así sucesivamente. El segundo modo, así como en el primero produce otra especie, así todas las veces que se reitera, produce otra especie, como del punto procede por el movimiento la línea,

no el punto, porque el movimiento del punto produce la línea, y de la línea linealmente movida, no procede la línea, sino la superficie; y de esta, el cuerpo, y de este modo ya no puede haber otra procedencia ulterior. Encontramos en el parentesco dos modos del progreso segun los que se produce este vínculo: uno es por la propagacion de la carne, y este siempre produce la misma especie de parentesco. Otro por la union matrimonial, y este produce en el principio otra especie, como se ve en la que unida matrimonialmente á un consanguíneo, no es consanguínea, sino afin. Por lo cual si aquel modo de proceder se reitera, no habrá afinidad, sino otro género de parentesco. De consiguiente, la persona que se une en matrimonio con un afin, no es afin, sino que pertenece á otro género de parentesco, que se dice segundo género de afinidad. Ademas, si uno se une en matrimonio á un afin en segundo grado, no será afin en segundo grado, sino en tercero, como se manifiesta en el verso ántes citado (a. 1). Y estos dos géneros estaban prohibidos en otro tiempo, por causa de la justicia de pública honestidad, más bien que por la de afinidad, porque faltan á la verdadera afinidad, como aquel parentesco, que se contrae por los esponsales. Mas esta prohibicion ha cesado al presente, y no hay prohibicion más que en el primer grado, en el cual consiste la afinidad verdadera.

Al argumento 1.º dirémos, que el pariente consanguíneo de una mujer se hace para un hombre pariente por afinidad en el primer género y su mujer en el segundo: por lo cual muerto el varon, aquel que era afin, no podría casarse con la viuda, por causa del segundo género de afinidad. Asimismo tambien si alguno se casa con una viuda, el consanguíneo del primer marido, que es afin á la mujer en el primer género, se hace afin al segundo varon en el segundo género; y la mujer de aquel consanguíneo, que es afin á la mujer de este varon en segundo género, se hace afin al varon segundo en tercer género. Y como el tercer género estaba prohibido á causa de cierta honestidad, más bien que por la afinidad, por eso el cánon dice (cap. *Porro duorum*, 35, q.3): « el mismo varon no puede casar una despues de otra con las mujeres de dos consobrinos, pues se opone á ello el impedimento de pública honestidad. Mas tal prohibicion cesó al presente.

Al 2.º que aunque la union carnal una, no produce, sin embargo, el mismo género de conjuncion.

Al 3.º que la mujer del varon, adquiere la misma proximidad, respecto á los parientes consanguíneos de su esposo, en cuanto al mismo grado, pero no en cuanto al mismo género de parentesco. Pero, puesto que de las razones que se dan en favor de la tésis contraria, parece demostrarse que no se cause vínculo alguno por la afinidad, es preciso responder para que no parezca irracional la antigua prohibicion de la Iglesia.

Ad *quartum* dicendum, quòd mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet (in corp. art.): unde consequenter alii mulieri à viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alia in tertio genere affinitatis (1). Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec antiqua jura eidem successivè copulari prohibebant.

Al 5.º que, así como el varon no es afin á su mujer en primer género, así tampoco se hace afin al segundo marido de la misma mujer en segundo género. Y, por tanto, la razon no es concluyente.

Al 6.º que mediante una persona no se me une otra, sino por razon de lo que se la une. Así, pues, mediante la mujer que me es afin, ninguna persona se hace pariente mio, sino en tanto que está unido á esta mujer: lo cual no puede suceder sino por la propagacion carnal de la misma, ó por la union matrimonial á ella. De estas dos maneras, alguna proximidad, mediante la predicha mujer me provenía segun el antiguo derecho, porque tambien su hijo, de otro varon, se hace mi afin en el mismo género, pero en otro grado, como se ve por la regla ántes dada; y ademas, el segundo marido, se hace mi afin en segundo grado. Pero los otros consanguíneos de aquella mujer, no se unen á ella, sino que ella misma, ó se

(1) Ita communiter. Edit. Patav. *affinis alii*, in variantem lectionem voce *alia* rejectâ. An legendum sic: *Unde nec ducenti* (viro alteram earum) *in uxorem, una eorum efficitur affinis alii?*

une á ellos, como al padre y á la madre en cuanto procede de estos, ó á los existentes del mismo principio como á los hermanos; por consiguiente, el hermano de mi afin, ó el padre, no se hace mi afin en algun género.

ARTÍCULO VI. — **La afinidad impide el matrimonio?** (1)

1.° Parece que la afinidad no impide el matrimonio, porque nada impide el matrimonio sino lo que es contrario: y la afinidad no contraría al matrimonio, puesto que es su efecto. Luego no impide el matrimonio.

2.° La mujer se hace por el matrimonio cierta cosa del varon. Pero los consanguíneos del marido muerto le suceden en sus cosas. Luego pueden sucederle en la mujer, con relacion á la que subsiste sin embargo, la afinidad segun lo demostrado (a. 5). Luego la afinidad no impide el matrimonio.

Por el contrario, dícese (Levit. 18, 8): *no descubrirás las vergüenzas de la mujer de tu padre.* Pero aquella es únicamente afin. Luego la afinidad impide el matrimonio.

Conclusion. *La afinidad no solo impide el matrimonio que ha de contraerse, sino que dirime el contraido.*

Responderémos, *que la afinidad precedente al matrimonio, impide el contraerlo y dirime el contraido*, por la misma razon que la consanguinidad. Porque como hay cierta necesidad de cohabitar juntos los consanguíneos entre sí, así tambien los afines; y como hay cierto vínculo de amistad entre los consanguíneos, así tambien entre los afines. Pero si la afinidad sobreviene al matrimonio, no le puede dirimir, segun se ha dicho (C. 50, a. 7).

Al argumento 1.° dirémos que la afinidad no contraría al matrimonio, del que es producida, sino que contraría al matrimonio que debería contraerse con un pariente por afinidad, en cuanto impediría la multiplicacion de la amistad, y la represion de la concupiscencia, que se buscan por medio del matrimonio.

Al 2.° que las cosas poseidas por el marido, no se hacen algo uno con el mismo varon, como la mujer se hace una carne con él. Por consiguiente, como la consanguinidad impide el matrimonio, ó la conjuncion al varon segun la carne, así tambien con la mujer del varon.

ARTÍCULO VII. — **La afinidad tiene por sí grados?**

1.° Parece que la afinidad tiene tambien por sí misma grados; porque pertenece á toda proximidad recibir algunos grados *per se;* y la afinidad es cierta proximidad. Luego tiene grados *per se*, sin los grados de la consanguinidad, de los que es causada.

2.° El Maestro de las Sentencias dice (Sent. 4, dist. 16), que el hijo de un segundo matrimonio no puede pasar al consorcio de afinidad del primer marido. Pero esto no sería, si el hijo de un afin no fuese tambien afin. Luego la afinidad tiene por sí misma sus grados como la consanguinidad.

Por el contrario, la afinidad es producida por la consanguinidad. Luego tambien todos los grados de afinidad son producidos por los grados de consanguinidad; y así no tiene *per se* algunos grados.

Conclusion. *La distincion de los grados conviene por sí á la consanguinidad; pero no á la afinidad, sino mediante la consanguinidad misma, que es su causa.*

Responderémos, que una cosa no se divide *per se*, sino en razon de lo que la compete, segun su género, como el animal se divide por lo racional é irracional, y no por lo blanco y lo negro. Mas la propagacion de la carne se compara *per se* á la consanguinidad, puesto que de ella se contrae inmediatamente el vínculo de la consanguinidad; y *no se compara á la afinidad, sino mediante la consanguinidad, que es su causa.* De consiguiente, como los grados de proximidad se distinguen por la propagacion de la carne, *la distincion de grados compete* per se *é inmediatamente á la consanguinidad; y á la afinidad, mediante la consanguinidad.*

(1) La opinion general de todos los teólogos es que si la afinidad viene de la línea colateral, dirime el matrimonio por derecho eclesiástico. Si la línea es la recta, entónces es más probable que tambien le dirima por derecho canónico. La mayor discrepancia está en definir si el primer grado de afinidad es de derecho natural ó canónico: por ambas sentencias hay teólogos y canonistas de primer órden, que dejan este punto en igual probabilidad absoluta.

Así, pues, para encontrar el grado de afinidad es regla general que se tiene respecto á la mujer tantos grados de afinidad, como se tienen de consanguinidad respecto del marido.

Al argumento 1.° dirémos que los grados de proximidad en el parentesco no pueden ser considerados sino segun el movimiento ascendente y descendente de la propagacion, á la que no se compara la afinidad, sino mediante la consanguinidad. Por lo cual la afinidad no tiene grados por sí misma, sino que los tiene tomados segun los grados de consanguinidad.

Al 2.° que el hijo de una mujer parienta por afinidad, nacido de otro matrimonio, no era en otro tiempo llamado pariente por afinidad absolutamente hablando, sino como *per accidens;* por lo que se prohibía el matrimonio respecto á este, más bien á causa del impedimento de pública honestidad, que á causa de la afinidad; y por esto tambien tal prohibicion está ahora revocada.

ARTICULO VIII. — **Los grados de afinidad se estienden como los de consanguinidad?**

1.° Parece que los grados de afinidad no se estienden como los grados de consanguinidad; porque el vínculo de afinidad es ménos fuerte que el de consanguinidad, puesto que aquella es producida por esta en diversidad de especie, como de causa equívoca. Pero cuanto más fuerte es el vínculo tanto más duradero es. Luego el vínculo de la afinidad no se estiende á tantos grados como el de la consanguinidad.

2.° El derecho humano debe imitar al derecho divino. Y segun el derecho divino estaban prohibidos algunos grados de consanguinidad, en cuyos grados la afinidad no impedía el matrimonio, como se ve por la mujer del hermano, con la que alguno podía casarse, muerto el marido, mas no con la propia hermana. Luego tampoco ahora debe haber prohibicion igual en la afinidad y la consanguinidad.

Por el contrario, una persona es mi pariente por afinidad por lo mismo que está unida á una que es mi parienta por consanguinidad. Luego en cualquier grado que sea el marido mi consanguíneo, en aquel mismo es mi afin la mujer; y de este modo deben computarse los grados de afinidad en el mismo número, como los grados de consanguinidad.

Conclusion. *Es preciso que haya tantos grados de afinidad como de consanguinidad.*

Responderémos, que por lo mismo que los grados de afinidad se toman segun los grados de consanguinidad, *es preciso que haya tantos grados de afinidad como de consanguinidad.* Sin embargo, como la afinidad es un vínculo menor que la consanguinidad, tanto en otro tiempo como ahora se dispensa más facilmente en los grados de afinidad que en los remotos de consanguinidad (1).

Al argumento 1.° dirémos que aquella inferioridad del vínculo de la afinidad respecto á la consanguinidad constituye la variedad en el género de la próximidad, no en los grados; y por esto aquella razon no hace al caso.

Al 2.° que el hermano no podía recibir la mujer de su hermano muerto, sino en el caso en que éste no hubiera dejado descendencia, para resucitar el gérmen de su hermano; lo que entónces se requería cuando se desenvolvía el culto religioso por la propagacion de la carne, lo cual no tiene lugar ahora. Y de este modo es evidente que no se casaba con ella, como en su propia persona, sino como supliendo la falta de su hermano.

ARTÍCULO IX.— **¿El matrimonio contraido entre los afines ó consanguíneos debe ser siempre dirimido?**

1.° Parece que la union que ha sido contraida entre afines ó consanguíneos no siempre debe ser dirimida por el divorcio; porque *lo que Dios juntó el hombre no lo separe* (Math. 19, 6). Luego entendiéndose que Dios hace lo que hace la Iglesia, que á veces une ignorándolo

(1) Este impedimento se estendia antiguamente hasta el séptimo grado; pero Inocencio III en el concilio de Letran restringió la prohibicion, dejándola en el cuarto grado. Más adelante, el Tridentino, ordenó en el capítulo 4.° de la sesion 24 que si la afinidad fuera originada de cópula ilícita, entónces no impidiese el matrimonio sino hasta el segundo grado, quedando en su vigor la procedente de legítimo matrimonio.

á los tales, parece que si despues tiene conocimiento de esto, no deben ser separados.

2.° Más favorable es el vínculo del matrimonio que el del dominio. Pero el hombre por la prescripcion de un largo tiempo adquiere el dominio en la cosa de que no era dueño. Luego por el transcurso del tiempo se ratifica el matrimonio aunque ántes no lo fue.

3.° De cosas semejantes hay un juicio semejante; pero si el matrimonio fuese dirimido por causa de la consanguinidad, entónces en aquel caso, cuando dos hermanos tienen por esposas á dos hermanas, si el uno es separado por causa de la consanguinidad, tambien el otro debería ser separado por igual razon, lo que no parece exacto. Luego el matrimonio no debe ser separado por causa de la afinidad ó consanguinidad.

Por el contrario, la consanguinidad y la afinidad impiden contraer matrimonio, y dirimen el contraido. Luego si se prueba la afinidad ó la consanguinidad, deben ser separados, aun cuando le hubieran contraido de hecho.

Conclusion. *A la Iglesia pertenece separar á aquellos entre los que no puede haber verdadero matrimonio y principalmente á los consanguíneos y afines.*

Responderémos, que como toda relacion carnal, fuera del matrimonio lícito, es pecado mortal que la Iglesia trata de impedir á toda costa, *pertenece á la misma separar á aquellos entre los que no puede haber verdadero matrimonio, y principalmente á los consanguíneos y afines*, que no pueden unirse carnalmente sin cometer un incesto (1).

Al argumento 1.° dirémos que la Iglesia, aunque esté apoyada por el don y la autoridad de Dios, sin embargo, en cuanto es una congregacion de hombres proviene en sus actos algo del defecto humano, que no es divino. Y por esto aquella union que se hace *in facie Ecclesiæ*, la cual ignora el impedimento, no tiene la inseparabilibad por autoridad divina, sino que es contraria á la autoridad divina, por el error de los hombres, el que siendo un error de hecho, escusa de pecado mientras subsiste; y por esta causa cuando llega á conocimiento de la Iglesia el impedimento, debe separar la susodicha union.

Al 2.° que las cosas que no pueden existir sin pecado no son confirmadas por prescripcion alguna; porque como dice Inocencio III (in Conc. Later. 4, general. can. 50, et hab. cap. *non debent.* De consanguin. et affin.), «la continuacion del »tiempo no disminuye el pecado, sino »que le aumenta». Ni para esto resulta algun favor al matrimonio que no podía existir entre personas ilegítimas.

Al 3.° que la cosa hecha entre algunos no perjudica á tercero en el fuero contencioso; por lo que aunque un hermano sea separado del matrimonio de una de las hermanas por causa de consanguinidad, no por esto separa la Iglesia el otro matrimonio que no es denunciado. Pero en el fuero de la conciencia no es preciso que se obligue siempre por esto el otro hermano á abandonar á su mujer; porque frecuentemente tales acusaciones proceden de malevolencia, y se prueban por testigos falsos. De consiguiente, no es menester que informe su conciencia por las cosas que hayan pasado acerca de otro matrimonio. Mas parece que debe distinguirse en esto; porque ó tiene conocimiento cierto del impedimento del matrimonio, ú opinion, ó ni uno ni otra: en el primer caso, *nec exigere, nec reddere debet*, en el segundo *debet reddere, sed no exigere*, y en el tercero *potest et reddere et exigere.*

ARTÍCULO X. — **¿Para la separacion de un matrimonio contraido entre afines y consanguíneos debe procederse por la vía de la acusacion?** (2)

1.° Parece que para la separacion del matrimonio, que ha sido contraida entre afines y consanguíneos no debe procederse por la vía de la acusacion; porque á esta precede la inscripcion por la que

(1) La Iglesia puede hacer lo que el Santo enseña, ó bien, y esto es lo que comunmente se practica, puede dispensar con esos mismos impedimentos; aunque quitados estos en virtud de la dispensa eclesiástica, resta aún renovar el consentimiento por parte de los cónyuges, supuesto que el primero fue nulo.

(2) El matrimonio es *acusado*, como fácilmente puede comprenderse, cuando es denunciado á la Iglesia, y se le manifiesta su nulidad por impedimento oculto que existía al tiempo de su celebracion.

alguno se obliga al talion, si faltare en la prueba. Pero estas cosas no se requieren cuando se trata de la separacion del matrimonio. Luego no tiene allí lugar la acusacion.

2.° En causa de matrimonio son oidos solo los parientes próximos, como se dice (Sent. 4, dist. 41). Pero en las acusaciones óyense tambien los estraños. Luego en la causa de la separacion del matrimonio no se actúa por el procedimiento de la acusacion.

3.° Si debiera denunciarse el matrimonio debería hacerse esto principalmente cuando es ménos difícil la separacion. Pero esto tiene lugar cuando solo se han contraido los esponsales. Mas entónces no se pone el matrimonio bajo el peso de la acusacion. Luego jamás debiera hacerse tal acusacion en lo sucesivo.

4.° A nadie se le cierra el camino de la acusacion porque no acuse inmediatamente. Mas esto se verifica en el matrimonio; porque si primeramente calló, cuando contraía el matrimonio, no puede despues entablar la acusacion contra el matrimonio, puesto que se hace como sospechoso. Luego, etc.

Por el contrario, todo lo ilícito puede ser objeto de acusacion. Es así que al matrimonio de afines y consanguíneos es ilícito. Luego puede haber acusacion de este matrimonio.

Conclusion. *Es acusado el matrimonio cuando por causa de la ignorancia del impedimento se juzga legítimo lo que es ilegítimo.*

Responderémos, que la acusacion ha sido instituida para que no sea tenido como inocente el que es culpable. Mas así como por la ignorancia de hecho, sucede que algun hombre se reputa inocente, y es culpable, así por la ignorancia de alguna circunstancia acontece que algun hecho es reputado lícito siendo ilícito. Y por esto así como el hombre es acusado á veces, así tambien puede ser acusado ó denunciado el hecho mismo. Y en este concepto *es acusado el matrimonio cuando por causa de ignorancia del impedimento se juzga legítimo lo que es ilegítimo.*

Al argumento 1.° dirémos, que la obligacion á la pena del talion tiene lugar cuando se acusa á una persona de un crímen, porque entónces se trata de su castigo. Pero cuando se denuncia un hecho, entónces no se obra para el castigo del que le hizo, sino para impedir lo que es ilícito. Y por esto en el matrimonio no se obliga el acusador á alguna pena. Pero tal acusacion puede hacerse tambien de palabra y por escrito, de modo que se esprese tanto la persona que acusa, como el matrimonio que se denuncia, y el impedimento por causa del que se hace la acusacion.

Al 2.° que los estraños no pueden conocer la consanguinidad sino por los consanguíneos, de quienes es muy probable que lo sepan. De consiguiente, cuando los mismos callan, se tiene sospecha contra el estraño de que procede por malevolencia, á no ser que quisiera probar por los consanguíneos. Por lo cual es rechazada la acusacion, cuando hay consanguíneos que callan, y por los que no se puede probar. Pero los consanguíneos, cualesquiera que sea su proximidad, no son rechazados de la acusacion, cuando es acusado el matrimonio por algun impedimento perpétuo que impide el contraerlo, y dirime el contraido. Pero cuando se acusa el matrimonio bajo el pretesto que no ha sido contraido, entónces deben ser rechazados los parientes como sospechosos, á ménos que la acusacion no provenga de algun inferior en dignidad y riquezas, de los que probablemente puede juzgarse que querrían voluntariamente que el matrimonio subsistiese.

Al 3.° que si el matrimonio no ha sido aún contraido, y sí únicamente los esponsales, no puede ser acusado, porque no se acusa lo que no es, pero puede denunciarse el impedimento, para que no se contraiga el matrimonio.

Al 4.° que aquel que calló primeramente, á veces es oido despues, si quiere acusar el matrimonio, y á veces es rechazado. Lo que es evidente segun las Decretales (cap. *Cum in tua*, De his qui matrim. accus. possunt.), que dice así: « Si despues de contraido el matrimonio » aparece algun acusador, que no se ha » presentado en público, cuando se pu» blicaban los bandos en la iglesia, se» gun costumbre, puede preguntarse con » razon si debe ser admitida su acusa» cion. Sobre lo cual juzgamos que debe

» distinguirse. Si en el tiempo de la publicacion de los bandos ó edictos, el que » combate el matrimonio se hallaba fuera » de la diócesis, ó este edicto no ha podido llegar á su noticia, como en el » caso en que hubiera estado gravemente » enfermo, ó no hubiera podido gozar en » este momento de todas sus facultades, » ó constituido en una edad tan tierna, » en que no hubiera podido comprender » estas cosas, ó impedido por alguna otra » causa legítima, entónces su acusacion » debe ser oida. En otro caso debe ser » rechazado, sin vacilacion como sospechoso, á ménos que no asegure bajo juramento que ha adquirido despues el » conocimiento de estas cosas, y que no » procede por malicia ».

ARTICULO XI. — **¿Para la separacion del matrimonio entre afines y consanguíneos debe procederse por medio de testigos?**

1.° Parece que en tal causa no debe procederse por medio de testigos como en las demas causas: porque en las otras causas se aducen para atestiguar todos los que son mayores ó exentos de toda escepcion. Mas aquí no son admitidos los estraños aunque sean mayores de toda escepcion. Luego, etc.

2.° Los testigos sospechosos de odio ó amor particular, son rechazados como testimonio. Pero los próximos parientes pueden ser principalmente sospechosos de amor respecto á una parte, y de odio respecto á otra. Luego no debe oirse su testimonio.

3.° El matrimonio es más favorable que las otras causas, en las que se trata de las cosas puramente corporales. Pero en aquellas no puede ser uno mismo testigo y acusador. Luego tampoco en el matrimonio ; y así parece que no se proceda convenientemente en esta causa por medio de testigos.

Por el contrario, se aducen testigos en las causas para que sobre las cosas de que se duda se haga fe al juez. Pero la fe debe hacerse al juez en esta causa, como en las demas, porque no debe juzgar con precipitacion sobre las cosas de que no tiene certeza. Luego debe procederse aquí por testigos como en las demas causas.

Conclusion. *En la separacion ó anulacion del matrimonio es necesario que la verdad se patentice por medio de testigos.*

Responderémos, que *es conveniente en esta causa como en las otras que se patentice la verdad por medio de testigos.* Sin embargo, como dicen los juristas, en esta causa se encuentran muchas cosas especiales: « así el mismo individuo puede ser acusador y testigo, y no » se jura de calumnia, por ser causa casi » espiritual: que los consanguíneos son » admitidos en testimonio, y que no se » observa por completo el órden de enjuiciar, porque hecha la denuncia, el » contumaz puede ser escomulgado sin » que haya contestado á la demanda; que » vale aquí el testimonio de oidas ; y » despues de la publicacion de los testigos pueden aducirse testigos » : y todo esto es para que se impida el pecado que puede haber en tal union (cap. *Quoties aliqui et* cap. *Super eo* 22, de test. et attest. et cap. Literas de juram. calum.).

Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos propuestos.

CUESTION LVI.

Del impedimento de la cognacion espiritual.

1.º La cognacion espiritual impide el matrimonio?—2.º Porqué causa se contrae?—3.º Entre quiénes?—4.º Pasa del varon á la mujer?—Pasa á los hijos carnales del padre?

ARTICULO I.—**La cognacion espiritual impide el matrimonio?** (1)

1.º Parece que la cognacion espiritual no impide el matrimonio; porque nada impide el matrimonio, sino lo que es contrario á alguno bien del mismo; y la cognacion espiritual no es contraria á bien alguno del matrimonio. Luego no es impedimento.

2.º El impedimento perpétuo del matrimonio no puede estar juntamente con él. Pero la cognacion espiritual está á veces simultáneamente con el matrimonio, segun se dice (Sent. 4, dist. 42), como cuando alguno en caso de necesidad bautiza á su hijo; porque entónces se hace conjunto á su mujer por cognacion espiritual, y sin embargo, no es separado el matrimonio. Luego el parentesco espiritual no impide el matrimonio.

3.º La union del espíritu no pasa á la carne. Pero el matrimonio es la union carnal. Luego, siendo la cognacion espiritual la union del espíritu, no puede pasar á impedir el matrimonio.

4.º Los contrarios no producen los mismos efectos. Es así que la cognacion espiritual parece ser contraria á la disparidad de culto, puesto que el parentesco espiritual es una proximidad proveniente de la colacion de un sacramento ó intencion para el mismo; y la disparidad de culto consiste en la carencia del sacramento, como se ha dicho (C. 50, a. 1 y 4, dist. 39, q. 1, a. 1). Luego como la disparidad de cultos impide el matrimonio, parece que la cognacion espiritual no tiene este efecto.

Por el contrario, cuanto algun vínculo es más santo, tanto más debe ser guardado: y el vínculo espiritual es más santo que el corporal. Luego como el vínculo del parentesco corporal impide el matrimonio, parece tambien que la cognacion espiritual hace lo mismo.

Ademas; en el matrimonio la union de las almas es más principal que la union de los cuerpos, puesto que precede á la misma. Luego la cognacion espiritual puede impedir el matrimonio con mayor razon que la carnal.

Conclusion. *Así como la cognacion carnal impide el matrimonio, así la espiritual por disposicion á la Iglesia.*

Responderémos que, así como por la propagacion de la carne el hombre recibe el *ser* natural, así por los sacramentos el *ser* espiritual de la gracia. Por lo tanto así como el vínculo que se contrae por la propagacion de la carne, es natural al hombre, en cuanto es cierta cosa de la naturaleza; así el vínculo que se contrae por la recepcion de los sacramentos, es de algun modo natural á alguno, en cuanto es miembro de la Iglesia. Y por esto, *así como la cognacion carnal impide el matrimonio, así la es-*

(1) El parentesco espiritual, del cual trata la presente cuestion, dirime el matrimonio por derecho eclesiástico. Antes del concilio de Trento, Alejandro III y en particular Bonifacio VIII, reconocieron la existencia de ese impedimento (De cognatione spirit. in Sexto) que es antiquísimo en la Iglesia, como puede verse en Devoti (lib. 2.º tit. 2.º seccion 9.ª *De Matrimonii impedimentis*). El Tridentino (ses. 24, cap. 2.º de Reform.) no hizo más que reproducir las disposiciones canónicas relativas á esta materia, cuando dispuso que el parentesco espiritual dirimia el matrimonio entre el bautizante, bautizado y sus padres de una parte, y entre los padrinos con sus ahijados y padres de los mismos de otra.

piritual por estatuto de la Iglesia. Debe distinguirse sin embargo entre la cognacion espiritual que precedió al matrimonio y la que le sigue. Si precedió impide el que ha de contraerse y dirime el contraido. Si le sigue entónces no dirime el vínculo del matrimonio; pero en cuanto al acto del matrimonio debe distinguirse, porque ó la cognacion espiritual es producida por causa de necesidad, como cuando el padre bautiza al hijo *in articulo mortis*, y en este caso no impide el acto del matrimonio por ninguna de las dos partes, ó es producida fuera del caso de necesidad por ignorancia, y entónces, si aquel por cuyo acto es producida, puso la diligencia debida, la razon es la misma que en el primer caso, ó bien es producida de intento fuera del caso de necesidad; y entónces aquel por cuyo acto tiene lugar, pierde *jus petendi debitum* (1) pero *debet reddere si petatur*, porque por su culpa no debe reportar á otro perjuicio alguno.

Al argumento 1.° dirémos que, aunque la cognacion espiritual no impida alguno de los principales bienes del matrimonio, sin embargo, impide alguno de los bienes secundarios, que es la multiplicacion de la amistad porque la cognacion espiritual es razon suficiente *per se* para la amistad; por lo cual conviene que por medio del matrimonio se busque la familiaridad y amistad de otros.

Al 2.° que el matrimonio es vínculo perpétuo, y por tanto ningun impedimento sobreviniente puede dirimirle; y así sucede á veces que el matrimonio y el impedimento del matrimonio existen simultáneamente; más no si precede el impedimento.

Al 3.° que en el matrimonio no hay únicamente la union corporal, sino tambien la espiritual, y por esto la proximidad del espíritu le presta impedimento, sin que el parentesco espiritual deba pasar al carnal.

Al 4.° que no hay inconveniente en que dos contrarios entre sí sean contrarios á una misma cosa, como lo grande y lo pequeño, á lo igual; y así la disparidad de culto y el parentesco espiritual, repugnan al matrimonio, porque en uno es mayor la distancia, y en otro mayor la proximidad que requiere el matrimonio; y por esto se impide el matrimonio por ambos conceptos.

ARTÍCULO II. — **¿Por solo el bautismo se contrae el parentesco espiritual?**

1.° Parece que por solo el bautismo se contrae el parentesco espiritual, porque así como el parentesco corporal se ha á la generacion corporal, así el espiritual al espiritual. Pero solo el bautismo se dice generacion espiritual. Luego por solo el bautismo se contrae la cognacion espiritual, como tambien por sola la generacion carnal el parentesco carnal.

2.° Así como en la conformacion se imprime carácter, así tambien en el órden. Y de la recepcion del órden no se sigue la cognacion espiritual. Luego ni tampoco de la confirmacion; y así solamente del bautismo.

3.° Los sacramentos son más dignos que las cosas sacramentales. Pero de ciertos sacramentos no se sigue la cognacion espiritual, como se ve en la Estremauncion. Luego mucho ménos de la catequésis como algunos dicen.

4.° Entre las cosas sacramentales del bautismo, se enumeran otras muchas ademas de la catequésis. Luego por esta no se contrae la cognacion espiritual más bien que por las otras.

5.° La oracion no es ménos eficaz para promover al bien que la instrucion ó la catequésis. Mas por la oracion no se contrae el parentesco espiritual. Luego ni de la catequésis.

6.° La instrucion que se da por medio de la predicacion á los bautizados, no vale ménos que aquella que se da á los que aun no lo están. Pero de la predicacion no se contrae algun parentesco espiritual. Luego ni de la catequésis.

7.° Por el contrario, se dice (I. Cor.

(1) Esta sentencia es *más comun*, dice San Alfonso; pero el mismo Santo Doctor parece inclinarse á la opuesta, la cual defienden grandes teólogos, entre otros Suarez, los Salmaticenses y Sanchez. En todo caso, dice Ballerini, siendo cierto el derecho de los esposos *ad petendum debitum*, y solo dudoso que no le tengan por el impedimento en cuestion, prevalece lo primero y consiguientemente en la práctica ese dictámen es el que debe seguirse. (V. San Alf. lib. VI, n. 150 — Gury, De Matrim. n. 806).

4, 15) : *yo soy el que os he engendrado en Jesucristo por el Evangelio.* Pero la generacion espiritual causa la cognacion espiritual. Luego por la predicacion del Evangelio y la instruccion se produce el parentesco espiritual y no solamente por el bautismo.

8.º Así como por el bautismo se quita el pecado original, así por la penitencia se quita el pecado actual. Luego así como el bautismo causa el parentesco espiritual, así tambien la penitencia.

9.º *Padre* es nombre de cognacion. Pero por la penitencia y la enseñanza, y la cura pastoral, y muchas cosas análogas se dice alguno padre espiritual de otro. Luego de muchas cosas ademas del bautismo y la confirmacion se contrae la cognacion espiritual.

Conclusion. *El espiritual parentesco solo se contrae por el bautismo y la confirmacion.*

Responderémos, que acerca de esto, hay tres opiniones: porque algunos dicen, que, como la regeneracion espiritual, es dada por gracia septiforme del Espíritu Santo, así es producida por siete cosas, comenzando por la sal bendita, que se pone en la boca hasta la confirmacion hecha por el obispo, y el parentesco espiritual se contrae por cada una de estas siete cosas. Mas esta opinion no parece razonable, porque el parentesco carnal no se contrae sino por el acto completo de la generacion. Por lo cual la afinidad no se contrae nisi facta commixtione seminum, de la que puede seguirse la generacion carnal. Mas la generacion espiritual no se consuma sino por algun sacramento ; por cuya razon no parece conveniente que la cognacion espiritual, se contraiga sino por algun sacramento. Y por esto otros dicen que por tres sacramentos únicamente se contrae la cognacion espiritual, á saber ; por la catequésis, el bautismo y la confirmacion. Pero estos parecen ignorar la propiedad de las voces, porque la catequésis no es sacramento sino cosa sacramental. Otros dicen que se *contrae solamente por dos sacramentos, es decir, por el bautismo y la confirmacion*, y esta es la opinion más comun (1). Sin embargo, respecto á la catequesis, algunos de estos dicen, que es un impedimento débil que impide el matrimonio que debe contraerse, mas no dirime el ya contraido.

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos clases de nacimiento carnal : 1.º en el seno de la madre, en el que todavía el que ha nacido es tan débil, que no puede salir fuera sin peligro, y á este nacimiento se asemeja la regeneracion por el bautismo, en el que es regenerado alguno como encerrado áun en el seno de la Iglesia ; el 2.º es el nacimiento que se verifica saliendo del seno de la madre, y que despues de haber salido allí formado, adquirió bastante fuerza, para ser espuesto sin peligro á los accidentes esteriores, que pueden corromperse ; y á este, se asemeja la confirmacion, por la que el hombre, ya robustecido, se espone al público para confesar la fe de Cristo. Y por esto, convenientemente por uno y otro de aquellos sacramentos se contrae la cognacion espiritual.

Al 2.º que por el sacramento del órden no se produce regeneracion alguna, sino cierta promocion de potestad ; y por este motivo la mujer no recibe el órden, y así no puede darse por esto impedimento alguno para el matrimonio; y por tanto, no se computa tal cognacion.

Al 3.º que en la catequésis hay cierta profesion del bautismo futuro, como tambien en los esponsales cierta promesa de futuras nupcias. Por lo que, así como en los esponsales se contrae cierto modo de proximidad, así en la catequésis, impidiendo al ménos el contraerla, como algunos dicen ; mas no en los sacramentos.

Al 4.º que tal profesion de fe no se hace en las otras cosas sacramentales del bautismo, como en la catequésis ; y por esto no hay paridad de razon.

Y lo mismo debe decirse al 5.º, sobre la oracion, y al 6.º, sobre la predicacion.

Al 7.º que el Apóstol les había instruido respecto de la fe á modo de catequésis ; y así de tal instruccion tenía en algun modo órden á la generacion espiritual.

Al 8.º que por el sacramento de la pe-

(1) Despues de lo determinado por el Tridentino, lo que en el tiempo de Santo Tomás era una opinion, es ya doctrina católica, que no admite duda. Igualmente, el impedimento de catequismo de que habla el Santo Doctor quedó abolido por el mismo Concilio (sesion 24, cap. 2.º).

nitencia no se contrae propiamente hablando la cognacion espiritual. Por lo cual el hijo del sacerdote puede contraer con aquella que el sacerdote oyó en confesion; pues de otra manera, el hijo del sacerdote no hallaría en toda la parroquia mujer con quien pudiera casarse. Ni obsta que por la penitencia se quita el pecado actual; porque esto no es por modo de generacion, sino más bien á modo de sanacion. Sin embargo, por la penitencia se contrae cierta alianza, entre la mujer que se confiesa y el sacerdote, semejante á la cognacion espiritual, de modo que peca tanto conociéndola carnalmente, como si fuera su hija espiritual: y esto porque hay gran familiaridad entre el sacerdote y el confesado; y de aquí ha sido establecida esta prohibicion para que se quite la ocasion de pecar.

Al 9.° que se dice padre espiritual á semejanza de padre carnal. Mas el padre carnal, como dice el Filósofo, (Ethic. l. 8, c. 2 y c. 12), da tres cosas al hijo, á saber: el ser, el alimento y la instruccion; y por esto, se dice padre espiritual de alguno por razon de alguna de estas tres cosas. Sin embargo, de que es padre espiritual, no tiene parentesco espiritual, á no ser que convenga con el padre en cuanto á la generacion, por la que existe el *ser*; y así tambien queda contestado el argumento octavo que precedió.

ARTÍCULO III. — **¿La cognacion espiritual se contrae entre el que recibe el sacramento del bautismo y el que le saca de la sagrada fuente?**

1.° Parece que la cognacion espiritual no se contrae entre el que recibe el bautismo, y el que le saca de la fuente sagrada; porque en la generacion carnal se contrae la proximidad, solamente de parte de aquel por cuyo sémen se engendra la prole, mas no de parte de aquel que recibe al hijo nacido. Luego ni la cognacion espiritual se contrae entre el que recibe á alguno en la fuente sagrada y el que es recibido.

2.° El que saca á alguno de la fuente bautismal, es llamado por San Dionisio *anadochus* (1), (De colest. hierarch. c. 2): y á su cargo atañe instruir al niño. Pero la instruccion no es causa suficiente del parentesco espiritual segun lo dicho (a. 2). Luego no se contrae parentesco alguno espiritual entre este y el que le saca de la fuente sagrada.

3.° Puede suceder que alguno saque á otro de la fuente sagrada ántes de ser él mismo bautizado. Mas de esto no resulta algun parentesco espiritual; porque el que no está bautizado, no es capaz de espiritualidad alguna. Luego no basta para contraer el parentesco espiritual sacar á alguno de la fuente sagrada.

Por el contrario, es la definicion del parentesco espiritual, aducida (Sent. 4, a. 1 huj quæs.), y las autoridades citadas por el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 42).

Conclusion. *El que se bautiza y confirma, contrae parentesco espiritual con el que le bautiza y confirma y lo mismo con el padrino.*

Responderémos que, así como en la generacion carnal nace alguno de la madre y padre, así en la generacion espiritual, renace alguno hijo de Dios, como padre, y de la Iglesia, como madre. Mas así como el que confiere el sacramento representa la persona de Dios, del cual es instrumento y ministro, así aquel que recibe al bautizado de la sagrada fuente, ó tiene al que ha de confirmarse, representa la persona de la Iglesia. Por consiguiente se contrae el parentesco espiritual entre uno y otro.

Al argumento 1.° dirémos, que no solamente el padre de cuya semilla se engendra la prole, tiene cognacion carnal con el nacido, sino tambien la madre, que suministra la materia, y en cuyo seno es engendrado. Así tambien el anadoco *ó padrino*, que ofrece en nombre de toda la Iglesia al que debe ser bautizado, y tiene al que ha de confirmarse, contrae tambien un parentesco espiritual.

Al 2.° que la cognacion espiritual se contrae, no por razon de la instruccion debida, sino por razon de la generacion espiritual á la cual coopera.

Al 3.° que el no bautizado no puede sacar á nadie de la sagrada fuente, puesto que no es miembro de la Iglesia, cuyo tipo hace el que recibe en el bautismo, aunque pueda bautizar, porque es la

(1) Voz griega que significa lo mismo que la latina *suscep. tor*, es decir, protector ó padrino.

criatura de Dios, á quien representa bautizando. Ni puede contraer parentesco alguno espiritual, porque no tiene la vida espiritual, á la que nace el hombre por medio del bautismo.

ARTÍCULO IV. — **La cognacion espiritual pasa del varon á la mujer?** (1)

1.º Parece que la cognacion espiritual no pasa del varon á la mujer; porque la union espiritual y la corporal son dispares y de diversos géneros. Luego no se pasa al parentesco espiritual mediante la union carnal que existe entre el marido y la mujer.

2.º Mas convienen en la generacion espiritual, que es causa de la cognacion espiritual, el padre y la madre espirituales, que el varon que es padre espiritual, y la mujer. Pero el padre y madre espirituales no contraen por esto ningun parentesco espiritual. Luego ni la mujer contrae alguna cognacion espiritual, porque su marido sea padre espiritual de alguno.

3.º Puede suceder que el varon esté bautizado y la mujer no; como cuando alguno de los conyuges se convierte y el otro permanece infiel. Pero la cognacion espiritual no puede llegar al que no está bautizado. Luego no pasa siempre del varon á la mujer.

4.º El varon y la mujer pueden á la vez tener á alguno en la pila bautismal (porque esto no está prohibido por ley alguna: ex Urbano XI, ad vitalem). Si, pues, la cognacion espiritual pasase del varon á la mujer, seguiríase que uno y otro cónyuge sería dos veces padre ó madre espirituales de uno mismo, lo cual es inconveniente.

Por el contrario, los bienes espirituales son más susceptibles de multiplicarse que los bienes corporales. Pero la consanguinidad corporal del varon pasa á la mujer por afinidad. Luego mucho más la cognacion espiritual.

Conclusion. *El parentesco espiritual pasa del varon á la mujer que ha conocido carnalmente, si por un acto propio fue el varon padrino del hijo de otra persona.*

Responderémos, que alguno puede hacerse compadre de alguien de dos modos: 1.º por el acto de otro, que bautiza, ó que recibe á su hijo en el mismo bautismo; y de este modo la cognacion espiritual no pasa del varon á la mujer, á ménos que aquel sea hijo de la mujer; porque entónces la mujer contrae directamente la cognacion espiritual, como tambien el varon; 2.º por el acto propio, como cuando saca de pila al hijo de otro, y entónces la cognacion espiritual pasa á la mujer que ya conoció carnalmente; mas no si todavía no se ha consumado el matrimonio, porque aun no se han hecho una sola carne, y esto es por modo de cierta afinidad; por lo cual tambien por igual razon parece pasar á la mujer que se ha conocido carnalmente, aunque todavía no sea esposa. De aquí estos versos:

Quæ mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc, mea commater, fieri mea non valet uxor:
Si qua meæ natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc post facta meæ non inde vetabor habere.

Al argumento 1.º dirémos, que por ser la union corporal y la union espiritual de diversos géneros, puede deducirse que la una no es la otra, y no que una no pueda ser causa de la otra; puesto que de las cosas de diversos géneros, una es á veces causa de la otra, ya *per se*, ya *per accidens*.

Al 2.º que el padre espiritual y la madre espiritual de uno mismo no se unen en la generacion espiritual sino *per accidens;* porque para esto bastaría uno solo por sí mismo. Por lo cual no es menester que de esto resulte entre ellos un parentesco espiritual, hasta el punto de que no pueda existir entre ellos el matrimonio: y de aquí estos versos:

Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis; non fallit regula talis.

Mas por el matrimonio el hombre y la mujer se hacen una sola carne, *per se loquendo*, y por esto no hay paridad.

Al 3.º que si la mujer no está bautizada, no llegará hasta ella la cognacion espiritual, porque no es capaz; no porque el parentesco espiritual no pueda ser

(1) El Santo Doctor responde afirmativamente, porque ese era el derecho vigente en su tiempo. El Tridentino más tarde abolió ese parentesco, por lo cual el presente artículo no es más que una defensa de la antigua disposicion de la Iglesia.

transmitido del varon á la mujer por el matrimonio.

Al 4.° que por lo mismo que no se contrae cognacion alguna espiritual entre el padre espiritual y la madre, nada impide que el hombre y la mujer saquen á uno de pila juntamente. Ni hay inconveniente en que la mujer por diversas causas se haga dos veces madre espiritual de uno mismo, como tambien puede tener lugar que sea afin y consanguínea de la misma persona por la proximidad carnal.

ARTÍCULO V. — **¿La cognacion espiritual pasa á los hijos carnales del padre espiritual?**

1.° Parece que la cognacion espiritual no pase á los hijos carnales del padre espiritual; porque al parentesco espiritual no se asignan grados. Mas los habría si pasara del padre al hijo, porque la persona engendrada muda de grado segun lo dicho (C. 55, a. 5). Luego no pasa á los hijos carnales del padre espiritual.

2.° El padre está en el mismo grado respecto al hijo, que el hermano con el hermano. Si, pues, la cognacion espiritual pasa del padre al hijo, por la misma razon pasará del hermano al hermano, lo cual es falso.

Por el contrario es lo que se prueba por las autoridades aducidas (Sent. 4, dist. 42).

Conclusion. *El parentesco espiritual pasa á los hijos carnales del padre espiritual, en términos que impide contraer matrimonio y dirime el ya contraido* (1).

Responderémos, que el hijo es algo del padre, y no viceversa, como se dice (Ethic. l. 8, c. 12); y por esto la cognacion espiritual pasa del padre al hijo carnal, y no viceversa. Y así es evidente que hay tres cognaciones espirituales: una que se dice *paternidad espiritual*, que existe entre el padre espiritual y el hijo espiritual; otra que se dice *compaternidad*, y existe entre el padre espiritual y carnal de uno mismo, y la tercera que se dice *fraternidad espiritual;* y tiene lugar entre el hijo espiritual, y los hijos carnales del mismo padre. Y cada una de estas impide contraer el matrimonio, y dirime el contraido.

Al argumento 1.° dirémos que la persona agregada por la propagacion de la carne, produce un grado respecto de aquella persona que la es pariente en el mismo género, mas no con relacion á aquella que la es pariente en otro género: como el hijo se halla en el mismo grado que el padre con relacion á la esposa del padre, aunque este se halle en otro género de proximidad. Pero la cognacion espiritual es de otro género que la carnal. Y por esto el hijo espiritual no es pariente del hijo carnal de su padre espiritual en el mismo grado que lo está su padre, por medio del cual pasa el parentesco espiritual. Por consiguiente no es necesario que el parentesco espiritual tenga grado.

Al 2.° que el hermano no es algo del hermano, como el hijo es algo del padre; pero la mujer es algo del varon, con el cual se ha hecho un solo cuerpo; y por esto el parentesco espiritual no pasa del hermano al hermano, bien que haya sido engendrado ántes ó bien despues de la fraternidad espiritual.

(1) Ya tenemos observado en la nota 1.ª pág. 280 hasta qué personas estendió el Tridentino el impedimento en que nos ocupamos. Habiendo abolido el Santo Concilio el parentesco entre las personas de que se habla en este artículo, resulta que la doctrina de él no tiene ya ninguna aplicacion.

CUESTION LVII.

De la cognacion legal que tiene lugar por la adopcion.

1.° Qué es adopcion? — 2.° Se contrae por ella algun vínculo que impida el matrimonio? — 3.° Entre qué personas se contrae?

ARTICULO I. — **Se define convenientemente la adopcion?**

1.° Parece que se define inconvenientemente la adopcion diciendo: que es el acto de tomar legítimamente una persona estraña por hijo, nieto y sucesivamente: porque el hijo debe estar sometido al padre. Pero á veces aquel que es adoptado, no pasa á la potestad del padre adoptante. Luego no siempre por la adopcion se toma á alguno como hijo.

2.° *Los padres deben atesorar para los hijos* (II, Cor. 12). Pero no es necesario que el padre adoptante atesore siempre para el adoptado: porque á veces este no sucede en la herencia del adoptante. Luego la adopcion no es tomar á alguno como hijo.

3.° La adopcion, por la cual es recibido alguno como hijo, se asimila á la generacion natural, por la cual se produce naturalmente el hijo. Luego al que compete la generacion natural del hijo, le compete la adopcion. Pero esto es falso, porque aquel que *non est sui juris*, y menor de veinticinco años, y la mujer no pueden adoptar, y sin embargo, pueden engendrar un hijo naturalmente. Luego no se dice propiamente que la adopcion es tomar á alguno como hijo.

4.° Parece necesario tomar como hijo á una persona estraña, para suplir la falta de los hijos naturales. Pero aquel que no puede engendrar, como el eunuco é impotente, se halla más principalmente en la imposibilidad de tener hijos naturales. Luego le conviene más que á otros tomar á alguno como hijo. Pero no le compete adoptar. Luego la adopcion no es *assumptio alicujus in filium.*

5.° En la cognacion espiritual, en la que alguno es tomado por hijo sin la propagacion de la carne, puede hacerse indiferentemente alguno de más edad padre de otro de menos edad y viceversa, porque el jóven puede bautizar á un viejo y recíprocamente. Sí pues, por la adopcion se toma á alguno por hijo sin la propagacion de la carne, igualmente podría adoptar indiferentemente un anciano al jóven ó este al anciano, lo cual no es exacto. Luego, etc.

6.° El adoptado no difiere del adoptante segun algun grado. Luego todo adoptado lo es como hijo, y así inconvenientemente se dice que es adoptado como nieto.

7.° La adopcion procede del amor; por lo cual tambien se dice habernos adoptado Dios por caridad como hijos. Pero se debe tener mayor caridad hácia los parientes que hácia los estraños. Luego la adopcion no debe ser de personas estrañas, sino más bien de las más próximas.

Conclusion. *La adopcion como suple el defecto de los hijos, se define bien diciendo que es el acto de tomar legítimamente á una persona estraña por hijo, hija ó nieto.*

Responderémos, que el arte imita á la naturaleza, y suple el defecto de ella en aquellas cosas en que es deficiente. Por lo que así como por la generacion natural alguno produce; así por el derecho positivo que es el arte de lo bueno y de lo justo, puede alguno tomar para sí á

otro como hijo, á semejanza del hijo natural, para suplir la falta de los hijos perdidos : por cuya causa ha sido introducida principalmente la adopcion. Y como la *asumption* importa el término *à quo*, por el cual el asumente no es el asumido, es menester que aquel que es tomado como hijo, sea una persona estraña. Luego así como la generacion natural tiene el término *ad quem*, esto es, la forma que es el fin de la generacion y el término *à quo*, esto es, la forma contraria; así la generacion legal tiene el término *ad quem*, es decir; el hijo ó el nieto, y el término *à quo*, esto es, la persona estraña ; y así, pues, es evidente que la predicha asignacion comprende el género de adopcion, porque se dice *legitima assumptio*, y el término *à quo*, porque se dice de *persona estraña*, y el término *ad quem*, porque se dice *in filium vel nepotem*.

Al argumento 1.º dirémos que la filiacion de la adopcion es cierta imitacion de la filiacion natural, y por tanto hay dos especies de adopcion ; una que imita perfectamente la filiacion natural, y esta se llama *arrogacion*, por la cual el adoptado pasa á la potestad del adoptante; y así el adoptado sucede al padre adoptante *ab intestato*, y no puede privarle el padre sin culpa de la cuarta parte de la herencia. Ser adoptado de este modo no puede serlo, sino aquel que es *sui juris*, esto es, que no tiene padre, ó si lo tiene, está ya emancipado de él. Y esta adopcion no se hace sino por la autoridad del príncipe. La otra adopcion es la que imita imperfectamente la filiacion natural, y se llama *simplex adoptio*, por la que el adoptado no pasa á la potestad del adoptante; por lo cual es más bien cierta disposicion á la adopcion perfecta, que esta misma. Segun esta especie de adopcion, puede ser adoptado áun aquel que no es *sui juris*, y sin la autoridad del príncipe, y sí solo por la del magistrado ; en este caso el adoptado no sucede en los bienes del adoptante, ni está obligado el adoptante á dejarle algo de sus bienes en el testamento, sino lo que quiera.

2.º Con lo dicho es evidente la respuesta al 2.º

Al 3.º que la generacion natural se ordena á la consecucion de la especie ; y por esto compete á todos el poder engendrar naturalmente en las cosas en que no es impedida la naturaleza de la especie. Pero la adopcion se ordena á la sucesion de la herencia, y por eso compete á solos aquellos que tienen la potestad de disponer de sus bienes. Por consiguiente aquel que no es *sui juris* ó menor de veinticinco años, ó mujer, no puede adoptar á alguno sino por concesion especial del príncipe.

Al 4.º que por este que tiene un impedimento perpétuo para engendrar, no puede pasar la herencia á sus descendientes: por lo que por esto mismo su herencia es debida por derecho á sus parientes más próximos, y por tanto no le compete adoptar, como ni engendrar naturalmente. Y ademas, mayor dolor se tiene de los hijos perdidos, que de los que jamas se han tenido. Y por esto los que tienen un impedimento para la generacion, no necesitan consuelo contra la carencia de los hijos, como aquellos que los tuvieron y los perdieron, ó tambien que pudieron tenerlos, pero que carecen de ellos por algun impedimento accidental.

Al 5.º que la cognacion espiritual se contrae por medio del sacramento, por el que los fieles renacen en Cristo, en el cual no hay diferencia entre hombre y mujer, ni entre siervo y libre, ni entre jóven y viejo (Galat. 3, y Coloss. 3); y por eso cualquiera puede hacerse indiferentemente padre espiritual de otro. Pero la adopcion se verifica para la sucesion de la herencia, y para cierta sujecion del adoptado respecto al adoptante. No es conveniente empero que el más antiguo se someta al más jóven en los asuntos familiares. Y por esto el más jóven, no puede adoptar al más anciano ; sino que es preciso segun las leyes que el adoptado sea tan jóven respecto del adoptante, que pueda ser hijo natural del mismo.

Al 6.º que asi como acontece perder los hijos, así tambien los nietos y otros parientes. Y por esto como la adopcion ha sido introducida para consuelo de la pérdida de los hijos, así como por la adopcion puede alguno subrogarse en lugar de un hijo, así tambien en lugar de un nieto y de otros.

Al 7.º que el más próximo por derecho de proximidad debe suceder en la

herencia; y por esto no le compete ser conducido á la sucesion por la adopcion; y si algun próximo ó pariente, á quien no compete la sucesion de la herencia, es adoptado, no es adoptado en cuanto es próximo, sino en cuanto es estraño al derecho de sucesion en los bienes del adoptante.

ARTÍCULO II. — **¿De la adopcion se contrae algun vínculo que impida el matrimonio?**

1.° Parece que de la adopcion no se contrae vínculo alguno que impida el matrimonio; porque el cuidado espiritual es más digno que el corporal. Pero porque alguno se somete espiritualmente al cuidado de otro, no se contrae algun vínculo de proximidad: de otra manera todos los que habitan en una parroquia, serían parientes del sacerdote, y no podrían contraer con el hijo de este. Luego ni la adopcion que entraña el que es adoptado bajo la direccion del que le adopta, puede producir este efecto.

2.° De que uno sea benéfico para otro, no se contrae algun vínculo de proximidad. Pero la adopcion no es otra cosa que el otorgamiento de cierto beneficio. Luego por la adopcion no se forma vínculo alguno de parentesco.

3.° El padre natural provee principalmente al hijo en tres cosas, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 11 y c. 12), porque de él tiene el ser y recibe el alimento y la enseñanza: mas la sucesion á la herencia es posterior á estas tres cosas. Es así que porque alguno provea á otro de alimento y de enseñanza, no se contrae algun vínculo de proximidad, pues si así fuera, las nodrizas, los pedagogos y los maestros, serían parientes, lo cual es falso. Luego ni por la adopcion, en virtud de la que alguno sucede en la herencia de otro, se contrae parentesco alguno.

4.° Los sacramentos de la Iglesia no están sometidos á las leyes humanas. Y el matrimonio es un sacramento de la Iglesia. Luego habiendo sido introducida la adopcion por la ley humana, parece que no pueda impedir el matrimonio algun vínculo contraido de la adopcion.

Por el contrario, la cognacion impide el matrimonio. Es así que de la adopcion se produce cierta cognacion, esto es, la legal, segun consta por su definicion; porque es *legalis cognatio quædam proximitas proveniens ex adoptione.* Luego por la adopcion es producido un vínculo por el cual es impedido el matrimonio.

Ademas, esto mismo consta por los testimonios citados (Sent. 4, dist. 42).

Conclusion. *La cognacion ó parentesco legal impide el matrimonio por derecho eclesiástico.*

Responderémos, que la ley divina escluyó principalmente del matrimonio aquellas personas que era necesario que viviesen juntas, por temor á que, como dice Rabbi Moisés (lib. 3, Dux errant. c. 50), si les hubiera permitido unirse carnalmente, no abriera esto con facilidad la puerta á la concupiscencia, para cuya represion ha sido ordenado el matrimonio. Y como el hijo adoptado vive en la casa del padre adoptante, como el hijo natural, por eso se prohibió por las leyes humanas que se contrajera matrimonio entre tales personas; y esta prohibicion está (1) aprobada por la Iglesia. Y de aquí es que la cognacion legal impide el matrimonio.

Con lo dicho es evidente la contestacion á los *tres primeros argumentos*, porque por todos ellos no se aduce tal cohabitacion que pueda prestar fomento á la concupiscencia. Y por tanto no se produce de ellos la proximidad, que impide el matrimonio.

Al 4.° que la prohibicion de la ley humana no bastaría para el impedimento del matrimonio, si no interviniera la autoridad de la Iglesia, que tambien prohibe lo mismo.

ARTÍCULO III.—**¿Se contrae solamente la cognacion legal entre el padre adoptante y el hijo adoptado?**

1.° Parece que tal cognacion no se

(1) El impedimento de adopcion tomólo la Iglesia del derecho romano, el cual, por su conformidad con los dictámenes de la razon, es llamado la *razon escrita*. El pontífice Nicolás I, en su *Contestacion á los Búlgaros*, fue quien dió entrada en el derecho canónico á esa disposicion del derecho civil. Desde entónces ningun matrimonio puede ser contraido con ese impedimento, cuya estension se señala en el siguiente artículo. Añadirémos, ademas, que la adopcion que ese impedimento crea, es la llamada *perfecta*, de la cual el Santo Doctor acaba de hablar en la respuesta al primer argumento del artículo precedente.

contrae sino entre el padre adoptante y el hijo adoptado; porque parece sobre todo, que debería contraerse entre el padre adoptante y la madre natural del adoptado, como sucede en la cognacion espiritual. Pero entre los tales no existe cognacion alguna legal. Luego ni entre algunas otras personas fuera del adoptante y el adoptado.

2.° La cognacion que impide el matrimonio es un perpétuo impedimento. Y entre el hijo adoptado y la hija natural del adoptante no hay un perpétuo impedimento, porque disuelta la adopcion por muerte del adoptante ó la emancipacion del adoptado, puede contraer con ella. Luego no tuvo con esta alguna proximidad que impidiese el matrimonio.

3.° La cognacion espiritual no pasa á persona alguna que no pueda presentar á alguno ó recibir un sacramento. Luego no pasa al no bautizado. Pero la mujer no puede adoptar, segun resulta de lo dicho (a. 1, al 3.°). Luego la cognacion legal no pasa del varon á la mujer.

4.° La cognacion espiritual es más fuerte que la legal; y la espiritual no pasa al nieto. Luego ni la legal.

Por el contrario, más concuerda la cognacion legal con la union ó propagacion de la carne, que la espiritual. Pero la cognacion espiritual pasa á otra persona. Luego tambien la legal.

Ademas, esto se prueba por los testimonios aducidos (Sent. 4, dist. 42).

Conclusion. [1] *La cognacion legal es de tres maneras.* [2] *La primera y la tercera impiden el matrimonio perpetuamente; pero no la segunda que solo lo impide mientras el adoptado permanezca en la potestad del adoptante.*

Responderémos, *que la cognacion ó parentesco legal es triple :* 1.° como el de los descendientes, que se contrae entre el padre adoptante y el hijo adoptado, y el hijo del hijo adoptivo y nieto y demas. 2.° el que hay entre el hijo adoptivo y el hijo natural, 3.° á modo de cierta afinidad que hay entre el padre adoptante y la mujer del hijo adoptivo, ó por el contrario, entre el hijo adoptado y la mujer del padre adoptante. Luego el 1.° y 3.° *impiden perpetuamente el matrimonio, mas no el segundo, sino en tanto que el adoptado permanece en la potestad del padre adoptante :* por lo cual, muerto el padre, ó emancipado el hijo, puede contraerse matrimonio entre las dichas personas.

Al argumento 1.° dirémos que por la generacion espiritual, no es sacado el hijo de la potestad del padre, como sucede por la adopcion; y así el hijo espiritual permanece hijo de ambos á la vez, mas no el hijo adoptivo. Y por eso no se contrae alguna proximidad entre el padre adoptante y la madre ó el padre natural, como sucedía en la cognacion espiritual.

Al 2.° que la cognacion legal impide el matrimonio á causa de la cohabitacion, y por eso cuando desaparece la necesidad de la cohabitacion, no hay inconveniente en que no permanezca el predicho vínculo; como cuando estuviere fuera de la potestad de su mismo padre. Pero el padre adoptante y su mujer siempre retienen cierta autoridad sobre el hijo adoptado y su mujer, y por esto queda el vínculo entre ellos.

Al 3.° que tambien la mujer puede adoptar por concesion del príncipe; de consiguiente áun á ella pasa la cognacion legal. Y ademas, la causa por la cual el parentesco espiritual no pasa al que no está bautizado, no es porque ella no pueda presentar á otro en el sacramento, sino porque no es capaz de algo espiritual.

Al 4.° que por la cognacion espiritual el hijo no entra en la potestad y cuidado del padre espiritual como en la cognacion legal : porque es preciso que todo lo que está en la potestad del hijo pase á la del que le adopta. Por lo cual adoptado el padre son adoptados los hijos y nietos que están en potestad del adoptado.

CUESTION LVIII.

De los impedimentos de impotencia, maleficio, furia, incesto y falta de edad.

1.° La impotencia impide el matrimonio? — 2.° Y el maleficio? — 3.° Y la furia ó la locura? — 4.° Y el incesto? — 5.° Y la falta de edad?

ARTÍCULO I. — **Utrum frigiditas matrimonium impediat** (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, etc.

4. Præterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantùm est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia citò calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quòd frigiditas, etsi impediat respectu unius, non tamen impediat simpliciter.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed *contra* est quòd dicitur (extra. De frigidis et maleficiatis, cap. *Quod sedem*): « Sicut puer qui non potest reddere debi» tum, non est aptus conjugio, sic et qui » impotentes sunt, minimè apti ad con» trahenda matrimonia reputantur. » Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

Conclusio. *Frigiditas, seu impotentia coeundi, non quidem ex ætate, sed ex defectu naturæ simpliciter incurabilis, impedit matrimonium contrahendum et etiam contractum dirimit, post triennium ad minus, ex Ecclesiæ statuto.*

Respondeo dicendum quòd in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum : unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quòd non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit ; et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali, quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et ac-

(1) Frigiditas aut impotentia est inhabilitas ad actum conjugalem perfectum, seu generationi aptum.

cidentali, sicut per maleficium; de qua post dicetur (art. seq.). Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter, quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinæ, vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetuo (1), et tunc solvit matrimonium, ita quòd ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuò maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult, in Domino* (I. Cor. VII, 39). Ad hoc autem cognoscendum utrùm sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quòd si post triennium in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulæ carnali implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiæ dissolvitur (2). Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiæ. Unde Ecclesia si se deceptam inveniat, per hoc quòd ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quòd per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentiùs impedit (tollit enim non solùm commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideò frigiditas magis hic ponitur impedimentum quàm caliditas, cùm omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideò conceditur eis matrimonium, secundùm quòd est in remedium, quamvis non competat eis secundùm quòd est in officium naturæ (3).

Ad *quartum* dicendum, quòd in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quòd ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter: uno modo quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum hanc impotentiam, sive non; alio modo quia non sit solvendo de facto, et tunc si sciat ille cum quo contrahit hanc impotentiam, et nihilominùs contrahit, ostenditur quòd alium finem ex contractu quærit, et ideò contractus stat. Si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideò frigiditas quæ causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto liberè reddere, impedium matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quòd alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quòd quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit (Sent. IV, dist. 34) quòd hæc duo, *frigiditas* et *servitus*, faciunt personas non omninò illegitimas.

Ad *quintum* dicendum, quòd non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjungi. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrin-

(1) Addendum est et *antecedens*, nam matrimonium non dirimitur per impotentiam *consequentem*, nempe quæ matrimonio jam contracto supervenit.

(2) In dubio, an intra illud triennium reipsa consummatum fuerit matrimonium, necnon judicandum est fuisse consummatum (S. Alphons. lib. VI, n° 1103).

(3) Hinc steriles validè contrahunt, quia non sunt impotentes ad actum conjugalem.

seca. Et ideò de ea est judicium idem quòd de maleficio, de quo post dicetur (art. seq.).

Ad *sextum* dicendum, quòd mas est agens in generatione, sed fœmina est patiens, et ideò major caliditas requiritur in mare quàm in fœmina ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione, et tunc idem est judicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri (1).

ARTÍCULO II. — **El maleficio puede impedir el matrimonio?**

1.° Parece que el maleficio no puede impedir el matrimonio ; porque tales maleficios se hacen por la operacion de los demonios ; y estos no tienen más potestad para impedir el acto del matrimonio, que los otros actos corporales que no pueden impedir; porque así harían perecer á todo el mundo, si impidieran el comer, marchar y otras cosas análogas. Luego el matrimonio no puede ser impedido por los maleficios.

2.° La obra de Dios es más fuerte que la obra del diablo. Y el maleficio es la obra del diablo. Luego no puede impedir el matrimonio que es obra de Dios.

3.° Ningun impedimento dirime el matrimonio ya contraido, si no es perpetuo. Pero el maleficio no puede ser impedimento perpetuo, puesto que como el diablo no tiene potestad sino sobre los pecadores, espulsado el pecado, se quitará el maleficio, ó tambien por otro maleficio ó por los exorcismos de la Iglesia que están ordenados para reprimir la fuerza del demonio. Luego el maleficio no puede impedir el matrimonio.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed *contra* est quod dicitur (in Decret. 33, quæst. I, cap. 4): «Si per sor» tiarias vel maleficias,» et infra: «Si » sanari non potuerint, separari valebunt.»

Præterea, potestas dæmonum est major quàm potestas hominis (Job, XLI, 24): *Non est potestas super terram quæ comparetur ei qui factus est ut nullum timeret.* Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam, per aliquam potestatem vel castraturam; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multò fortiùs virtute dæmonis hoc fieri potest.

Conclusion. [1] *La impotencia procedente del hechizo dirime el matrimonio, si es perpetuo ; pero no, si es temporal.* [2] *Para saber esto, la Iglesia ha fijado el trienio, lo mismo que en la simple impotencia.*

Responderémos, que algunos dijeron que el maleficio no existía en el mundo, sino en la opinion de los hombres, que atribuían á los maleficios los efectos naturales, cuyas causas son ocultas. Pero esto es contrario á la autoridad de los santos, que dicen que los demonios tienen potestad sobre los cuerpos y sobre la imaginacion de los hombres, cuando Dios se lo permite. Por lo cual los maléficos pueden hacer por su mediacion algunos signos. Esta opinion, empero, procede del orígen de la infidelidad ó incredulidad puesto que no creen que existen los demonios sino en la imaginacion del vulgo únicamente, de modo que los terrores, que el hombre se forma en su pensamiento los imputen á los demonios, y porque tambien por consecuencia de una imaginacion vehemente aparecen al sentido algunas figuras, tales cuales el hombre piensa, y entonces creen que son vistos los demonios. Pero estas cosas las rechaza la verdadera fe, por la que creemos que los ángeles cayeron del cielo, y que existen los demonios, y que por la sutileza de su naturaleza pueden muchas cosas que nosotros no podemos, y los que los inducen á hacer tales cosas, se llaman maléficos. Et ideo alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ ; sed nullum tale

(1) In re tam gravis momenti summopere cavendum est. Imò, ait DD. Gousset, ut nobis videtur, neque confessarius prudens et discretus de impotentia conjuges interrogabit ; neque eos etiam quos credit impotentes præmonebit ; neque ipsis eâ de re consulentibus ultimò respondebit, nisi priùs ipse consuluerit episcopum.

est perpetuum : unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura esse revocata quæ hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant. — Et ideò distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit ; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est (art. præc. in corp. et ad 2). Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam ; et ideò quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri ; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam, et ideò quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que la corrupcion primera del pecado, por la que el hombre se hizo siervo del diablo, llega á nosotros por el acto de la potencia generativa, por eso la potestad de los maleficios es permitida por Dios al diablo en este acto más que en otros; como en las serpientes se manifiesta más la virtud de los maleficios, que en los otros animales, como se dice en el Génesis (c. 3), porque por medio de la serpiente tentó el diablo á la mujer.

Al 2.º que la obra de Dios puede ser impedida por la obra del diablo por permision divina ; no que el diablo sea más fuerte que Dios, de modo que destruya sus obras por violencia.

Al 3.º que cierto maleficio es perpetuo de tal modo, que no puede tener remedio humano, aunque Dios podría aplicarle remedio, cohibiendo al demonio, ó tambien el demonio, desistiendo : porque no siempre conviene que lo que ha sido hecho por un maleficio, pueda ser destruido por otro maleficio, como lo declaran los mismos maléficos. Y aunque pudiera remediarse por un maleficio, el maleficio sería considerado, sin embargo, perpetuo, puesto que no debe invocarse por un maleficio el auxilio del demonio. Asimismo no es preciso que si por algun pecado ha sido dada al diablo la potestad sobre alguno, cesádo el pecado, cese la potestad, porque la pena queda todavía, pasada la culpa. De igual modo tambien los exorcismos de la Iglesia no valen para reprimir los demonios siempre en cuanto á todas las molestias corporales, cuando exige esto el juicio divino ; sin embargo, valen siempre contra aquellas infestaciones de los demonios, contra las que han sido principalmente instituidos.

Ad *quartum* dicendum, quòd maleficium quandoque potest præstare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantùm ; quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULO III. — **La furia impide el matrimonio?**

1.º Parece que la furia no impide el matrimonio ; porque el matrimonio espiritual que se contrae en el bautismo, es más digno que el carnal. Pero los furiosos pueden ser bautizados. Luego tambien contraer matrimonio.

2.º La impotencia *(frigiditas)* impide el matrimonio en cuanto impide el acto carnal, que no es impedido por la furia. Luego ni el matrimonio.

3.º El matrimonio no se dirime sino por algun impedimento perpetuo. Y no puede saberse de la furia si es un impedimento perpetuo. Luego no dirime el matrimonio.

4.º En los versos citados (C. 50) se contienen suficientemente los impedimentos que no consienten el matrimonio. Pero allí no se hace mencion de la furia. Luego, etc.

Por el contrario, más quita la razon la furia, que el error. Es así que el error impide el matrimonio. Luego tambien la furia.

Ademas, los furiosos no son idóneos para hacer un contrato. Es así que el matrimonio es cierto contrato. Luego etc.

Conclusion. [1] *No habiendo el consentimiento necesario para el matrimonio allí donde no hay el uso de la razon, la*

furia que precede al matrimonio anula el contrato matrimonial, si al tiempo de contraer el furioso, no lo hizo en un intervalo de lucidez. [2] *La furia consiguiente al matrimonio no le anula de ningun modo.*

Responderémos, que la furia ó precede al matrimonio ó le sigue. Si le sigue, *de ningun modo le dirime;* pero si le precede, entónces ó el furioso tiene lúcidos intervalos, ó no. Si los tiene, entónces aunque cuando se halla en aquél intervalo, no está seguro de que contrae matrimonio porque no sabría educar la prole ; no obstante, si contrae el matrimonio, es válido. Mas *si no tiene intervalo lúcido, ó si cuando no lo tiene, contrae, entónces como no puede haber consentimiento, donde falta el uso de la razon, no habrá verdadero matrimonio.*

Al argumento 1.° dirémos, que no se exige el uso de la razon para el bautismo como causa del mismo, como se exige para el matrimonio. Y por esto no hay paridad. Sin embargo, acerca del bautismo de los furiosos hemos ya tratado, (Sent. 4, dist. 4, C. 3, a. 1 qq. 3; y P. III C. 68, a. 12).

Al 2.° que la furia impide el matrimonio por razon de su causa que es el consentimiento, aunque no por razon del acto, como la impotencia. Sin embargo, el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 34) trata simultáneamente de estas dos cosas, porque ambas son cierto defecto de la naturaleza.

Al 3.° que el impedimento momentáneo, que impide la causa del matrimonio, esto es el consentimiento, destruye totalmente el matrimonio ; mas el que impide el acto, es preciso que sea perpétuo, para que dirima el matrimonio.

Al 4.° que que este impedimento se reduce al error, puesto que en uno y otro hay defecto de consentimiento por parte de la razon.

ARTÍCULO IV. — **Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat; quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit quàm qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortuâ uxore cum alia contrahat incestuosus, quòd separari debeant ; quòd non verum est.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata (quæst. L). Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed *contra* est, quia per hoc quòd cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, in quo quis peccat, in hoc punitur (Sap. XI, 17). Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quòd matrimonio privetur.

Conclusio. *Cùm ex incestu, quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quædam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia ex tali incestu impeditur matrimonium; post contractum verò minimè, sed tantùm sic peccans jure privatur petendi debitum.*

Respondeo dicendum quòd si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ (1). Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari ; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere ; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omninò manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cùm timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat ; peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens ; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quàm

(1) Per hanc culpam factus est sponsæ affinis intra gradum prohibitum juxta concil. Trident. (ses. XXIV, cap. 4).

ratione affinitatis quàm causat; et ideò etiam non annumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

ARTÍCULO V. — **La falta de edad impide el matrimonio?**

1.° Parece que el defecto de la edad, no impide el matrimonio ; porque segun las leyes los niños tienen tutor hasta la edad de veinticinco años. Luego parece que hasta este tiempo no esté fortalecida la razon para el consentimiento ; y así parece, que aquel debe ser el tiempo marcado para contraer matrimonio. Pero ántes de ese tiempo puede contraerse matrimonio. Luego la falta de la edad establecida no impide el matrimonio.

2.° Así como el vínculo de religion es perpétuo, así tambien el vínculo del matrimonio. Pero ántes de los catorce años no se puede profesar, segun la nueva Constitucion (cap. *non solum* De regular. et trans. in 6) (1). Luego ni contraer matrimonio, si el defecto de la edad le impidiera.

3.° Así como se requiere para el matrimonio el consentimiento por parte del varon, así tambien por parte de la mujer. Pero la mujer puede contraer matrimonio ántes de los catorce años. Luego tambien el varon.

4.° La impotencia para el acto del matrimonio, no impide el matrimonio, si no es perpétua é ignorada. Pero el defecto de la edad no es perpétuo ni ignorado. Luego no impide el matrimonio.

5.° No está comprendido en alguno de los antedichos impedimentos (C. 50), y por tanto, no parece ser impedimento del matrimonio.

Por el contrario, la decretal dice (cap. *Quod sedem* De frigid. et malef.), que « el niño que no puede cumplir con » el deber conyugal, no es apto para el » matrimonio ». Pero ántes de los catorce años, como sucede en los más, no puede el niño cumplir este deber, como dice el Filósofo (De animal. 1, 7). Luego etc.

Ademas : « para todas las cosas natu- » rales hay un término de magnitud y » crecimiento » segun el Filósofo (De an. l. 2, tex. 41): y así parece que siendo natural el matrimonio, debe tener tambien determinado tiempo y que sea impedido, cuando este no ha llegado.

Conclusion. *Requiriéndose para el matrimonio un consentimiento que produce una obligacion perpétua, es nulo si se contrae ántes de la edad de la pubertad, á menos que el vigor de la naturaleza y de la razon suplan el defecto de la edad.*

Responderémos, que haciéndose el matrimonio á modo de cierto contrato, está sometido á la ordenacion de la ley positiva, como tambien los otros contratos. Por lo que segun el derecho (cap. *Tua* De sponsal impub.), se ha determinado que ántes del tiempo de la discrecion, en el que las dos partes pueden deliberar suficientemente sobre el matrimonio, y cumplir mútuamente su acto, no se contraigan matrimonios ; y que si así no se hicieren, sean dirimidos : y este tiempo es por lo general para los varones la edad de catorce años y para la mujer la de doce (2); y puesto que los preceptos del derecho positivo siguen lo que ocurre en el mayor número de casos, si alguno llega á la perfeccion debida ántes del tiempo predicho, de modo que el vigor de su naturaleza y razon supla la falta de su edad, entónces no se disuelve el matrimonio. Y por tanto, si los que se han casado ántes de la edad de la pubertad han tenido relaciones carnales ántes del tiempo predicho, el matrimonio permanece sin embargo indisoluble perpétuamente.

(1) Esta disposicion del derecho canónico fue modificada por el Tridentino, segun el cual la profesion no es válida, si el religioso ó religiosa no ha cumplido los diez y seis años. (Sesion 25, cap. 15 de Regularibus).

(2) Los autores del código Napoleon, amamantados á los pechos de la filosofía volteriana, y consiguientemente enemigos furibundos de la legislacion canónica, alteraron esta sapientísima disposicion de la Iglesia y áun de los códigos civiles más célebres. En vez de los 12 y 14 años respectivamente señalados por los cánones, el artículo 144 del citado código francés señala para las mujeres la edad de quince años y la de diez y ocho para los hombres. Pero dejando esto á un lado, el Santo Doctor enseña (In 4.ª distin. 36, q. 1, a. 5) y con él los demás teólogos y canonistas que este impedimento es de derecho eclesiástico. De consiguiente, los matrimonios contraidos entre infieles, si en sus legislaciones respectivas no se reconoce este mismo impedimento, son válidos ; y asímismo que el Papa puede dispensar que se celebre entre cristianos el matrimonio sin que los consortes hayan llegado á la pubertad, como consta de una disposicion de Nicolás I (Cap. *Ubi non est.* 2, *De Despons. Impub.*) y de dispensas que sus sucesores San Pio V, Clemente VIII y Gregorio XV concedieron despues.

Al argumento 1.° dirémos, que en aquellas cosas á que la naturaleza inclina, no se exige tanto vigor de la razon para deliberar, como en otras; y por eso ántes se puede consentir en un matrimonio deliberando suficientemente, que tratar sus asuntos en otros contratos sin la mediacion del tutor.

Lo mismo debemos decir al segundo, puesto que el voto de religion es una de las cosas que existen sin la inclinacion de la naturaleza, las cuales ofrecen mayor dificultad que el matrimonio.

Al 3.° que la mujer llega más pronto á la edad de la pubertad que el varon, como se dice (De animal. l. 7), y por eso no hay paridad entre uno y otra.

Al 4.° que por esta parte hay impedimento no solo á causa de la impotencia para el acto carnal, sino tambien por falta de razon, que todavía no es suficiente para dar legítimamente el consentimiento á una cosa que debe durar perpétuamente.

Al 5.° que así como el impedimento que proviene de la furia, se refiere al del error, así tambien el impedimento que proviene de la falta de la edad; puesto que el hombre no tiene todavía el pleno uso del libre arbitrio.

CUESTION LIX.

De la disparidad de culto que impide el matrimonio. (1)

1.° El fiel puede contraer matrimonio con el infiel? 2.° Hay matrimonio entre los infieles? 3.° El cónyuje convertido á la fe, puede permanecer con la mujer infiel que no quiere convertirse? 4.° Puede abandonar á la esposa infiel? 5.° Dejada esta, puede casarse con otra? 6.° Puede el varon dejar á su mujer por causa de otros pecados, como por el de la infidelidad?

ARTÍCULO I. — El fiel puede contraer con el infiel?

1.° Parece que el fiel puede contraer matrimonio con el infiel; porque Joseph contrajo con una egipcia y Ester con Asuero. En uno y otro matrimonio hubo disparidad de culto, porque uno era infiel y otro fiel. Luego la diferencia de culto precedente al matrimonio mismo, no le impide.

2.° La misma es la fe que enseña la ley antigua y la nueva. Pero segun la antigua ley podía haber matrimonio entre fiel é infiel, como consta (Deut. 21, 10 y siguientes): *si salieres á la pelea contra tus enemigos... y vieres entre los prisioneros una mujer hermosa, y te enamoráras de ella y quisieres tenerla por mujer... entrarás á ella, y dormirás con ella y será tu mujer.* Luego tambien esto es permitido en la ley nueva.

3.° Los esponsales se ordenan al matrimonio. Y entre fiel é infiel, puede contraerse esponsales en algun caso con promesa de futura conversion. Luego bajo la misma condicion puede contraerse entre ellos el matrimonio.

4.° Todo impedimento del matrimonio es contrario á él de algun modo. Mas la infidelidad no es contraria al matrimonio, porque éste es un deber de naturaleza,

(1) Por disparidad de cultos no se entiende el impedimento que prohibe los *matrimonios mixtos* entre católicos y no católicos; sino que se comprenden bajo aquella denominacion bautizados ó *fieles*, y no bautizados ó *infieles*. El matrimonio celebrado entre estos es nulo como consta de la tradicion de la Iglesia, segun afirma Benedicto XIV, aunque no haya ninguna disposicion canónica en el cuerpo del derecho que así lo tenga consignado.

En cuanto á los matrimonios celebrados entre cristianos, siendo uno de los cónyuges católico y disidente el otro (el cual enlace se llama *matrimonio mixto*), todos los teólogos afirman que constituye un impedimento solo impediente.

á cuyo dictámen escede la fe. Luego la disparidad de fe no impide el matrimonio.

5.° Hay á veces tambien disparidad de fe entre dos bautizados, como cuando alguno despues del bautismo cae en la heregía. Pero si el tal contrae con alguna fiel, hay, sin embargo, verdadero matrimonio. Luego la disparidad de fe no impide el matrimonio.

Por el contrario, dícese (II. Cor. 6, 14): *¿qué comunicacion tiene la luz con las tinieblas?* Pero la comunicacion mayor es la que hay entre el hombre y la mujer. Luego el que vive en la luz de la fe, no puede contraer matrimonio con la que vive en las tinieblas de la infidelidad.

Ademas, dícese (Malach. 2, 11): *Judas profanó la santificacion del Señor, amada por él, y se casó con una hija de un dios estraño.* Mas esto no sería, si entre ellos pudiera contraerse verdadero matrimonio. Luego la disparidad de culto impide el matrimonio.

Conclusion. *La disparidad de cultos precedente al matrimonio impide que se pueda contraer.*

Responderémos, que el bien más principal del matrimonio es la prole, que debe ser educada para el culto de Dios. Mas como la educacion se hace comunmente por el padre y la madre, cada uno de ellos pretende educar á la prole para el culto de Dios segun su fe. Y por esto si tienen diversa fe, la intencion del uno será contraria á la del otro; y en este concepto no puede haber entre ellos matrimonio conveniente. Y por esto *la disparidad de culto precedente al matrimonio impide que se pueda contraer* (1).

Al argumento 1.° dirémos que en la ley antigua se permitía el matrimonio con algunos infieles y se prohibía respecto de otros. Estaba especialmente prohibido con los infieles que habitaban la tierra de Canaam, ya porque el Señor había preceptuado que fueran muertos por causa de su obstinacion, ya porque amenazaba un peligro mayor, cual era que llevaran á sus consortes ó los hijos á la idolatría; porque los hijos de Israel eran muy inclinados á los ritos y costumbres de éstos á causa del trato con ellos. Pero respecto á otras naciones lo permitió, principalmente cuando no podía haber temor de ser atraidos á la idolatría. Y así Joseph y Moisés y Ester contrajeron matrimonio con infieles. Pero en la ley nueva, que está difundida por todo el orbe, hay la misma razon para prohibirlo respecto de todos los infieles. Y por esto la disparidad de culto precedente al matrimonio impide contraerle, y dirime el contraido.

Al 2.° que aquella ley ó habla de las otras naciones con quienes podían lícitamente unirse en matrimonio, ó habla cuando aquella cautiva quería convertirse á la fe y culto de Dios.

Al 3.° que la misma es la relacion del presente al presente y del futuro al futuro. Por lo cual así como cuando se contrae el matrimonio en el presente, se requiere la unidad del culto en ambos contrayentes; así para los esponsales, por los que se hace la promesa de futuro matrimonio, basta la condicion agregada sobre la futura unidad de culto.

Al 4.° que ya es notorio de lo dicho, que la disparidad de cultos es contraria al matrimonio por razon del bien más principal del mismo, que es el bien de la prole.

Al 5.° que el matrimonio es sacramento. Y por esto, en cuanto pertenece á la necesidad del sacramento, se requiere paridad en cuanto al sacramento de la fe, esto es, el bautismo, más que respecto á la fe interior. Por lo que tambien este impedimento no se dice disparidad de fe, sino *cultûs disparitas*, que atañe al servicio esterior, segun lo dicho (lib. 3, dist. 9, q. 1, a. 1, q. 1). Por este motivo, si algun fiel contrae matrimonio con una hereje bautizada, habrá verdadero matrimonio (2); aunque peque contrayéndole, si sabe que es hereje; como

(1) Siendo este impedimento de derecho eclesiástico, claro está que, interviniendo causas legitimas, puede por el Papa ser dispensado.

(2) Las palabras del Santo son terminantes. La Iglesia se ha limitado, y la razon alegada por el Angélico justifica su proceder, á declarar solo como *impediente* el impedimento entre católicos y no católicos. Pero aunque los matrimonios entre disidentes no están declarados nulos, como los contraidos con algun infiel, subsiste y siempre subsistirá el inminente peligro del contagio, y la consiguiente necesidad de adoptar precauciones para ver de impedir los funestos efectos de los matrimonios mixtos. Por eso la Iglesia, en perfecta armonía con el derecho divino y natural, reprueba tales enlaces; por eso los SS. PP. y Concilios, entre otros el de Calcedonia y el 4.° nuestro Toledano, han condenado esas nupcias: por eso Santo Tomás y con él todos los teólogos, reprueban tales consorcios y sin disposicion pontificia ningun párroco los puede autorizar.

Y para que se comprenda todo lo vital que esta cuestion es

pecaría, si contrajese con la escomulgada; y por el contrario, si algun catecúmeno teniendo fe recta, pero aun no bautizado, contrajere con alguna fiel bautizada, no habría verdadero matrimonio.

ARTÍCULO II. — **Puede haber matrimonio entre los infieles?**

1.º Parece que entre los infieles no puede haber matrimonio; porque el matrimonio es sacramento de la Iglesia. Mas el bautismo es la puerta de los sacramentos. Luego los infieles que no son bautizados, no pueden contraer matrimonio, como ni recibir los otros sacramentos.

2.º Dos males son más impeditivos del bien que uno solo. Y la infidelidad de uno impide solamente el bien del matrimonio. Luego con mayor razon la infidelidad de uno y otro; y así entre los infieles no puede existir el matrimonio.

3.º Así como entre el fiel y el infiel hay disparidad de culto, así entre dos infieles, como si el uno es gentil y el otro es judío. Pero la disparidad de culto impide el matrimonio, como se ha dicho (a. 1). Luego al ménos entre los infieles que tienen un culto dispar, no puede haber verdadero matrimonio.

4.º En el matrimonio hay verdadera honestidad ó pudor. Pero, como dice San Agustin (De adult. conjug. l. 1, c. 18, et hab. in litt. Sent. 4, dist 39), no es verdadero el pudor del infiel con su mujer. Luego ni hay verdadero matrimonio.

5.º El verdadero matrimonio escusa de pecado al acto carnal. Y esto no lo puede hacer el matrimonio contraido entre infieles, porque « toda la vida de los » infieles es pecado », como dice la Glosa (ord. sup. illud: *Omne quod non est ex fide* (Rom. 14). Luego no hay verdadero matrimonio entre los infieles.

Por el contrario, dícese (I. Cor. 7, 12): *si algun hermano tiene mujer infiel, y ella consiente morar con él, no la deje.* Pero no se dice esposa (uxor) sino á causa del matrimonio. Luego el matrimonio que existe entre los infieles, es verdadero matrimonio.

Ademas, quitado lo posterior no se quita lo anterior. Pero el matrimonio pertenece al oficio de naturaleza, que precede al estado de la gracia, cuyo principio es la fe. Luego la infidelidad no hace que no haya matrimonio entre los infieles.

Conclusion. *Existe verdadero matrimonio entre los infieles, aunque no perfecto con la ultima perfeccion, ó sea la perfeccion de la gracia.*

Responderémos, que el matrimonio ha sido instituido principalmente para el bien de la prole, no solamente para engendrarla, (porque esto puede hacerse sin el matrimonio), sino tambien para promoverla al estado perfecto, puesto que cada cosa intenta llegar naturalmente á lo perfecto. Mas en la prole son de considerar dos cosas, á saber: la naturaleza, no sólo en cuanto al cuerpo, sino tambien en cuanto al alma, por medio de las cosas que son de ley natural; y la perfeccion de la gracia. La primera perfeccion es material é imperfecta respecto de la segunda; y por eso, como las cosas que existen á causa del fin, son proporcionadas al fin, el matrimonio que tiende á la primera perfeccion es imperfecto y material respecto de aquello que tiende á la segunda perfeccion. Y puesto que la primera perfeccion puede ser comun á los infieles y fieles y la segunda es solo de los fieles, síguese que *hay en verdad matrimonio entre los infieles, pero no perfecto con la última perfeccion*, como lo es entre los fieles.

Al argumento 1.º dirémos que el matrimonio ha sido instituido, no solamente como sacramento, sino *in officium natu-*

para el catolicismo, téngase presente que uno de los medios ideados así por los gobiernos protestantes ó cismáticos, como por las sectas mismas, ha sido y es promover los matrimonios mixtos, sin las condiciones que la Iglesia prescribe en aquellos países donde la herejía ha hecho estragos, que es cabalmente en más de la mitad de Europa. Y esto apesar de los concordatos estipulados con la Santa Sede; y apesar tambien de las enérgicas protestas de algunos insignes prelados y de las reclamaciones de la Sede apostólica, como pasó por ejemplo, en Rusia por los años de 1825 hasta 1840, bajo Federico Guillermo III. Este furor sectario de ciertos gobiernos viene dando dias muy amargos á la Iglesia, desde hace un siglo sobre todo; es decir, desde que, para descatolizar á ciertas provincias, idearon el empleo de ese medio como uno de los más influyentes para arrancar de los corazones la fe de Jesucristo. De aquí el consiguiente empeño de la Santa Sede de no dispensar en esa materia, si no es con las condiciones de que el consorte católico trabaje por arrancar del error á su comparte, y de que — y esta condicion es la más capital — á los hijos se les eduque en la religion católica. Si alguna vez los pontífices prescinden de esas condiciones, hácenlo obligados por la necesidad y con objeto de evitar mayores males, como deplora Pio VI en su Rescripto al cardenal de Franxemberg.

ræ. Y por esto, aunque el matrimonio no competa á los infieles, segun que es sacramento, cuya dispensacion está á cargo de los ministros de la Iglesia, les compete, sin embargo, en cuanto es un deber de naturaleza; y no obstante, tal matrimonio es tambien en algun modo sacramento habitualmente (1), aunque no actualmente, puesto que no le contraen en acto en la fe de la Iglesia.

Al 2.° que la disparidad de culto no impide el matrimonio en razon de la infidelidad, sino por razon de la desigualdad en la fe. Porque la disparidad de culto, no solamente impide la segunda perfeccion de la prole, sino tambien la primera, al pretender los padres educar á sus hijos por caminos diferentes, lo que no tiene lugar, cuando ambos son infieles.

Al 3.° que entre los infieles hay matrimonio, como se ha dicho (al 1.°), segun que este es *in officium naturæ*. Mas las cosas que pertenecen á la ley natural, deben ser determinadas por el derecho positivo; y por esto, si se prohibe por algun derecho positivo entre los infieles contraer matrimonio con los infieles de otro rito, la disparidad de culto impedirá el matrimonio entre ellos (2). Pero esto no está prohibido por derecho divino; porque ante Dios no hay diferencia, sea cualquiera el modo con que alguno se desvíe de la fe relativamente á la privacion de la gracia. Asimismo ni por alguna ley de la Iglesia, que no tiene jurisdiccion sobre los que están fuera de su seno.

Al 4.° que el pudor y las otras virtudes de los infieles se dicen no ser verdaderas, porque no pueden alcanzar el fin de la verdadera virtud, que es la felicidad verdadera, como se dice no ser verdadero vino el que no produce el efecto del vino.

Al 5.° que el infiel no peca conociendo á su mujer, si cumple con el deber conyugal, por causa del bien de la prole, ó de la fidelidad á que está obligado; pues es acto de justicia y de templanza el observar en las delectaciones del tacto las debidas circunstancias: como no peca practicando otros actos de virtudes políticas. Ni se dice pecado toda la vida de los infieles, porque pequen en todo acto, sino porque por aquello que ejecutan, no pueden ser libertados de la servidumbre del pecado.

ARTÍCULO III. — **¿El cónyuge convertido á la fe, puede seguir viviendo con su mujer que no quiere convertirse?**

1.° Parece que el cónyuge convertido á la fe no puede conmorar con la mujer infiel que no quiere convertirse, y con la que se casó en la infidelidad: porque donde existe el mismo peligro, es preciso aplicar la misma cautela. Pero por el peligro de la subversion de la fe se prohibe que el fiel se case con infiel. Luego habiendo el mismo peligro, si el fiel conmora con la infiel, con quien ántes se casara, y todavía mayor, porque los neófitos se pervierten con más facilidad que los que han sido nutridos en la fe, parece que el fiel despues de su conversion no pueda seguir viviendo con la esposa infiel.

2.° Se dice (28, C. 1, cap. *Judæi*): «el infiel no puede permanecer unido á »la que ya se ha convertido á la fe cris»tiana». Luego el fiel debe por necesidad abandonar á la esposa infiel.

3.° El matrimonio que se contrae entre los fieles, es más perfecto que el que se contrae entre los infieles. Pero si los fieles contraen en algun grado prohibido por la Iglesia, es disuelto su matrimonio. Luego tambien el de los infieles; y en este concepto, el varon fiel no puede conmorar con la esposa infiel, al menos cuando contrajo con ella en la infidelidad en grado prohibido.

4.° A veces algun infiel tiene muchas mujeres segun el rito de su ley. Si, pues, puede conmorar con aquellas con quienes contrajo en la infidelidad, parece que pueda tambien despues de su conversion retener muchas mujeres.

5.° Puede suceder que repudiada una esposa, se casare con otra, y existiendo en

(1) Que es lo mismo que decir *potencialmente*; término de la filosofía escolástica con el que se significa que hay poder para hacer alguna cosa. En el caso presente quiso significar el Santo Doctor que dos infieles tienen poder de hacerse cristianos en el acto de casarse, y entónces se verificaría no solo que *de algun modo tendrían sacramento*, sino que de hecho le recibirían.

(2) Segun esto los príncipes infieles pueden establecer leyes que regulen los contratos matrimoniales, hasta el punto de declararlos nulos en casos determinados. Pero entiéndase esto de los súbditos que vivan en la infidelidad; porque si alguno de los cónyuges fuese fiel, el matrimonio entónces estaría bajo la jurisdiccion de la Iglesia.

este matrimonio se convierta. Luego parece que al menos en este caso, no pueda vivir con la mujer que nuevamente tiene.

Por el contrario, el Apóstol aconseja que conmore con ella (I Cor. 7).

Además, ningun impedimento sobreviniente al matrimonio le disuelve. Pero el matrimonio era verdadero, cuando uno y otro eran infieles. Luego cuando el uno se convierte, no se dirime por esto el matrimonio, y así parece que pueden lícitamente conmorar (1).

Conclusion. [1] *Por la conversion de uno de los cónyuges no se disuelve el matrimonio,* [2] *El fiel convertido puede conmorar con la infiel esperando su conversion, si no la viese obstinada en su infidelidad; y obra bien conmorando, aunque no está obligado á ello.*

Responderémos, que la fe del que está en matrimonio, no disuelve, sino perfecciona el matrimonio. Por lo cual, habiendo entre los infieles verdadero matrimonio, segun resulta de lo dicho (a. 2, al 1.º), *porque uno de ellos se convierte á la fe, no por esto mismo se rompe el vínculo del matrimonio.* Pero permaneciendo algunas veces el vínculo del matrimonio, se disuelve en cuanto á la cohabitacion y al débito conyugal; y en este supuesto corren parejas la infidelidad y el adulterio, porque una y otro son contrarios al bien de la prole. De consiguiente, así como el marido tiene en sí la potestad de repudiar á la adúltera ó conmorar con ella; así tiene en sí la potestad de repudiar á la infiel ó vivir con ella. Porque puede libremente el varon inocente vivir con la adultera, con la esperanza de que se corrija, mas no si estuviera obstinada en el pecado de adulterio, para no parecer como patrocinador de la torpeza; aunque tambien puede repudiarla libremente con la esperanza de que se corrija. De igual modo *el fiel convertido puede conmorar con la infiel esperando su conversion, si no la viere obstinada en su infidelidad; y obra bien conmorando, aunque no está obligado á ello.* Y sobre esto es el consejo del Apóstol (I Cor. 7).

Al argumento 1.º dirémos, que más fácilmente se impide que se haga algo, que se destruye lo que se ha hecho solemnemente. Y por eso hay muchas cosas que impiden contraer matrimonio, si le preceden, que no pueden, sin embargo, disolverle, si le siguen, como se ve acerca de la afinidad (C. 55, a. 6). Y lo mismo debe decirse sobre la disparidad de cultos.

Al 2.º que en la primitiva Iglesia, en tiempo de los Apóstoles, se convertían indistintamente á la fe tanto los judíos como los gentiles: y por eso entónces el marido fiel podía tener una esperanza probable de la conversion de su mujer, aunque no prometiera convertirse. Mas despues, andando el tiempo, los judíos se hicieron más obstinados que los gentiles, porque los gentiles todavía se convertían á la fe, como en tiempo de los mártires y de Constantino, y en aquellos tiempos; por lo cual no había seguridad para un fiel cohabitar con una infiel judía, ni había esperanza de conversion como la había de la esposa gentil. Y por esta razon el fiel convertido podía entónces cohabitar con una infiel, pero no con una judía, si no prometía convertirse. Y segun esto habla aquel decreto. Pero ahora corren parejas unos y otros, es decir, gentiles y judíos, porque unos y otros son obstinados, y por esto, á no ser que la esposa infiel quiera convertirse, no se permite cohabitar con ella, ya sea gentil ó judía.

Al 3.º que los infieles no bautizados no son estrechados por los estatutos de la Iglesia, sino por los estatutos del de-

(1) A mediados del pasado siglo, convirtióse al catolicismo el judío Borach Leví. Su esposa, tercamente aferrada al judaismo, no quiso seguir las huellas de su esposo, antes solicitó la separacion; por lo cual este, haciendo uso del privilegio divino, quiso casarse con otra. Llevada la causa en 1756 al tribunal del obispo de Soissons, partidario de Jansenio, dicho se está que salió condenado el recien convertido. Apeló este al parlamento de Paris, en cuya Asamblea hervian los galicanos y jansenistas; y ese tribunal, por decreto del 2 de Enero de 1758 confirmó la sentencia de monseñor Fitz-James. Entónces esta cuestion, que hasta esa época fue un punto incontrovertible entre los católicos, agitóse acaloradamente por una y otra parte, siendo del bando del obispo todos los jansenistas y muchos galicanos, cuyas obras en defensa de la indisolubilidad del matrimonio en la infidelidad contraido, fueron en su mayoría puestas en el Indice; siendo digna de particular mencion la teología lugdunense, cuyo autor, Augusto Gervasio, profesor de Viena, fue uno de los más denodados campeones de la nueva doctrina.

Si todos estos defensores del matrimonio gentil hubieran tenido presente la enseñanza de nuestro Angélico en esta cuestion, no hubiesen defendido lo que jamás la Iglesia admitió. La doctrina del Apóstol, primero; los textos terminantes de los SS. PP.; el sentir unánime de todos los teólogos y canonistas, entre ellos más de cuatro mil que comentaron al Maestro de las Sentencias; y sobre todo, las decisiones de los Concilios y Pontífices, no dejan duda alguna sobre la verdad de la doctrina que el Santo Doctor defiende en estos dos artículos.

recho divino. Y por esto, si contrajeren algunos infieles en grados prohibidos, segun la ley divina (Lev. 18), ya se conviertan los dos ó uno de ellos á la fe, no pueden vivir juntos. Mas si contrajeren en los grados prohibidos por estatuto de la Iglesia, pueden conmorar, si ambos se convierten, ó si uno convertido tiene esperanza de la conversion del otro.

Al 4.° que tener muchas mujeres es contra la ley natural, á la que tambien los infieles son compelidos. Y por eso no hay verdadero matrimonio del infiel, sino con aquella con quien primero contrajo. Por consiguiente, si el mismo se convirtiera con sus mujeres, puede conmorar con la primera, y debe abandonar las otras. Mas si la primera no quisiere convertirse y alguna de las otras se convierte, tiene el mismo derecho de contraer de nuevo con aquella, que tendría con otra, sobre lo cual tratarémos mas adelante (a. 5).

Al 5.° que el repudio de la mujer es contrario á la ley natural, por lo cual no es lícito al infiel repudiar á la mujer. Y por esto, si se convierte, despues de repudiada una, para casarse con otra, se le debe juzgar de la misma manera que aquel que tenía muchas mujeres. Está pues obligado á casarse con la primera que había repudiado, si quisiera convertirse, y dejar á la otra.

ARTÍCULO IV. — **¿ El fiel convertido puede abandonar á su mujer infiel que quiere cohabitar sin injuria del Creador?**

1.° Parece que el fiel convertido no puede dejar á su mujer infiel, que quiere cohabitar sin injuria del Creador: porque mayor es el vínculo del varon con la mujer, que el del siervo con el señor. Pero el siervo convertido no queda libre del vínculo de la servidumbre, como se ve (I. Cor. 7 y I. Tim. 6). Luego el marido fiel no puede abandonar á la mujer infiel.

2.° Nadie puede causar perjuicio á otro sin consentimiento del mismo. Y la esposa infiel tenía derecho sobre el cuerpo de su marido infiel. Si pues porque el varon se convierte á la fe, pudiera sufrir perjuicio la mujer, de modo que fuera abandonada libremente, no podría el varon convertirse á la fe sin el consentimiento de la esposa, como ni puede ordenarse ó hacer voto de continencia sin su consentimiento.

3.° Si alguno contrae á sabiendas con una sierva, bien sea siervo ó libre, no puede por causa de la diversa condicion dejarla. Así pues, si el varon cuando se casó con una infiel supo que era infiel, parece que por identídad de razon no pueda abandonarla por causa de la infidelidad.

4.° El padre está obligado por deber á procurar la salvacion de la prole. Mas si se separase de la mujer infiel, los hijos de ambos quedarían con la madre, puesto que el parto sigue al vientre; y así se hallaría en peligro su salvacion. Luego no puede abandonar lícitamente á la mujer infiel.

5.° El adúltero no puede dejar á la adúltera áun despues de que haya hecho penitencia del adulterio. Luego si se juzga de la misma manera del adúltero y del infiel, ni éste puede abandonar á la infiel áun despues de haberse convertido á la fe.

Por el contrario es lo que dice el Apóstol (I. Cor. 7).

Ademas, el adulterio espiritual es más grave que el carnal. Pero por causa del adulterio carnal el marido puede abandonar á la mujer en cuanto á la cohabitacion. Luego con mucha mayor razon por causa de la infidelidad, que es el adulterio espiritual.

Conclusion. *El convertido se libra de la obligacion de pagar á su mujer el débito conyugal, y no está obligado á cohabitar con ella, cuando no quiere convertirse.*

Responderémos, que compete al hombre hacer diversas cosas segun una y otra vida. Y por esto el que muere á la vida anterior, no está obligado á aquellas cosas á las que eran para él obligatorias en ese primer estado. De aquí resulta que aquel que hizo algunos votos viviendo en el siglo, no está obligado á cumplirlos cuando muere para el mundo, abrazando la vida religiosa. Asimismo aquel que se acerca al bautismo es regenerado en Cristo, y muere á la vida anterior, puesto que la generacion de una cosa es la corrupcion, de otra: y por esto *se libra de la obli-*

gacion por la cual estaba obligado á dar á su mujer el débito conyugal, y no está obligado á cohabitar con ella, cuando no quiere convertirse (1), aunque en algun caso lo pudiera hacer libremente, segun lo dicho (a. 3): como tambien el religioso puede cumplir libremente los votos que hizo en el siglo, si no son contrarios á su religion, aunque no esté obligado á ellos.

Al argumento 1.° dirémos, que servir no es algo incompatible con la perfeccion de la cristiana religion, que profesa sobre todo la humildad; pero la obligacion de la mujer ó del matrimonio quita algo á la perfeccion de la vida cristiana, cuyo estado más grandioso poseen los que son continentes. Por lo que no hay paridad entre uno y otro. Y ademas uno de los cónyujes no está obligado al otro al modo de posesion suya, como el siervo al señor, sino á modo de cierta sociedad, que no puede existir convenientemente entre una infiel y un fiel, segun consta (II. Cor., 6). Y por esto no hay paridad acerca del siervo y del cónyuge.

Al 2.° que la mujer no tenía derecho sobre el cuerpo del varon, sino miéntras permanecía en aquella vida en que se había casado, porque tambien muerto el marido, *la mujer queda libre de la ley del varon* (Rom. 7, 3); y por esto, si el hombre se separa de ella, despues de haber cambiado de vida, muriendo á la vida anterior, ningun perjuicio la causa. El que entra en una órden religiosa, muere solamente de muerte espiritual, mas no de corporal. Y por eso, si el matrimonio ha sido consumado, no puede el varon entrar en religion sin el consentimiento de la mujer; mas lo puede ántes de realizado el acto carnal, cuando solamente existe el acto espiritual. Pero el que se acerca al bautismo, se sepulta tambien corporalmente con Cristo en muerte; y por esto queda libre del *débito conyugal*, áun despues de consumado el matrimonio. O debe decirse que por culpa suya la mujer que desprecia convertirse, sufre el perjuicio.

Al 3.° que la disparidad de culto hace en absoluto ilegítima la persona, mas no la condicion de la servidumbre, sino solamente cuando es ignorada: y por tanto no se puede razonar lo mismo acerca de la infiel y de la sierva.

Al 4.° Que la prole ó llega á la edad perfecta, y entónces podría lícitamente seguir al padre fiel ó á la madre infiel, ó se halla constituida en la menor de edad, y entónces debe entregarse al fiel, no obstante que necesite de la asistencia de la madre para su educacion.

Al 5.° que el adúltero no pasa por la penitencia á otra vida, como el infiel por medio del bautismo, y por esto la razon no es semejante.

ARTÍCULO V. — **El fiel que se separa de la mujer infiel, puede casarse con otra?**

1.° Parece que el fiel que se separa de la mujer infiel, no puede casarse con otra; porque la indisolubilidad es de razon ó esencia del matrimonio, puesto que el repudio de la mujer es contra la ley natural. Pero entre los infieles había verdadero matrimonio. Luego de modo alguno puede disolverse aquel matrimonio; y subsistiendo el vínculo del matrimonio con una, no puede alguno contraer ó casarse con otra. Luego el fiel que se separa de la mujer infiel, no puede casarse con otra.

2.° El crímen que sobreviene al matrimonio, no le disuelve. Pero si la mujer quiere cohabitar sin injuria del Creador, no se disuelve el vínculo del matrimonio, porque el hombre no puede casarse con otra. Luego el pecado de la mujer que no quiere cohabitar sin injuria del Creador, no disuelve el matrimonio, de modo que el varon pueda casarse libremente con otra.

3.° El marido y la mujer son iguales en el vínculo del matrimonio. Luego no siendo permitido á la esposa infiel casarse con otro, viviendo el marido, parece que ni al fiel le sea lícito.

4.° El voto de continencia es más favorable que el contrato del matrimonio. Y no es permitido, como parece, al marido fiel emitir un voto de continencia sin el consentimiento de la mujer infiel, porque entónces la mujer sería defraudada en el matrimonio, si despues se con-

(1) Aunque segun estas palabras del Santo puede el convertido separarse, el vínculo continúa subsistiendo y consiguientemente ninguno puede contraer nuevo matrimonio. De aquí resulta que si el cónyuge infiel se convierte despues, el matrimonio se hace *rato*, segun el lenguaje canónico, y queda ademas sublimado con la dignidad de Sacramento que recibe.

virtiese. Luego mucho ménos le es permitido contraer con otra.

5.° El hijo que permanece en la infidelidad, convertido el padre, pierde el derecho de la herencia paterna ; y sin embargo, si despues se convierte, se le devuelve su herencia, aunque otro hubiera entrado en posesion de ella. Luego parece por identidad de razon, que si la mujer infiel se convierte despues, debe devolvérsela su marido, aunque este hubiera contraido con otra ; lo que no podría tener lugar, si el segundo matrimonio fuese verdadero. Luego no puede contraer con otra.

Por el contrario, el matrimonio no es ratificado (*ratum*) sin el sacramento del bautismo. Pero lo que no está ratificado, puede ser disuelto. Luego el matrimonio contraido en la infidelidad puede ser disuelto: y así disuelto el vínculo matrimonial, es permitido al marido casarse con otra.

Ademas, el marido no debe cohabitar con una mujer infiel, que no quiere cohabitar con él sin injuria del Creador. Si, pues, no le fuera permitido casarse con otra, se vería obligado á guardar continencia, lo cual parece inconveniente, puesto que en este caso le resultaría un perjuicio de su conversion.

Conclusion. *Si el infiel no quiere cohabitar sin injuria del Creador, el fiel que se separa, puede despues casarse con otra.*

Responderémos, que cuando uno de los cónyujes se convierte á la fe, permaneciendo el otro en la infidelidad, debe distinguirse ; porque si el infiel quiere cohabitar sin contumelia del Creador, esto es, sin que trate de inducirle á la infidelidad, puede el fiel separarse lícitamente, pero separandose no puede casarse con otra. Mas si el infiel no quiere cohabitar sin injuria del Creador, prorrumpiendo en palabras de blasfemia, y no queriendo oír el nombre de Cristo, entónces, si intenta atraer al fiel á la infidelidad, el fiel que se separa, puede despues casarse con otro. (1)

Al argumento 1.° dirémos que el matrimonio de los infieles es imperfecto segun lo dicho (a. 2). Pero el matrimonio de los fieles es perfecto, y por esto es más firme ; y siempre el vínculo más firme disuelve el menos firme, si le es contrario ; y por eso el matrimonio que se contrae despues en la fe de Cristo, disuelve el matrimonio que había sido contraido ántes en la infidelidad. De consiguiente, el matrimonio de los infieles no es firme y recto en absoluto, sino que se ratifica despues por la fe de Cristo.

Al 2.° que el crímen de la esposa que no quiere cohabitar sin injuria del Creador, libra al hombre de la servidumbre con que estaba obligado para con la mujer, de manera que no pudiera casarse con otra viviendo ella ; mas no disuelve todavía el matrimonio ; porque si ella se convirtiese de sus blasfemias, ántes que su marido contrajese aquel matrimonio, le sería devuelto su marido. Pero se disuelve por el matrimonio siguiente, al que no puede llegar el varon fiel, sino libre de la servidumbre de su mujer por culpa suya.

Al 3.° que despues que el fiel se haya casado, queda disuelto el vínculo del matrimonio por una y otra parte, porque el matrimonio no claudica en cuanto al vínculo, sino á veces en cuanto al efecto. Por lo cual en castigo de la mujer infiel más bien que por virtud del matrimonio precedente, se la significa que no puede casarse con otro. Mas si despues se convierte puede concedérsela por dispensa el que se case con otro, si su marido casó con otra.

Al 4.° que si despues de la conversion del marido hay alguna esperanza probable de la conversion de la mujer, no debe

(1) En el artículo precedente el Santo ha demostrado que podia separarse la parte convertida, aunque la otra protestase que quería cohabitar sin injuria del Criador y sin peligro de perversion en el recien convertido. Pero en este añade que existiendo esa doble circunstancia, el fiel no solo puede separarse, sino que ademas puede contraer nuevo matrimonio, el cual evidentemente disuelve el anterior. Como consecuencia de esto mismo el fiel convertido puede profesar en la religion, ú ordenarse *in sacris*, quedando en ambos casos disuelto el matrimonio contraido en la infidelidad ; pero para esto, dice el Santo, es preciso que no haya esperanza de conversion de la parte infiel, ó que se la advierta de la resolucion que se va á tomar. Otros teólogos no son tan complacientes como el Angélico con el consorte infiel, sosteniendo sencillamente que esto puede hacerse y áun voto de castidad en el siglo, fundados en razones de paridad ; *porque*, dice Sanchez (lib. 7.° disp. 76, n. 9) : *si Jesucristo otorgó á la profesion religiosa el privilegio de disolver el matrimonio rato* (esto lo definió como de fe el Tridentino, en la sesion 24, c. 6.°) *contraido entre fieles, con mayor motivo disolverá el matrimonio consumado en la infidelidad, el cual no es rato, segun el* cap. *Quanto* 7.° *De Divortiis.*

el marido hacer voto de continencia, ni pasar á otro matrimonio, porque la mujer se convertiría con más dificultad, viéndose privada de su marido. Mas si no hay esperanza de su conversion, puede recibir los órdenes sagrados ó entrar en religion, requiriendo ántes á su mujer para que se convierta; y entónces, si despues que el marido ha recibido los órdenes, la mujer se convierte, no debe serle devuelto su marido, sino que se la debe imputar á pena su tardía conversion, que la priva de su marido.

Al 5.° que el vínculo de la paternidad no se disuelve por la disparidad de culto, como el vínculo del matrimonio; y por esto no hay semejanza acerca de la herencia y de la mujer.

ARTÍCULO VI. — **Otros vicios disuelven el matrimonio?**

1.° Parece que otros vicios disuelven el matrimonio, lo mismo que la infidelidad; porque el adulterio parece ser más directo contra el matrimonio que la infidelidad. Pero esta rompe el matrimonio en algun caso, de modo que es lícito pasar á otro. Luego tambien el adulterio produce lo mismo.

2.° Así como la infidelidad es la fornicacion espiritual, así tambien todo pecado. Si pues la infidelidad disuelve el matrimonio, puesto que es una fornicacion espiritual, por identidad de razon, todo pecado disuelve el matrimonio.

3.° Dícese (Matth. 5, 30); *si tu mano derecha te sirve de escándalo; córtala y échala de tí*, y la Glossa (Hier.) dice, « que por la mano y ojo derechos, se » pueden entender el hermano, la mujer, » los parientes y los hijos ». Mas por cualquier pecado se nos causan impedimentos. Luego por cualquier pecado puede disolverse el matrimonio.

4.° La avaricia es idolatría, como se dice (Efes. 5). Pero por causa de la idolatría puede dejarse á la mujer. Luego por igual razon á causa de la avaricia, y así por los demas pecados que son mayores que la avaricia.

5.° Esto es lo que dice espresamente el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 30).

Por el contrario, dícese (Matth. 5, 32): *el que repudiare á su mujer á no ser por causa de fornicacion, la hace ser adúltera.*

Ademas, si esto fuera así, todos los dias habría divorcio, pues es raro hallar un matrimonio en que alguno de los esposos no caiga en pecado.

Conclusion. [1] *No puede disolverse el matrimonio despues de haber sido ratificado, ni por la infidelidad, ni por el adulterio, en cuanto al vínculo.* [2] *Si no ha sido ratificado, se disuelve el vínculo, permaneciendo la infidelidad en el otro cónyuje* (1). [3] *Disuélvese el matrimonio en cuanto al acto, tanto por la infidelidad como por la fornicacion; pero á causa de otros pecados no puede disolverse el matrimonio ni áun en cuanto al acto.*

Responderémos, que la fornicacion corporal y la infidelidad tienen especial contrariedad respecto á los bienes del matrimonio, segun resulta de lo dicho (a. 3); por lo cual tienen una fuerza especial para separar los matrimonios. Debe entenderse, sin embargo, que el matrimonio se disuelve de dos modos: 1.° *en cuanto al vínculo, y en este sentido no puede disolverse el matrimonio despues de haber sido ratificado, ni por la infidelidad ni por el adulterio. Pero si no ha sido ratificado, se disuelve el vínculo, permaneciendo la infidelidad en el otro cónyuje*, si el otro convertido á la fe pasa á otro matrimonio. Mas no se disuelve el predicho vínculo por el adulterio; porque de lo contrario el infiel podría libremente dar un libelo de repudio á la mujer adúltera, y dejada esta, casarse con otra, lo cual es falso. 2.° *Disuélvese el matrimonio en cuanto al acto y en este concepto puede romperse tanto por la infidelidad como por la fornicacion. Pero á causa de otros pecados no puede disolverse el matrimonio, ni áun en cuanto al acto*, á no ser tal vez que el marido quiera vivir separado de su mujer por algun tiempo, para castigo de esta, quitándola así el consuelo de su presencia.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque el adúltero se oponga más directa-

(1) En el artículo precedente queda esplicado cuándo se verifica esto.

mente al matrimonio, en cuanto es deber de naturaleza, que la infidelidad, es sin embargo, lo contrario en cuanto el matrimonio es sacramento de la Iglesia, del que recibe la perfecta estabilidad en cuanto significa la union indivisible de Cristo y de la Iglesia. Y por esto el matrimonio, que no es ratificado, más puede disolverse por la infidelidad en cuanto al vínculo, que por el adulterio.

Al 2.° que la union primera del alma á Dios es por la fe; así que por ella el alma se desposa, por decirlo así, con Dios como se ve (Osee. 2, 20): *te desposaré conmigo en la fe.* Por esta razon en la Sagrada Escritura se designan especialmente la idolatría y la infidelidad por medio de la fornicacion. Pero los otros pecados se dicen fornicaciones espirituales por una significacion remota.

Al 3.° que esto debe entenderse cuando la mujer presta grande ocasion de pecado á su marido, de modo que haya lugar á temer por su parte algun peligro; porque entónces el marido puede sustraerse de la sociedad de la mujer segun se ha dicho (a. 5).

Al 4.° que la avaricia se dice idolatría por cierta semejanza de servidumbre; porque tanto el avaro como el idólatra, más bien sirven á la criatura que al Creador; mas no por la semejanza de infidelidad, porque la corrupcion de la infidelidad está en el entendimiento, y la avaricia reside en el afecto.

Al 5.° que las palabras del Maestro de las Sentencias deben entenderse acerca de los esponsales, porque á causa del crímen sobreviniente á los esponsales pueden estos disolverse. O si se habla del matrimonio deben entenderse, de la separacion de la vida comun por algun tiempo, segun lo dicho, ó cuando la mujer no quiere cohabitar con el marido, sino bajo la condicion de pecar; como cuando dice: *no seré tu mujer sino me proporcionas riquezas por medio del robo*, pues entónces debe más bien repudiarla, que cometer el robo.

CUESTION LX.

De la muerte de la mujer, cometida por el marido. [1]

1.° Es lícito en algun caso matar á la esposa? — 2.° Este crímen impide el matrimonio?

ARTÍCULO I. — **Es lícito matar á la mujer cogida en el acto del adulterio?**

1.° Parece que es lícito al marido matar á su mujer cogida en el acto del adulterio; porque la ley divina mandó que las adúlteras fueren apedreadas. Pero el que ejecuta la ley divina no peca. Luego ni matando á la mujer propia si es adúltera.

2.° Aquello que es permitido á la ley lo es á aquel á quien la ley se lo encarga. Pero es permitido á la ley matar á la mujer adúltera, ó bien á cualquiera persona, reo de muerte. Por consiguiente como la ley ha encargado al varon la muerte de la mujer cogida en el acto del adulterio, parece que le es permitido esto.

3.° El varon tiene una potestad mayor sobre la mujer adúltera que sobre aquel que cometió con ella el adulterio. Pero si el marido golpea al clérigo, que encuentra con su propia mujer, no es por esto escomulgado. Luego parece que tambien le sea permitido matar á su propia mujer, cogida en adulterio.

4.° El marido está obligado á corregir á su mujer. Pero la correcion se hace por la imposicion de una pena justa. Siendo pues la muerte justa pena del adulterio, porque este es un crímen capital, parece

(1) En esta cuestion trata el Santo del impedimento del crímen.

que es permitido al varon matar á su mujer adúltera.

Por el contrario, dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 37): « que » la Iglesia de Dios jamas está obligada » á las leyes mundanas ; pues no tiene » espada sino la espiritual ». Luego parece que al que quiere ser de la Iglesia no le es lícito el uso de aquella ley que permite al hombre matar á su mujer adúltera.

Ademas, el marido y la mujer deben ser juzgados igualmente. Pero no es permitido á la mujer matar á su marido cogido en adulterio. Luego ni al marido matar á su mujer.

Conclusion. [1] *El varon impulsado por el celo de la justicia y no por un sentimiento de venganza, puede acusar criminalmente en juicio secular á la mujer adúltera ; y pedir la pena de muerte.* [2] *Matar á la mujer, fuera del acto del adulterio, no le es permitido ni segun las leyes civiles, ni segun la de la conciencia.* [3] *La ley civil juzga como lícito matarla en el acto mismo del adulterio ; pero en esto la Iglesia no está obligada á las leyes humanas y por tanto en ningun caso es lícito al marido matar á su mujer por autoridad propia.*

Responderémos, que matar el marido á la mujer puede tener lugar de dos modos ; 1.° por juicio civil ; y en este sentido no hay duda que *varon impulsado por el celo de la justicia, y no por un sentimiento de venganza*, ó de odio, puede sin incurrir en pecado, *acusar criminalmente en juicio secular á la mujer adúltera, y pedir la pena de muerte* segun lo establecido por la ley, como tambien es permitido acusar á alguno de homicidio ó de otro crímen. Sin embargo tal acusacion no puede hacerse en juicio eclesiástico, porque la Iglesia no tiene la espada material, como se dice (ibid.) ; 2.° puede matarla por sí mismo, sin haberla convencido en juicio de su delito, y así *matarla fuera del acto del adulterio, no le es permitido, ni segun las leyes civiles ni segun la ley de la conciencia*, sea cualquiera el conocimiento que tenga de la falta de su mujer. Pero la *ley civil juzga como lícito matarla en el acto mismo del adulterio*, no como mandándolo (1) sino no imponiendo al marido la pena del homicidio, á causa de la excitacion violenta, que le ha conducido, en tal hecho, á dar muerte á su mujer. *Pero en esto la Iglesia no está obligada á las leyes humanas* hasta el punto de que le juzque sin el reato de la pena eterna ó de la que debe imponérsele por juicio eclesiástico; porque el tribunal secular no te castigue de modo alguno. Y *por esto en ningun caso es permitido al varon por propia autoridad matar á su mujer.*

Al argumento 1.° dirémos que la ley no cometió el cuidado de imponer esta pena á las personas privadas, sino á personas públicas que tienen un cargo al efecto. El varon no es juez de la mujer (2), y por esto no puede matarla, sino acusarla ante el juez.

Al 2.° que la ley civil no encargó al varon la muerte de la mujer, como preceptuándolo, porque así no pecaría, como no peca el ministro del juez matando al ladron condenado á muerte ; pero lo permitió no imponiéndole pena. Por lo cual tambien opuso ciertas dificultades para retraer al hombre de esta accion.

Al 3.° que por esto no se prueba que sea lícito en absoluto, sino en cuanto á la inmunidad de alguna pena, porque la escomunion es cierta pena.

Al 4.° que hay dos clases de congregacion, una económica, como alguna familia, y otra política, como la ciudad ó el reino. Aquel pues que manda la segunda congregacion ó sociedad, como el rey, puede infligir una pena que corrija á la persona, ó que la estermine para purificacion de la comunidad de que está encargado, pero el que preside en la primera sociedad, como el padre de familia, no puede infligir sino pena que corrija, la que no se estiende más allá de los límites de la enmienda, que la pena de muerte traspasa. Y por esto el varon, que es de este modo jefe de la mujer, no puede matarla, sino acusarla ó castigarla.

(1) Porque en efecto no lo mandan, sino que disculpan al marido que arrebatado por la ira y en presencia de los adúlteros, se deja llevar de la pasion y mata á su infiel esposa.

(2) Eso es lo que dispone la religion, contrario á lo que por derecho romano se concedía al marido, segun una ley de los primitivos tiempos de la república.

ARTICULO II. — **Este crímen (el uxoricidio) impide el matrimonio?**

1.° Parece que este crímen no impide el matrimonio; porque más directamente se opone el adulterio al matrimonio que el homicidio. Pero el adulterio no impide el matrimonio. Luego ni la muerte dada á la mujer por el marido.

2.° Mas grave pecado es matar á la madre que á la mujer; porque nunca es permitido azotar á la madre, miéntras que es lícito alguna vez azotar á la mujer. Pero la muerte de la madre no impide el matrimonio. Luego ni la de la mujer.

3.° Más peca el que mata á la mujer de otro por causa de adulterio que el que mata á la propia, en cuanto tiene menos motivo, y ménos le atañe á aquel la correccion de aquella. Pero el que mató á la mujer ajena no está impedido para el matrimonio. Luego ni aquel que mató á la suya propia.

4.° Quitada la causa se quita el efecto. Pero el pecado de homicidio puede ser quitado por la penitencia. Luego tambien el impedimento del matrimonio que de aquel se produce: y así parece que despues de cumplida la penitencia, no se prohiba contraer matrimonio.

Por el contrario, dice el Derecho (caus. 33, C. 2, cap. *Interfectores*): «deben someterse á penitencia á los matadores de sus mujeres, y prohibírseles en absoluto el matrimonio».

Ademas, en aquello en que uno peca debe ser castigado. Pero peca contra el matrimonio el que mata á su mujer. Luego debe ser castigado de modo que se le prive del matrimonio.

Conclusion. 1.ª *El uxoricidio, por ley de la Iglesia, impide algunas veces contraer matrimonio y no dirime el contraido, aunque otras veces sí.* 2.ª *El hombre que fornique con una y mate á su mujer para casarse con ella, no puede hacerlo por ser nulo; pero puede hacerlo con las demas, aunque pecaría sin dispensa.*

Responderémos, que *el uxoricidio impide el matrimonio por estatuto de la Iglesia; pero á veces impide contraerle, y no dirime el contraido*, esto es, cuando por causa de adulterio el varon mató á su mujer, ó tambien por odio; sin embargo, si se teme por la incontinencia del mismo, puede obtener dispensa de la Iglesia, para que contraiga lícitamente matrimonio; *á veces dirime tambien el ya contraido, como cuando alguno mató á su mujer para casarse con la que adulteró*; porque entónces se hace en absoluto persona ilegítima, para contraer con esta, de modo que *si de hecho contrajere matrimonio con ella, se dirime* (1). Mas por esto no se hace en absoluto persona ilegítima respecto de otras mujeres; por lo cual *si contrajere con otra, aunque peque obrando contra la ley de la Iglesia, sin embargo, no se dirime* por esto el matrimonio contraido.

Al argumento 1.° dirémos, que el homicidio y el adulterio impiden en algun caso contraer matrimonio, y dirimen el contraido; como se dice aquí del uxoricidio y como se dirá del adulterio (Sent. 4, q. 62, a. 2). O bien debe decirse que el uxoricidio es contra la sustancia del matrimonio, y el adulterio contra el bien de la fidelidad que le es debida; y en este concepto el adulterio no es más contrario al matrimonio que el uxoricidio; así, pues, el razonamiento parte de premisas falsas.

Al 2.° que absolutamente hablando, es más grave pecado matar á la madre que á la esposa, y más contra la naturaleza, porque el hombre reverencia naturalmente á la madre; y por esto se inclina ménos á dar muerte á su madre, y es más inclinado á matar á la mujer; y para represion de esta inclinacion al uxoricidio, está prohibido el matrimonio por la Iglesia á los que matan á sus mujeres.

(1) El Santo habla en este artículo de los dos crímenes, porque juntos suelen ir los dos; si bien, cuando van separados, cada uno de ellos constituye impedimento dirimente, siempre que les acompañen determinadas condiciones. Segun el derecho canónico vigente el matrimonio es nulo, si se contrae con una persona con quien ántes se adulteró; pero es preciso para esto: 1.° que el adulterio sea verdadero, formal y consumado; 2.° que entre los adúlteros mediase promesa de matrimonio; y 3.° que esto se efectuase en vida del otro cónyuge. El uxoricidio por su parte dirime el matrimonio, cuando entre los que desean contraer, ó contrajeron, hubo: 1.° *conspiracion mútua* contra la vida de la mujer muerta; 2.° *intencion* del matrimonio, aunque no se la manifestasen, como la mayoría de los teólogos sostienen con Sanchez (Lib. VII, Disp. 78, n. 19); 3.° *muerte realmente seguida* de los medios empleados por los homicidas.

Cuando los dos crímenes van juntos, basta entónces para la existencia de este impedimento que haya: 1.° *adulterio verdadero* entre los dos; 2.° *maquinacion de muerte* por parte de uno de los adúlteros; 3.° *muerte seguida.*

Al 3.° que el tal no peca contra el matrimonio, como aquel que mata á su mujer propia, y por tanto no hay paridad.

Al 4.° que no es necesario que borrada la culpa sea borrada toda la pena, como se ve acerca de la irregularidad. Porque la penitencia no restablece al hombre en su antigua dignidad, aunque pueda restituirle á su antiguo estado de gracia, segun lo dicho (C. 38, a. 1 al 3.°).

CUESTION LXI.

Del impedimento del matrimonio que proviene del voto solemne.

Debemos considerar ahora los impedimentos que sobrevienen al matrimonio, y 1.° del que proviene al matrimonio no consumado, esto es, del voto solemne: 2.° del que proviene al matrimonio consumado, es decir, de la fornicacion.

Acerca del primero estudiarémos tres puntos: 1.° ¿Un cónyuge puede entrar en religion contra la voluntad de otro despues de consumado el acto matrimonial? 2.° ¿Antes del acto carnal puede entrar en religion? 3.° ¿La mujer puede casarse con otro habiendo entrado el primero en religion ántes del acto carnal?

ARTÍCULO I. — **¿Uno de los cónyuges puede contra la voluntad del otro entrar en religion despues del acto carnal?**

1.° Parece que uno de los cónyuges, áun despues del acto carnal, puede contra la voluntad del otro entrar en religion; porque la ley divina debe favorecer más las cosas espirituales que la ley humana. Pero la ley humana permite esto. Luego con mayor razon debió permitirlo la ley divina.

2.° El bien menor no impide el bien mayor. Mas el estado del matrimonio es menor bien que el estado de religion, como consta (I. Cor. 7). Luego por el matrimonio no debe impedirse al hombre que pueda entrar en religion.

3.° En cualquiera órden religiosa se hace cierto matrimonio espiritual. Pero es permitido pasar de una religion ménos severa á otra más estrecha. Luego tambien es permitido pasar del matrimonio más leve, es decir, carnal, al más severo esto es, al matrimonio de religion aun contra la voluntad de la mujer.

Por el contrario, dícese (I. Cor. 7): *no os defraudeis el uno al otro, sino de acuerdo por algun tiempo, para dedicaros á la oracion.*

Ademas, nadie puede hacer lícitamente lo que es en perjuicio de otro, sin su voluntad. Pero el voto de religion emitido por uno de los cónyuges es en perjuicio del otro, porque el uno tiene potestad sobre el cuerpo del otro. Luego uno no puede emitir un voto de religion sin el consentimiento del otro.

Conclusion. *No puede el varon, sin consentimiento de su mujer, ofrecerse á Dios por el voto de continencia.*

Responderémos, que nadie puede hacer oblacion á Dios de lo ajeno. De consiguiente, como por el matrimonio ya consumado, el cuerpo del hombre se hace de la mujer, *no puede este sin consentimiento de esta, ofrecerse á Dios por el voto de continencia.*

Al argumento 1.° dirémos que la ley humana (1) considera el matrimonio solamente en cuanto es deber de la naturaleza; pero la ley divina segun que es un sacramento, del cual recibe la omnímoda indivisibilidad. Y por tanto no hay paridad.

Al 2.° que no repugna que el mayor bien sea impedido por el menor bien, que tiene contrariedad al mismo, como igualmente el bien es impedido por el mal.

Al 3.° que en cualquiera religion se contrae matrimonio con una sola persona, esto es, con Cristo, al cual se obliga uno á más cosas en una religion que en otra. Pero el matrimonio carnal y el de religion no se refieren á una sola y misma persona; por lo que no hay paridad.

ARTÍCULO II. — **¿Alguno de los cónyuges, ántes de la cópula carnal, puede entrar en religion contra la voluntad de otro?**

1.° Parece que ni áun ántes del acto carnal puede uno de los cónyuges entrar en religion contra la voluntad del otro; porque la indivisibilidad del matrimonio pertenece al sacramento del matrimonio, esto es, en cuanto significa la union perpetua de Cristo á la Iglesia. Pero ántes del acto carnal, despues del consentimiento espresado por palabras de presente, hay verdadero sacramento del matrimonio. Luego no puede hacerse division, porque alguno de los cónyuges entre en religion.

2.° En el consentimiento mismo espresado por palabras de presente, cada uno de los cónyuges transfiere al otro la potestad sobre su cuerpo. Luego inmediatamente puede exigir el débito, y el otro está obligado á darlo, y así no puede uno entrar en religion contra la voluntad del otro.

3.° Dícese (Matth. 19, 6): *lo que Dios juntó, el hombre no lo separe.* Pero la union que existe ántes de la cópula carnal, ha sido hecha por Dios. Luego no puede ser separada por la voluntad humana.

Por el contrario: segun San Jerónimo (alium auctor. in vet. prologo in Evang. Joan). El Señor llamó á Juan despues que se casó.

Conclusion. *Así como despues del acto carnal se disuelve el matrimonio por la muerte carnal, así por la entrada en religion se disuelve el vínculo que existe ántes del acto carnal.*

Responderémos, que ántes del acto carnal hay entre los cónyuges únicamente un vínculo espiritual, mas despues le hay tambien carnal. Y por tanto, *así como despues del acto carnal se disuelve el matrimonio, por la muerte carnal, así por la entrada en religion se disuelve el vínculo que existe ántes del acto carnal,* puesto que la religion es cierta muerte espiritual, por la que alguno, muriendo al siglo, vive para Dios. (2).

Al argumento 1.° dirémos, que el matrimonio ántes del acto carnal significa aquella union que hay de Cristo al alma por la gracia, la que se disuelve por una disposicion espiritual que la es contraria, esto es, por el pecado mortal: pero despues del acto carnal, significa la union de Cristo con la Iglesia, en cuanto á la asuncion de la naturaleza humana en la unidad de persona, que es completamente indivisible.

Al 2.° que ántes del acto carnal no ha pasado por completo el cuerpo del uno á la potestad del otro, sino bajo condicion, á no ser que entre tanto alguno de los esposos no llega á abrazar una union de mejor vida. Pero por el acto carnal se completa la dicha transmision, porque entónces entran ambos en la posesion corporal de la potestad que se han dado. Por lo que tambien ántes del acto carnal

(1) El Santo se refiere á la ley puramente humana y que en su ordenacion para nada haya tenido en cuenta el Evangelio. Por lo demas en las naciones cristianas se tiene presente lo enseñado por la religion y con especialidad en nuestra España, donde el Concilio de Trento, por real cédula del gran Felipe II es ley del Estado.

(2) La doctrina que nuestro Angélico en este artículo espone, es ya un punto definido como de fe en el Santo Concilio de Trento. Hé aquí el cánon 6.° de la sesion 24: *Si alguno dijere que el matrimonio no consumado, no se dirime por la solemne profesion religiosa de uno de los cónyuges, sea anatematizado.* Lo mismo dispuso Inocencio III; siendo digno de notarse que ese gran Papa confiesa que no hace sino seguir las huellas de sus predecesores: observacion que destruye la objecion protestante de que ántes del siglo XII era esa doctrina desconocida en la Iglesia. Del siglo XII era Alejandro III y en el mismo siglo se celebró el concilio III de Letran, el cual aprobó la doctrina del cap. *Verum, De conversione conjugatorum* que pertenece á este pontífice, á quien asimismo corresponde el cap. *Ex publico* del mismo título. En ambos capítulos y principalmente en el segundo, se consigna la doctrina en términos que se ve que no era una disposicion nueva, sino que se seguia el ejemplo de los Santos y se dejaba á salvo la doctrina del Evangelio; porque al prescribir el Señor la indisolubilidad, dice el cap. *Ex publico*, se refiere al matrimonio *consumado* y no al *rato* que es del que aquí se trata.

no está obligado á dar el débito despues de contraido el matrimonio por palabras de presente, sino que se da el tiempo de dos meses por tres razones: 1.ª para que durante él pueda deliberar acerca de pasar á la religion; 2.º para que se preparen las cosas que son necesarias para la solemnidad de las bodas; 3.ª *ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam*, (Cap. Institutum. caus. 27, q 2).

Al 3.º que la union matrimonial, ántes del acto carnal es ciertamente perfecta, en cuanto al ser primero, mas no consumada en cuanto á su acto segundo, que es la operacion: y se asemeja á la posesion corporal; y por eso no tiene omnímoda indivisibilidad.

ARTÍCULO III. — **¿La mujer puede casarse con otro habiendo entrado su marido en religion ántes del acto carnal?**

1.º Parece que la mujer no puede casarse con otro, habiendo entrado su marido en religion ántes del acto carnal: porque aquello que puede subsistir con el matrimonio no disuelve el vínculo del matrimonio. Pero todavía permanece el vínculo del matrimonio entre los que por igual voto entran en religion. Luego porque uno entre en religion, no es absuelto el otro del vínculo matrimonial; y miéntras queda el vínculo matrimonial para uno, no puede casarse con otro. Luego, etcétera.

2.º El varon despues de su entrada en religion, puede volver al siglo ántes de la profesion. Si pues la mujer pudiera casarse con otro, entrando su marido en religion, tambien él podría casarse con otra volviendo al siglo, lo cual es absurdo.

3.º Por una nueva Decretal (1) (cap. *Non solum*, De regul. et transeunt. in 6), la profesion hecha ántes del año, se reputa como nula. Luego si despues de tal profesion vuelve á la mujer, está obligada á recibirle. De consiguiente, ni por la entrada del varon en religion, ni por el voto, se otorga á la mujer la potestad de casarse con otro.

Por el contrario, nadie puede obligar á otro á las cosas que son de perfeccion. Pero la continencia es de las cosas que pertenecen á la perfeccion. Luego la mujer no es cohibida á la continencia porque el varon entre en religion; y así puede casarse.

Conclusion. *La mujer, despues de la muerte espiritual del varon por su entrada en la vida religiosa, podrá casarse con quien quiera.*

Responderémos, que así como la muerte corporal del varon disuelve el vínculo del matrimonio, de manera que la mujer se casa con quien quiere, segun la sentencia del Apóstol (I. Cor. 7): así tambien *despues de la muerte espiritual del varon por su entrada en la vida religiosa, podrá casarse con quien quisiere* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que cuando ambos hacen un voto igual de continencia, entónces ni uno ni otro renuncian al vínculo conyugal, y por esto todavía queda; pero cuando uno solo hace voto, entónces renuncia en cuanto está de su parte al vínculo conyugal, y por esto el otro queda libre de él.

Al 2.º que no se entiende muerto para el siglo por su ingreso en religion, hasta que hubiese profesado, y por esto hasta esa época está obligada la mujer á esperarle.

Al 3.º que acerca de la profesion hecha ántes del tiempo determinado, por el derecho debe juzgarse lo mismo que del voto simple. Por consiguiente, así como despues del voto simple del marido no está obligada la mujer á darle el débito, sin embargo, la misma no tiene potestad para casarse con otro, igualmente en esta cuestion.

(1) Esa decretal era nueva para el Santo, como dada por Alejandro IV que gobernó la Iglesia desde 1251, hasta 1261 y áun no se hallaba registrada en el cuerpo del derecho: por eso se encuentra en el *Sexto* de las Decretales.

(2) Si la profesion religiosa rompe el vínculo, claro es que el cónyuge que no profese, se encuentra en las mismas condiciones que si no se hubiera casado. Así consta de las decretales citadas en la nota del artículo anterior.

CUESTION LXII.

Del impedimento que sobreviene al matrimonio consumado, y que resulta de la fornicacion.

Considerarémos ahora el impedimento que sobreviene al matrimonio consumado, esto es, de la fornicacion que impide el matrimonio precedente respecto al acto, permaneciendo el vínculo matrimonial, acerca de lo cual estudiaremos: 1.° Es permitido al varon repudiar á su mujer por causa de fornicacion? — 2.° Está obligado á esto? — 3.° Puede repudiarla por juicio propio? — 4.° El varon y la mujer en cuanto á esto son de igual condicion? — 5.° Despues del divorcio deben permanecer sin casarse? — 6.° Pueden reconciliarse despues del divorcio?

ARTICULO I. — **Es permitido al varon repudiar á la mujer por causa de fornicacion?**

1.° Parece que no es permitido al varon repudiar á la mujer por causa de fornicacion: porque no se debe devolver mal por mal. Pero el varon repudiando á su mujer por causa de fornicacion parece que vuelve mal por mal. Luego no le es permitido esto.

2.° Mayor pecado es que uno y otro fornique, que si lo hace uno solamente. Pero si ambos fornican no podría por esto realizarse el divorcio. Luego ni si uno solo fornicare.

4.° La fornicacion espiritual y ciertos otros pecados son más graves que la fornicacion carnal. Pero por causa de aquellos no puede hacerse la separacion del lecho. Luego ni por la fornicacion carnal.

4.° El vicio contra la naturaleza está más alejado de los bienes del matrimonio que la fornicacion, que se realiza al modo de la naturaleza. Luego debió considerarse más bien como causa del divorcio el pecado contra naturaleza que la fornicacion.

Por el contrario, es lo que se dice (Matth. 5).

Ademas, á aquel que quebranta la fe nadie está obligado á guardarle fe. Pero el cónyuge fornicando rompe la fidelidad que debe al otro cónyuge. Luego el uno puede repudiar al otro por causa de fornicacion.

Conclusion. [1] *El Señor concedió repudiar á la mujer por causa de fornicacion.* [2] *Se esceptúan siete casos en que eso no es lícito.*

Responderémos, que *el Señor concedió repudiar á la mujer por causa de fornicacion*, en pena de aquella que rompió la fidelidad, y en beneficio de aquel que la guardó, de modo que no esté obligado á dar el débito al que no guardó la fidelidad (1). *Esceptúanse sin embargo siete casos*, en los que no es permitido al marido repudiar á la mujer fornicadora, en los que esta se halla libre de pecado, ó ambos son igualmente culpables: 1.° si

(1) Así lo entendió siempre la Iglesia, la cual, mientras por un lado rechaza la doctrina de que el matrimonio se disuelve por el adulterio, por otro afirma que procede el divorcio, cuando existe el delito contra la fe que mútuamente se deben los casados. La separacion de que aquí se trata puede hacerse ó por sentencia del juez ó por autoridad propia. Pero hágase como se hiciere, para que el adulterio produzca el divorcio, necesítase que no concurran en él ninguna de las escepciones que á continuacion pone nuestro Angélico. Advertirémos, ademas, que siendo difícil en este crímen el alegato de pruebas que dejen fuera de duda su existencia, basta, segun el dictámen de los teólogos, que haya conjeturas y violentas presunciones. Estas están enumeradas en el cap. *Litteris* 12, (De Præsumpt.) por el pontífice Alejandro III. Advertirémos, por fin, que por adulterio hay que entender cualquiera *division de la carne*, aunque propiamente no sea adulterio, como sucede con el pecado de sodomía ó bestialidad: así lo afirman el comun de los doctores y canonistas. (Véase San Alfonso lib. VI, n. 690, Ballerini en Gury, De matrim. n. 761).

el varon fornicare igualmente; 2.° si el mismo prostituyere á su mujer; 3.° si la mujer creyendo con gran probalidad muerto á su esposo á causa de su larga ausencia, se casase con otro; 4.° cuando un estraño se introduce en el lecho creyéndole ella su marido; 5.° si fuere oprimida por la violencia; 6.° cuando se ha reconciliado con su marido despues de cometido el adulterio, conociéndola carnalmente; 7.° si en el matrimonio contraido en la infidelidad de ambos el varon hubiere dado á la mujer el libelo de repudio, y la mujer se casare con otro, porque entónces si ambos se convierten, está obligado el marido á recibirla (1).

Al argumento 1.° dirémos que si el marido repudia por venganza á la mujer que fornica, peca, más si lo hace para evitar su propio deshonor, y no aparecer partícipe del delito, ó para corregir el vicio de su mujer, ó evitar la incertidumbre de la prole, no peca.

Al 2.° que el divorcio por causa de fornicacion tiene lugar cuando uno acusa al otro. Y como nadie puede acusar cuando está manchado del mismo delito, síguese que si ambos han caido en la fornicacion, no puede tener lugar el divorcio, aunque se peque más contra el matrimonio, siendo uno y otro fornicador, que uno solamente.

Al 3.° que la fornicacion es directamente contra el bien del matrimonio, porque por ella se quita la certeza de la prole y se rompe la fidelidad, y no se observa su significacion, cuando uno de los cónyujes divide ó entrega á muchos su cuerpo. Y por eso los otros crímenes, aunque tal vez sean más graves que la fornicacion, no producen, sin embargo, el divorcio. Pero como la infidelidad que se dice fornicacion espiritual, es tambien contraria al bien del matrimonio que es la educacion de la prole en el temor de Dios, ella misma produce tambien el divorcio, aunque de otro modo, sin embargo, que la fornicacion corporal: puesto que por un solo acto de la fornicacion carnal puede procederse al divorcio; más no por un solo acto de infidelidad, sino por la costumbre que demuestra pertinacia en la que se consuma la infidelidad.

Al 4.° que tambien por causa del vicio contra la naturaleza puede procederse al divorcio; sin embargo, no se hace mencion del mismo, ya porque es una pasion innominable, ya porque tiene lugar raras veces, ya porque no se causa así la incertidumbre de la prole.

ARTÍCULO II. —**El varon está obligado por precepto á repudiar á su mujer culpable de fornicacion** (2)?

1.° Parece que el varon está obligado por precepto á repudiar á su mujer fornicadora; porque siendo el varon cabeza de la mujer está obligado á corregir á la mujer. Pero la separacion del lecho ha sido introducida para la correccion de la mujer que fornica. Luego está obligado á separarla de él.

2.° El que consiente con el que peca mortalmente, peca tambien él mismo mortalmente. Ahora bien, el marido que retiene á la mujer fornicadora, parece consentirla como se dice (Sent. 4, dist. 35). Luego peca si no la arroja de su lado.

3.° Se dice (I Cor. 6, 16), *el que se allega á una ramera, un cuerpo se hace con ella*. Pero no puede alguno ser á la vez miembro de la meretriz y de Cristo, como se dice en el mismo texto. Luego el marido que se une á la mujer fornicadora, deja de ser miembro de Cristo, y así peca mortalmente.

4.° Así como la cognacion quita el vínculo del matrimonio, así la fornicacion separa del lecho nupcial. Pero despues que el marido conociere la consanguinidad que tiene con su esposa, peca mortalmente uniéndose á ella carnalmente. Luego si la conoce de este modo despues que sabe que ha sido fornicadora, peca mortalmente.

5.° **Por el contrario**, dice la Glosa (interl. sup. illud: *vir uxorem non dimittat*, I, Cor. 7), que «el Señor permitió

(1) Todas estas escepciones las recopiló el Santo Doctor del Derecho canónico, como cualquiera puede confrontar.

(2) No lo está por razon del adulterio, responden comunmente con nuestro Santo los teólogos y canonistas. Pero, como el mismo Santo dice, hay casos en que es preciso efectuarlo, para que no se acuse al inocente de connivencia con el adúltero. Aun cuando este mismo inconveniente exista, preciso es ademas en la práctica atender á las circunstancias del inocente y al estado en que podrá quedar por causa de la separacion.

» repudiar á la mujer por causa de fornicacion ». Luego no es de precepto.

6.° Ademas cada cual puede perdonar á otro la falta que contra él ha cometido. Pero la mujer fornicando pecó contra el varon. Luego este puede perdonarla, de modo que no la repudie.

Conclusion. *Si la mujer se arrepiente del pecado, el varon no está obligado á repudiarla ; mas si no se arrepiente lo está.*

Responderémos que el repudio de la mujer fornicadora ha sido introducido para corregir el crímen de la mujer por medio de esta pena. Mas no se requiere una pena correctiva, donde ya precedió la enmienda. Y por esto *si la mujer se arrepiente del pecado, el varon no está obligado á repudiarla ; mas si no se arrepiente lo está,* para que no parezca que consiente en su pecado, cuando no aplica la debida correccion (1).

Al argumento 1.° dirémos que el pecado de la fornicacion en la mujer puede ser corregido, no solamente por tal pena, sino tambien por palabras y por azotes. Así, pues, si está dispuesta á corregirse de otra manera no está obligado el marido á aplicarla la predicha pena para su correccion.

Al 2.° que parece consentir el varon con la mujer, cuando vive con ella no habiendo cesado esta en el pecado pasado; mas si se hubiere enmendado, no la consiente.

Al 3.° que desde el momento en que se arrepintió del pecado de la fornicacion, no puede decírsela meretriz. Y por esto el varon, uniéndose á ella, no se hace miembro de la meretriz. O debe decirse que no se une á ella como á la meretriz sino como á su mujer.

Al 4.° que no hay analogía; porque la consanguinidad hace que no haya entre ellos vínculo matrimonial, y por esto el acto carnal se hace ilícito ; pero la fornicacion no quita el vínculo predicho, y así el acto permanece en cuanto es en sí lícito, á menos que *per accidens* no se haga ilícito, en cuanto parece consentir el varon en la torpeza de su mujer.

Al 5.° que aquella permision debe entenderse por la privacion de la prohibicion ; y así no se distingue por oposicion al precepto, porque tambien lo que cae bajo precepto no está prohibido.

Al 6.° que la mujer no peca únicamente contra el marido, sino tambien contra sí misma y contra Dios, y por eso el varon no puede perdonarla totalmente la pena á no seguirse la enmienda.

(1) El Espíritu Santo dice : *El que retiene á la adúltera, es necio é impío* (Prov. XVIII, v. 22).

ARTÍCULO III. — **El marido puede repudiar por propio juicio á su mujer fornicadora ?**

1.° Parece que el varon puede por juicio propio repudiar á la esposa fornicadora : porque es permitido ejecutar la sentencia pronunciada por un juez sin necesidad de otro juicio. Pero Dios justo juez dió esta sentencia ; de que el hombre pueda repudiar á su mujer por causa de fornicacion. Luego no se requiere para esto otro juicio.

2.° Ademas, dícese (Matth. I, 19), *que Joseph, como era justo, quiso dejarla secretamente.* Luego parece que secretamente pueda el varon pronunciar el divorcio sin el juicio de la Iglesia.

3.° Si el varon despues de conocida la fornicacion de su mujer la otorga el débito conyugal, pierde la accion que contra él ella tenía como culpable. Luego la denegacion del débito que pertenece al divorcio, debe preceder al juicio de la Iglesia.

4.° Lo que no puede probarse, no debe llevarse al juicio de la Iglesia. Pero el crímen de la fornicacion no puede probarse puesto que *el ojo del adúltero está acechando la oscuridad*; como se dice (Job. 24, 15). Luego el predicho divorcio no debe hacerse por juicio de la Iglesia.

5.° La inscripcion debe preceder á la acusacion, por la que alguno se obligue al talion, si no la puede probar. Pero esto no puede tener lugar en esta materia, porque entonces, cualesquiera que fuese el órden de proceso, el hombre obtendría lo que él desease, ya repudiase á la mujer, ya esta á él. Luego no debe presentarse ante el juicio de la Iglesia por medio de la acusacion.

6.° Más obligado está el hombre á la mujer que al estraño. Pero el hombre no debe denunciar á la Iglesia el crímen de

otro aunque sea extranjero, sin haberle amonestado en secreto, como consta (Matth. 18). Luego mucho menos puede denunciar el crímen de su mujer á la Iglesia, si ántes no la reprendiere en secreto.

Por el contrario, nadie debe vengarse á sí mismo. Pero si el marido repudiase á la mujer por su propio arbitrio él mismo se vengaría. Luego no debe hacerse esto.

Ademas, nadie es actor y juez en la misma causa. Pero el hombre es actor cuando ataca á su esposa por la ofensa cometida. Luego no puede ser él mismo su juez: y por lo tanto no debe repudiarla á su propio arbitrio.

Conclusion. [1] *El marido puede repudiar por autoridad propia á su mujer, en cuanto al lecho nupcial, tan pronto como le conste ser adúltera.* [2] *En cuanto á la separacion de lecho y cohabitacion no puede ser repudiada la mujer sino por el juicio de la Iglesia.*

Responderémos, que *el marido puede repudiar á la mujer* de dos modos: 1.° *En cuanto al lecho nupcial* únicamente, y así puede repudiarla, *por su propio arbitrio, tan pronto como le consta la fornicacion de su esposa;* y no está obligado á otorgarla el débito que se le exija si no es compelido por la Iglesia; y otorgándole de esta manera ningun perjuicio se le causa. 2.° *en cuanto al lecho y cohabitacion;* y de este modo *no puede ser repudiada sino por el juicio de la Iglesia*, y si lo ha sido de otra manera debe obligársele á la cohabitacion, á no ser que el varon pueda probar inmediatamente la culpabilidad de su mujer. Mas este repudio se llama divorcio, y por esto debe reconocerse que el divorcio no puede ser pronunciado sino por el juicio de la Iglesia (1).

Al argumento 1.° dirémos, que la sentencia es la aplicacion del derecho comun á un hecho particular. Por lo cual Dios promulgó el derecho, segun que debe pronunciarse en juicio la sentencia.

Al 2.° que Joseph quiso repudiar á la B. Vírgen, no como sospechosa de fornicacion, sino por respeto á su santidad, temiendo cohabitar con ella. Ni hay tampoco semejanza, porque entónces por el adulterio no solamente se procedía al divorcio, sino tambien al castigo de apedrear á la adúltera; mas no ahora, cuando se trata del juicio de la Iglesia.

La respuesta al 3.° es evidente despues de lo manifestado.

Al 4.° que algunas veces el marido, sospechando el adulterio de su mujer, puede tenderla asechanzas y sorprenderla con testigos en el crímen de la fornicacion, y de este modo puede proceder á la acusacion. Y ademas, si no le consta de hecho, pueden existir vehementes sospechas de la fornicacion, las que probadas parece serlo tambien la fornicacion; como si la viera sola con un hombre en lugares y horas sospechosos, y uno y otra desnudos.

Al 5.° que el marido puede acusar de adulterio á la mujer de dos modos: 1.° para la separacion del lecho, ante el juez espiritual, y entónces la inscripcion no debe hacerse con la obligacion á la pena del talion, porque así el marido conseguiría su intento como prueba el argumento. 2.° Para el castigo del crímen ante el juez secular, y así es conveniente que preceda la inscripcion, por la que se obligue á la pena del talion, si no puede probarlo.

Al 6.° que segun se dice el derecho (Extra. De Simonia, cap. *Licet*): «En » las causas criminales puede procederse » de tres modos: 1.° por inquisicion, á la » cual debe preceder la pública insinua- » cion que tiene el lugar de la acusacion; » 2.° por acusacion, á la que debe prece- » der la legítima inscripcion; 3.° por de- » nuncia, á la que debe preceder la cor- » reccion fraterna ». Luego las palabras del Señor se entienden cuando se trata por vía de denuncia, no por la de acusacion, puesto que entónces no se trata solamente de la correccion del delincuente, sino de su castigo, para conservar el bien comun, el cual perecería faltando la justicia.

(1) Es, pues, claro, segun Santo Tomás, que la separacion llevada á cabo por autoridad propia, no puede ser permitida al inocente. Pero dirémos, sin embargo, que no todos los teólogos piensan como el Santo en este punto, habiendo quienes conceden esa potestad, cuando el adulterio es público, y habiendo tambien quienes la otorgan al inocente, aunque el crímen sea privado. De este número es San Alfonso, quien, entre otros, cita en su apoyo á dicho Sanchez y prueba su opinion con las palabras del capítulo *Dixit Dominus* 32, q. 1. (Véase al Santo, lib. VI, n.° 968).

ARTÍCULO IV. — **¿El marido y la mujer deben ser juzgados con igualdad en la causa de divorcio?**

1.º Parece que el marido y la mujer no deben ser juzgados igualmente en la causa de divorcio; porque el divorcio es tenido en la ley nueva por el repudio que existía en la antigua, como consta (Matth, 5). Pero en el repudio no eran juzgados igualmente el marido y la mujer, puesto que el varon podía repudiar á la mujer, y no viceversa. Luego ni en el divorcio deben ser juzgados igualmente.

2.º Es más contrario á la ley natural, que la mujer tenga muchos maridos, que el varon tenga muchas mujeres : por lo cual esto fue permitido alguna vez, mas lo otro jamás. Luego peca más la mujer en el adulterio que el varon, y así no deben ser juzgados igualmente.

3.º Donde es mayor el daño del prójimo, allí hay mayor pecado. Pero más daña la mujer adúltera al varon que el marido adúltero á la mujer, puesto que el adulterio de la mujer hace incierta la prole, y no el del marido. Luego mayor es el pecado de la mujer, y por lo tanto no debe ser juzgada al igual del marido.

4.º El divorcio ha sido establecido para corregir el crímen del adulterio. Pero pertenece más bien al marido, que es la cabeza de la mujer como se dice (I. Cor. 11), corregir á la mujer, que viceversa. Luego no deben ser juzgados igualmente en el divorcio, sino que el varon debe ser de mejor condicion.

5.º **Por el contrario**, parece que en esto la mujer debe ser de mejor condicion, porque cuanto hay más fragilidad en el que peca, tanto más es digno de perdon su pecado. Pero en las mujeres hay mayor fragilidad que en los varones, por cuya razon dice el Crisóstomo (alius auctor hom. 11, in op. imperf.) que «la pasion propia de las mujeres es la lujuria»; y el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 7), que «las mujeres no se dicen propiamente hablando continentes, por causa de la fácil inclinacion á las concupiscencias». Porque ni los animales brutos pueden contenerse, á causa de que no hay en ellos algo que pueda resistir á las concupiscencias. Luego debe perdonarse más á las mujeres en la pena del divorcio.

6.º Ademas el varon se establece como el jefe de la mujer para que la corrija. Luego peca más que la mujer, y debe por lo tanto, ser más castigado.

Conclusion. *En la causa de divorcio son juzgados igualmente el marido y la mujer ; pues lo mismo es lícita ó ilícita una cosa para el uno que para el otro, aunque no son igualmente juzgados en cuanto á aquellas cosas.*

Responderémos, que *en la causa de divorcio son juzgados igualmente el marido y la mujer : pues lo mismo es lícita ó ilícita una cosa para el uno que para el otro : mas no lo son igualmente juzgados en cuanto á aquellas cosas*, porque la causa del divorcio es mayor en uno que en otro, aunque en ambos sea causa suficiente para el divorcio : porque esta es la pena del adulterio, en cuanto es contrario á los bienes del matrimonio. Mas en cuanto al bien de la fidelidad á la que están obligados igualmente los cónyuges entre sí, tanto peca contra el matrimonio el adulterio del uno como el adulterio del otro, y esta causa basta en ambos para el divorcio. Pero en cuanto al bien de la prole, más peca el adulterio de la mujer que el del varon y por esto es mayor la causa del divorcio en la mujer que en el hombre. Y así están obligados á las mismas cosas, más no segun una causa igual. Sin embargo, no hay en esto nada de injusto porque en uno y otro hay causa suficiente para esta pena, como se ve tambien respecto de dos que son condenados á la misma pena de muerte, aunque el uno hubiera pecado más gravemente que el otro.

Al argumento 1.º dirémos que el repudio no era permitido sino para evitar el homicidio. Y puesto que en los varones era de temer más este peligro, que en las mujeres, por esto se permitía al marido repudiar á la mujer por medio del libelo de repudio, y no viceversa.

Al 2.º y 3.º que aquellas razones se fundan en que por relacion á los bienes de la prole, la causa del divorcio es más grave en la mujer adúltera que en el hombre; mas de esto no se sigue que no sean juzgados igualmente, como se ha dicho (in corp.).

Al 4.° que aunque el marido sea cabeza de la mujer, como su gobernador, no lo es, sin embargo, como su juez, ni tampoco viceversa. Y por tanto en las cosas que deben hacerse por medio de un juicio, no tiene más poder el marido sobre la mujer que está sobre aquel.

Al 5.° que en el adulterio se encuentra la misma culpabilidad, que en la fornicacion simple, y todavía algo más que agrava la falta, esto es, la injuria hecha al matrimonio. Sí, pues, se considera lo que es comun al adulterio y á la fornicacion, el pecado del hombre y de la mujer son entre sí como lo escedente á lo escedido; porque en las mujeres hay más humor, y por eso son más fáciles á las concupiscencias; pero en el varon hay más calor que escita la concupiscencia. Sin embargo, hablando en general y en igualdad de circunstancias, el varon peca más que la mujer en la simple fornicacion, puesto que tiene más conocimiento, el cual prevalece sobre todos los movimientos de las pasiones corporales. Pero en cuanto al daño del matrimonio, que añade el adulterio á la fornicacion, y que produce el divorcio, mas peca la mujer que el marido segun resulta de lo espuesto, (in corp.): y como esto es más grave que la simple fornicacion, por eso hablando en absoluto, peca más la mujer adúltera que el marido adúltero en igualdad de circunstancias.

Al 6.° que aunque la autoridad que se da al marido sobre la mujer sea una circunstancia agravante, sin embargo, el pecado es más grave por una circunstancia que le hace pasar á otra especie, esto es, por la lesion del matrimonio, que pasa á la especie de injusticia, pues introduce furtivamente en la familia la prole de otro.

ARTÍCULO V. — **Despues del divorcio puede casarse el hombre con otra?** (1)

1.° Parece que despues del divorcio puede casarse el varon con otra; porque nadie está obligado á perpetua continencia. Pero el varon está obligado en algun caso á separarse perpetuamente de su mujer culpable, como se deduce de lo dicho (a. 2). Luego parece que al menos en tal caso puede casarse con otra.

2.° Al que peca no debe darse mayor ocasion de pecar. Pero si al que por culpa de la fornicacion es repudiado no le es permitido buscar otra nueva union, se le da mayor ocasion de pecar; porque no es probable que quien no se contuvo en el matrimonio, pueda contenerse despues. Luego parece que le sea permitido pasar á otra union.

3.° La mujer no está obligada sino á dar á su marido el débito conyugal y la cohabitacion. Pero por el divorcio queda libre de ambas cosas. Luego queda libre de la ley del varon, y en su consecuencia puede casarse con otro; y lo mismo puede decirse respecto al varon.

4.° Dícese (Matth. 19, 9) *todo el que repudiase á su mujer, sino por la fornicacion y tomase otra, comete adulterio.* Luego parece que si es repudiada por causa de fornicacion la mujer, y el varon tomase otra, no comete adulterio, y por tanto será verdadero matrimonio.

Por el contrario, dice San Pablo (I. Cor. 7, 10): *mando, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido; y si se separe que quede sin casar.*

Ademas, nadie reporta una ventaja del pecado, y la reportaría si fuese permitido á la adúltera pasar á otra union más deseada, y esto sería ocasion para que cometieran adulterio los que quisieran buscar otros matrimonios (2). Luego no es permitido ni al hombre ni á la mujer buscar otra union.

Conclusion. *No es lícito á ninguno de los cónyuges, viviendo el otro, pasar á otra union.*

Responderémos, que nada de lo que sobreviene al matrimonio puede disolver-

(1) Negativamente responde el Santo, y esta es la doctrina general de la Iglesia, consignada en el cánon 7.° de la sesion 24 del Tridentino. Lo mismo estaba enseñado en el cap. *Gaudemus* de Inocencio III, y en los antiguos concilios Milenitano II celebrado en 416, el general de África, que se reunió en 407, y en el famosísimo nuestro de Iliberis (Elvira), que segun la opinion de Mendoza se celebró en 300, ó cuando más tarde, en 301. Hé aquí el cánon 9.° de aquella Santa Asamblea, literalmente reproducido: *Fidelis fœmina, quæ adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is, quem reliquit, de sæculo exierit; nisi necessitas infirmitatis dare compulerit.* Véase la *Collectio maxima Conc. Hisp.* pág. 387 del cardenal Aguirre.

(2) La historia abunda en ejemplos que tristemente confirman la verdad de esta doctrina. En solo el reino de Rusia, en el año 1837, los tribunales decretaron la disolucion de 2391 matrimonios de 3888 peticiones que se les presentaron. Hé aquí las consecuencias inmorales que la doctrina protestante ha reportado á las naciones.

le. Y por tanto el adulterio no hace que no haya verdadero matrimonio porque como dice San Agustin (De nut. et concupis l. 1, c. 10) « el vinculo conyugal » subsiste entre los esposos mientras vi» ven, y no puede romperle ni la separa» cion ni la union con otra persona». Y por lo tanto, *no es permitido al uno, viviendo el otro, pasar á otra union.*

Al argumento 1.° dirémos que aunque *per se* nadie se obligue á la continencia, sin embargo, *per accidens*, puede ser que se obligue como si su mujer adquiere una enfermedad incurable y de tal género, que la inhabilite para el débito conyugal, y lo mismo sucede si cae en una enfermedad espiritual que es incorregible, es decir, en la fornicacion.

Al 2.° que la confusion misma que reporta del divorcio, debe contener á la mujer en el pecado; y si no puede contenerla, ménos malo es que ella misma sola peque, que el que su marido sea partícipe de su pecado.

Al 3.° que aunque la mujer, despues del divorcio, no esté obligada á otorgar el débito conyugal al marido adúltero, ni á vivir con él, sin embargo, todavía queda el vínculo del matrimonio, por el que estaba obligado á esto, y por tanto, no puede pasar á otra union viviendo el marido; puede, no obstante, hacer voto de continencia, áun contra la voluntad del marido, á ménos que no parezca había sido engañada la Iglesia por falsos testigos al sentenciar sobre el divorcio, pues en tal caso, aunque hubiera pronunciado el voto de profesion es restituida al marido, y está obligada á otorgarle el débito conyugal, pero no le sería permitido exigirle.

Al 4.° que aquella excepcion que hay en las palabras del Señor, se refiere al repudio de la mujer. Y por esto el argumento parte de una falsa interpretacion.

ARTÍCULO VI.— **¿Despues del divorcio pueden reconciliarse el marido y la mujer?**

1.° Parece que despues del divorcio no pueden reconciliarse el marido y la mujer, porque es regla del derecho (l. 5, ff. de Decretis ab. ord faciend.) « que lo » que una vez ha sido bien definido, no » puede ser retractado por una nueva de» cision». Pero se ha definido por juicio de la Iglesia que deben separarse. Luego no pueden reconciliarse en lo sucesivo.

2.° Si pudiera haber reconciliacion parece que principalmente despues de la penitencia de la mujer estaría obligado el marido á recibirla. Pero no lo está porque la mujer no puede proponer como escepcion en el juicio, en el que es acusada por su marido por fornificacion la penitencia que ha hecho. Luego de ningun modo puede hacerse la reconciliacion.

3.° Si pudiera haber la reconciliacion, parece que la esposa adúltera estaría obligada á volver á su marido cuando éste la llamara. Pero no lo está, porque han sido separados por decision de la Iglesia. Luego, etc.

4.° Si fuera permitido reconciliarse con la mujer adúltera, debería hacerse principalmente en aquel caso, cuando el marido, despues del divorcio, llega á cometer un adulterio. Pero en este caso la mujer no puede obligarle á la reconciliacion, porque el divorcio ha sido decretado justamente. Luego de ningun modo puede reconciliarse.

5.° Si el marido adúltero repudia secretamente á su mujer convencida de adulterio por juicio de la Iglesia, no parece haberse hecho justamente el divorcio. Sin embargo, el varon no está obligado á reconciliarse con la mujer, porque esta no puede probar en juicio el adulterio de su esposo. Luego mucho ménos cuando el divorcio ha sido pronunciado justamente, puede tener lugar esta reconciliacion.

Por el contrario, dícese (I Cor. 7, 11): *que si se separase quédese sin casar, ó que haga la paz con su marido.*

Ademas, el varon puede no repudiarla despues de la fornicacion. Luego por la misma razon puede reconciliarse con ella despues del divorcio.

Conclusion. *Si la mujer se ha corregido despues del divorcio, puede el marido reconciliarla consigo; de otro modo, no.*

Responderémos, que *si la mujer se ha corregido despues del divorcio* haciendo penitencia del pecado, *puede el marido reconciliarla consigo*; mas si permanece incorregible en el pecado, no debe recibirla de nuevo, por la misma razon por

la que no le era permitido retenerla, no queriendo ella apartarse del pecado.

Al argumento 1.° dirémos que la sentencia de la Iglesia que pronuncia el divorcio no fue obligatoria para la separacion, sino que la permite únicamente; y por esto sin la retractacion de la sentencia anterior puede hacerse ó seguirse la reconciliacion.

Al 2.° que la penitencia de la mujer debe inducir al marido á no acusar ó repudiar á la mujer culpable de fornicacion. Sin embargo, no puede obligarle á esto, ni puede despues la mujer por la penitencia hecha rechazar la acusacion del marido, porque cesando la culpa, ya en cuanto al acto, ya en cuanto á la mancha, todavía queda algo de reato, y cesado este, respecto á Dios, aun permanece el reato respecto á la pena que debe imponerse por el tribunal humano, puesto que el hombre no ve el corazon como lo ve Dios.

Al 3.° que aquello que se ha establecido en favor de alguno no le trae perjuicio. Por consiguiente, como el divorcio ha sido introducido en favor del marido, no le priva del derecho de pedir el débito conyugal, ó de llamar á su esposa. Por lo cual la mujer viene obligada á otorgárselo, y volver á él, si fuese llamada, á menos que no haya hecho un voto de continencia con licencia del marido.

Al 4.° que por el adulterio, que el marido ántes inocente, comete despues del divorcio, no debe ser obligado, segun el rigor de derecho, á recibir á la mujer adúltera. Sin embargo, segun la equidad del derecho, el juez debe por su cargo advertirle que se guarde del peligro de su alma, y del escándalo de otros, aunque la mujer no pueda pedir la reconciliacion.

Al 5.° que si el adulterio del varon es oculto, por esto no se priva á la mujer adúltera del derecho de escepcionar contra la acusacion del marido, aunque no pueda suministrar la prueba; y por esto peca el marido pidiendo el divorcio; y si despues de la sentencia del divorcio, la mujer le pide el débito conyugal ó la reconciliacion, el marido está obligado á ambas cosas.

CUESTION LXIII.

De las segundas nupcias ó bodas.

1.º Son permitidas las segundas nupcias? — 2.º Son sacramento?

Artículo I. — **Son permitidas las segundas nupcias?** (1)

1.º Parece que las segundas nupcias no están permitidas; porque se debe juzgar de la cosa segun la verdad. Mas dice el Crisóstomo (alius auctor hom. 32, in oper. imperf. et hab. cap *Hac ratione*, 31, C. 1) que « tomar un segundo marido es » una fornicacion segun la verdad » que no está permitida. Luego ni el segundo matrimonio.

2.º Todo lo que no es bueno no es lícito. Pero dice San Ambrosio (implic. sup. illud. I Cor. 7, *Beatior* autem, et lib. De viduis) que « el segundo matri- » monio no es bueno ». Luego no es lícito.

3.º Nadie debe ser impedido de intervenir en lo que es honesto y permitido. Pero no es permitido á los sacerdotes asistir ó mediar en las segundas nupcias como consta (Sent. 4, dist. 42). Luego no son permitidas.

4.º Nadie sufre una pena sino por la culpa. Pero por las segundas nupcias alguno sufre la pena de irregularidad. Luego no son lícitas.

Por el contrario, la Escritura refiere haber contraido Abraham segundas nupcias (Gen. 25).

Ademas (I Tim. 5, 14), dice el Apóstol: quiero, *pues, que las que son jóvenes*, esto es, las viudas, *se casen y crien hijos*. Luego son permitidas las segundas nupcias.

Conclusion. *No solamente son permitidas las segundas nupcias, sino las terceras y sucesivas.*

Responderémos, que el vínculo matrimonial no dura sino hasta la muerte, como consta (Rom. 7); y por esto muriendo uno de los cónyuges cesa el vínculo matrimonial. De consiguiente, por el matrimonio precedente, muerto un cónyuge, no es impedido alguno del segundo. Y en este concepto, *no solamente son permitidas las segundas nupcias, sino las terceras y sucesivas.*

Al argumento 1.º dirémos que el Crisóstomo habla en cuanto á la causa, que á veces suele incitar á las segundas nupcias, esto es, la concupiscencia, que tambien incita á la fornicacion.

Al 2.º que se dice no ser bueno el segundo matrimonio, no porque no sea lícito, sino porque carece de la significacion de aquel honor que hay en las primeras bodas, de modo que sea una sola de uno solo, como lo es en Cristo y la Iglesia.

Al 3.º que los hombres entregados á cosas divinas, no solamente están alejados de lo que es ilícito, sino tambien de las cosas que tienen alguna especie de deshonor, y por esto tambien lo están de las segundas bodas, porque carecen de la honestidad que había en las primeras.

Al 4.º que la irregularidad no es siempre producida por causa de la culpa, sino por el defecto del sacramento. Por lo cual esta razon no es del propósito.

(1) Afirmativamente responde el Santo y este punto está fuera de duda, porque la Iglesia le tiene definido como de fe. Negaron esta verdad los novacianos, montanistas y griegos, cuyas doctrinas acerca de esta cuestion, como opuestas á lo enseñado por el Apóstol, condenó el Concilio de Florencia: *Declaramos*, dice el Santo Concilio, *que no solo las segundas y terceras nupcias, sino tambien las cuartas y aun más, pueden lícitamente contraerse, si no obsta ningun canónico impedimento.* (Decreto para la union de los griegos).

ARTÍCULO II. — **El segundo matrimonio es sacramento?** (1)

1.° Parece que el segundo matrimonio no es sacramento; porque el que reitera un sacramento le hace injuria. Pero no se debe injuriar á sacramento alguno. Luego si el segundo matrimonio fuese sacramento, de ningun modo debería ser reiterado.

2.° En todo sacramento se da alguna bendicion. Pero en las segundas nupcias no se emplea la bendicion, como se dice (Sen. 4, dist. 42). Luego no se hace en ellas algun sacramento.

3.° La significacion es de esencia del sacramento. Mas en el segundo matrimonio no se salva la significacion del matrimanio, puesto que no es una sola de uno solo, como Cristo y la Iglesia. Luego no es sacramento.

4.° Un sacramento no impide la recepcion de otro. Pero el segundo matrimonio impide la recepcion del de los órdenes. Luego no es sacramento.

Por el contrario, el acto carnal se escusa de pecado en las segundas nupcias, como tambien en las primeras. Pero por los tres bienes del matrimonio se escusa el acto carnal del matrimonio, que son la fe ó fidelidad, la prole y el sacramento. Luego el segundo matrimonio es sacramento.

Ademas, por la segunda union del varon á la mujer que no es sacramental, no se contrae la irregularidad, como se ve en la fornicacion. Pero en las segundas nupcias se contrae la irregularidad. Luego son sacramentales.

Conclusion. *Como en las segundas nupcias se encuentran todas las cosas que son de la esencia del sacramento del matrimonio, es evidente que tambien el segundo matrimonio es sacramento.*

Responderémos, que donde quiera que se encuentran aquellas cosas, que son de esencia del sacramento, allí hay verdadero sacramento. Por lo cual, *como en las segundas nupcias se encuentran todas las cosas que son de la esencia del sacramento del matrimonio* (porque hay la materia debida que produce la legitimidad de las personas y la debida forma, esto es, la espresion del consentimiento por palabras de presente), *es evidente que tambien el segundo matrimonio es sacramento* lo mismo que el primero.

Al argumento 1.° dirémos, que esto se entiende del sacramento que produce un efecto perpetuo; porque entonces, si se reitera el sacramento, se da á conocer que el primero no fue eficaz, y se hace injuria al primero, como se ve en todos los sacramentos que imprimen carácter. Pero aquellos sacramentos que tienen un efecto no perpetuo pueden reiterarse sin injuria del sacramento, como se ve respecto de la penitencia. Y como el vínculo del matrimonio se rompe por la muerte, ninguna injuria se hace al sacramento, si la mujer despues de la muerte del varon se casa nuevamente.

Al 2.° que el segundo matrimonio, aunque considerado en sí mismo, sea un sacramento perfecto, sin embargo, en órden al primero tiene algo de defecto del sacramento, porque no tiene la plena significacion, puesto que no hay unidad de union como la hay en el matrimonio de Cristo y de la Iglesia. Y por razon de este defecto se sustrae la bendicion en las segundas nupcias. Pero esto debe entenderse cuando las segundas nupcias son segundas por parte del varon y de la mujer ó por parte solamente de la mujer. Si, pues, una doncella contrae con un varon que tuvo otra mujer, se bendicen, no obstante, las segundas nupcias, porque Cristo, aunque tenga por esposa una sola Iglesia, tiene, no obstante, muchas personas desposadas en una Iglesia. Pero el alma no puede ser esposa de otro que de Cristo, porque de otra manera fornica con el demonio, ni hay allí matrimonio espiritual. Y por esta causa, cuando la mujer se casa segunda vez, no se bendice las nupcias por el defecto del sacramento.

Al 3.° que la significacion perfecta se encuentra en el segundo matrimonio considerado en sí mismo; mas no si se considera en órden al precedente matrimonio, y en este concepto tiene defecto de sacramento.

Al 4.° que el segundo matrimonio impide el sacramento del órden, en cuanto á lo que tiene de defecto del sacramento, y no en cuanto es sacramento.

(1) Afirma el Santo Doctor, con todos los teólogos y canonistas; y esa doctrina consta igualmente de los concilios de Florencia y Trento, en el hecho de declarar que este sacramento se reitera.

CUESTION LXIV.

De annexis matrimonio, et primo de debiti redditione.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio, et primò de debiti redditione; secundò de pluralitate uxorum; tertiò de bigamia; quartò de libello repudii; quintò de filiis illegitimé natis Circa primum quæruntur septem: 1 Utrùm alter conjugum teneatur alteri debitum reddere. — 2° Utrùm debeat aliquando reddere non poscenti. — 3° Utrùm liceat muliere menstruatæ petere debitum. — 4° Utrùm mulier menstruata debeat reddere debitum petenti. — 5° Utrùm vir et uxor in hoc sint æquales. — 6° Utrùm unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur. — 7° Utrùm tempus impediat debiti petitionem. — 8° Utrùm petens tempore sacro peccet mortaliter. — 9° Utrùm reddere teneatur tempore festivo. — 10° Utrùm nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.

ARTICULO I.—**Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti.**

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necesitate præcepti. Nullus enim prohibetur á sumptione Eucharistiæ propter hoc quòd præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera (Sent. IV, dist. 32) dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licitè abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quòd licitè possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quòd peccet, si jejunando, vel aliàs corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem, quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 12), ordinatur ad procreationem prolis, et educationem, et iterùm ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cùm sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quòd viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed *contra*, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet (I. Corinth. VII). Sed servus tenetur ex necesitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet (Rom. XIII, 7): *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum*, etc. Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet (I. Corinth. VII). Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentià infestatur. Ergo reddere debitum est de necesitate præcepti.

Conclusio. *Cum sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio et ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuo reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur, alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio est.*

Respondeo dicendum quòd matrimo-

nium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideò in actu ipsius servandus est naturæ motus secundùm quem nutrititiva non ministrat generativæ, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut priùs aliquid in seipso perficiatur, et postmodùm alteri de perfectione suâ communicet: et hic est etiam ordo charitatis, quæ naturam perficit. Et ideò cùm uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantùm ad generativam virtutem, non autem quantùm ad ea quæ sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in is quæ ad generationem prolis spectant, salvâ tamen priûs personæ incolumitate (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quòd ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actûs. Et sic, secundùm quòd Magister dicit (Sent. IV, dist. 32), Hieronymus loquitur tantùm de ministris Ecclesiæ, non autem de aliis, qui sunt suo judicio relinquendi; quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad *secundum* dicendum, quòd uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salvâ consistentiâ personæ ipsius, ut dictum est (in corp. art.). Unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad *tertium* dicendum, quòd si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causâ ex matrimonio secuta, putâ cùm prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulteriùs mulier non habet jus petendi, et in petendo ulteriùs se magis meretricem quàm conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa; si illa est licita, sic iterùm non tenetur, non potest mulier exigere; si verò illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideò debet, quantùm potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad *quartum* dicendum, quòd lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare; quia non ita citò inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quàm penitùs non esse.

ARTÍCULO II. — **Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo aliàs solvere non tenetur.

2. Præterea, de quolibet debemus præsumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quàm matrimonio uti. Ergo nissi expressè debitum petat, debet vir præsumere quòd ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multò magis potest non reddere, si non exigat.

Sed *contra*, in redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra pecata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra pecata uxoris. Ergo tenetur vir uxori de-

(1) Unde Apostolus (I. Cor. VII): *Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro; mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir: similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.*

bitum reddere quandoque, etiam non petenti.

Conclusio. *Cùm naturà mulieres sint verecundæ, ita ut non audeant petere debitum à viris sibi præstari, tenetur vir, etiam uxori non petenti, debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.*

Respondeo dicendum quòd petere debitum contingit dupliciter : uno modo expressè, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quòd uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expressé petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempus determinatum non est solùm quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd vir potest talem præsumptionem habere de uxore quando in ea contraria signa non videt; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad *tertium* dicendum, quòd dominus non ita verecundatur á servo petere debitum servitutis, sicut uxor á viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominùs servus teneretur implere debitum, si periculum immineret. Hoc enim est *non ad oculum servire*, quòd Apostulus servis mandat (Ephes. VI, et Coloss. III) (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminentia.

ARTÍCULO III. — **Utrum liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir seminis fluxum patiens (2). Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Præterea, major infirmitas est lepra quàm passio menstruorum, et majorem ut videtur corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

3. Præterea, si menstruatæ non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui temetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quòd saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed *contra* (Levit. XVIII) : *Ad mulierem quæ patitur menstruum non accedes* : ubi Augustinus : « Cùm sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit ne fortè in superioribus videretur figurativè accipiendum. »

Præterea (Isaiæ, LXIV) : *Omnes justitiæ nostræ quasi pannus menstruatæ*; ubi Hieron. : « Tunc viri abstinere debent á mulieribus quoniam concipiuntur membris damnati, cæci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum pecata pateant cunctis, » et sic idem quòd prius.

Conclusio *Non licet etiam nunc in lege nova mulieri menstrua patienti propter concipiendæ prolis periculum petere debitum conjugale.*

Respondeo dicendum quòd accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione, tum propter inmunditiam tum propter nocumentum quod in prolem ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum, erat præceptum ceremoniale. Sed quantum ad secundum erat morale. Quia cùm matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis intenditur. Et ideò hoc præceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanæ. Innaturalis autem, quando inordinatè ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non

(1) Nempe ad Ephes. VI, 6 : *Non ad oculum servientes quasi hominibus placentes*, ut et Coloss. III, 22 iisdem verbis.
(2) Sic enim Levit. XV, 15.

est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova; tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quòd vir perpetuò abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterùm talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus, unde prohibitum est ad talem accedere. Et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxum est aptum ad generationem. Et præterea talis passio est diuturna vel perpetua sicut lepra; unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quædam enim in juventute sunt steriles quæ processu temporis sunt fœcundæ, et è converso, ut dicit Philosophus (De animalibus, libro XVI.)

ARTÍCULO IV. — **Utrum debeat sive licitè possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. (Levit. enim XX) dicitur quòd *si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus.* Ergo videtur quòd tam reddens quàm exigens debitum mortaliter peccet.

2. Præterea (Rom. I): *Non solùm qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte.* Sed exigens debitum scienter à menstruata mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Præterea, furioso non est gladius reddendus ne se vel alium interficiat. Ergo eâdem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere ne spiritualiter occidat.

Sed *contra* est (I. Cor. VII): *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.* Ergo petenti mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Præterea, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio; quia fortè fornicaretur (1). Ergo, etc.

Conclusio. *Mulier menstruata vitare debet quantùm potest ne viro quantumcumque poscenti conjugale debitum reddat. Si tamen denegare sine periculo non possit propter incontinentiam viri, debet reddere.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc dixerunt quidam quòd mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non teneretur reddere si infirmitatem haberet in propia persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris, quantùm ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo propri corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quòd ex carnali actu periculum ei immineret, non autem ita certum est de prole, quæ fortè nulla (2) sequeretur. Et ideò alii dicunt quòd muliere menstruatæ nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat, aut petit scienter aut ignoranter. Si scienter, tunc debet eum avertere precibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. Si autem petit ignoranter, tunc mulier potest aliquam occasionem prætendere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter si vir non desistit á petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem verò suam non est tutum judicare, ne fortè vir ex hoc abominationem ad eam concipiat, nisi de viri prudentia præsumatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc intelligendum est quando uterque voluntariè consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

(1) Fornicationem latè sumendo pro quolibet coitu illicito cum aliena.

(2) Sed etsi sequeretur nec avertere virum posset mulier ne coiret, idem dicendum videretur quod de lepra; nempe quòd sit melius proli sic esse quàm non esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntarium debitum reddat. Quando enim est involuntaria, magis patitur quàm consentit.

Ad *tertium* dicendum quòd gladius furioso esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

Artículo V. — Utrum vir et mulier sint in actu matrimonii æquales.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim est nobilius patiente, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litt lib. XII, cap. 16, cir. med.). Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat, vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet (Genes. II, 18): *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet (Ephes. V). Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. VII, 4): *Vir sui corporis potestatem non habet;* et similiter dicitur de uxore (1). Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cùm sit conjunctio, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1 et 3). Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

Conclusio. *Sunt vir et uxor in actu conjugii æquales, quantùm ad æqualitatem proportionis, non autem quantùm ad æqualitatem quantitatis.*

Respondeo dicendum quòd duplex est æqualitas, scilicet quantitatis et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum. Sed æqualitas proportionis est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio; neque quantùm ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantùm ad dispensationem domûs, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantùm ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque; quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domûs, ad id quod viri est; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundùm hoc dicitur in littera (Sent. IV, dist. 32) quòd sunt æquales in reddendo et petendo debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis agere sit nobilius quàm pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundùm hoc est ibi æqualitas proportionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc est per accidens. Vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quòd non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quòd uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ostenditur quòd non sunt æquales absolutè, non autem quòd non sint æquales secundùm proportionem.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis caput sit principalius membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita et caput membris in suo; et sic est ibi æqualitas proportionis.

Artículo VI. — Utrum vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est (art. præc.). Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo etiam

(1) Scilicet quòd et ipsa *sui corporis potestatem non habet, sed vir*; imò id primum præmittitur de muliere, ac deinde additur : *Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.*

hoc licitum est uxori. Et ideò cùm per hoc votam redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato disentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter conjugum continentiam voveat vel simpliciter vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiæ simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Præterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quòd debitum non petet, cùm in hoc sit suæ potestatis. Ergo pari ratione quòd debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, ocupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod á debiti redditione impediretur.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Corint. VII. 5) : *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor* (I. Corint. VII, 4). Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiæ facere vel simpliciter, vel ad tempus.

Conclusio. *Cûm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.*

Respondeo dicendum quòd vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantùm bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati : qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideò in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere ; et si voverit, peccat, et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd satis probabile est quód uxor debeat velle continere ad tempus, subveniendo necessitati Ecclesiæ generalis. Et ideò in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quòd vir possit absque consensu uxoris crucem accipere ; sicut etiam posset domino suo terreno, à quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omninò subtrahitur uxori jus suum quia uxor potest eum sequi. — Nec est simile de uxore ad virum ; quia cùm vir debeat regere uxorem, et non è converso, magis tenetur uxor sequi virum quàm è converso. Et præterea, uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quàm vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideò uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad *secundum* dicendum, quòd alter conjugum dissentiens voto continentiæ alterius non peccat, quia non dissentit, ut bonum illius impediat, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio ; quidam enim dicunt quòd unus absque consensu alterius potest vovere quòd non petet debitum, non autem quòd non reddet ; quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquàm peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dùm oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire ; ideò alii probabiliùs dicunt quòd neutrum potest unus sine consensu alterius vovere (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideò sicut uxor non potest debitum petere á viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in

(1) Cf. quod jam dictum est (quæst. LIII, a. 1 et 4, et quæst. LXI, art. 1).

(2) Votum non petendi debitum est illicitum, ut patet ex ratione data in hac responsione, sed tamen est validum, ut ipse docet S. Thomas (quodlib. III, art. 18. et Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 3, quæstiunc. II ad 4).

quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTÍCULO VII. — **Utrum in diebus sacris impediatur petitio debiti.**

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporibus sacris non debeat aliquis impedire quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quòd in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed *contra*, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris; ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

Conclusio. *Cùm actus matrimonialis, propter delectationem carnis reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actûs matrimonii diebus sacris.*

Respondeo dicendum quòd actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideò in diebus in quibus spiritualibus præcipuè est vacandum non licet petere debitum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuò continent.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur totâ die se conservare idoneum ad orandum.

ARTICULO VIII. — **Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit (Dialog. lib. I, cap. 10 princ.), quòd mulier quæ nocte cognita est á viro, mane ad processionem veniens, á diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccâsset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit (Exod. XIX, 15): *Ne appropinquetis uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multò magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed *contra*, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod aliàs esset veniale.

Conclusio. *Non peccat mortaliter vir aut uxor si debitum diebus festis petat: si tamen hoc faciat solâ delectationis causâ, graviùs peccat quàm si hoc facit, ut sibi de lubrico carnis caveat.*

Respondeo dicendum quòd debitum petere in die festivo non est circunstantia trahens in aliam speciem peccati: unde non potest in infinitum aggravare. Et ideò non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat (2). Sed tamen gravius est peccatum, si solâ delectationis causâ petatur, quàm si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non fuit punita mulier illa propter hoc quòd debitum reddidit, sed quia postmodum temerè ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex auctoritate illa non potest probari quòd sit peccatum mortale, sed quòd sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritûs.

(1) Non licet petere, juxta S. Thomam, sed redere non est vetitum ut patet, ex art. 9.

(2) Sententia communior negat esse illicitum et hanc tenent Sanch. l. IX, dist. 12, et 15) cum S. Bonav. Scoto, Cajet., Soto et multis aliis. Quòd si canones et SS. Patres videantur iis diebus expressè prohibere usum conjugiis dicunt præfati auctores id intelligi de consilio, non de præcepto (S. Alphons. lib. VI, n.° 25).

ARTICULO IX. — **Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.**

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum ; quia peccantes et consentientes pariter puniuntur, ut patet (Rom. I). Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. VII, 5) : *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus*, etc. Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

Conclusio. *Ne propter carnis lubricum aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges etiam diebus festis, et quâcumque horâ sibi mutuò debitum reddere, salva tamen honestate.*

Respondeo dicendum quòd cùm mulier habeat potestatem in corpore viri, quantùm ad actum generationis spectat, et è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, et quàcumque horâ, salvâ debitâ honestate, quæ in talibus exigitur, quia non oportet quòd statim in publico reddat debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille, quantùm in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore redit ; et ideò non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitùs ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideò objectio non cogit.

ARTÍCULO X.— **Utrum nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.**

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nuptiæ non sint interdicendæ certis temporibus ; quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea, magis incompetens est in diebus festis petitio debiti quàm celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiæ celebrari.

3. Præterea, matrimonia quæ fiunt contra statutum Ecclesiæ debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiæ statuta.

Sed *contra* hoc est quod dicitur (Eccles. III) : *Tempus amplexandi et tempus longè fieri ab amplexibus.*

Conclusio. *Rectè certis quibusdam temporibus propter devotionem sive reverentiam specialem nuptias Ecclesia fieri prohibuit.*

Respondeo dicendum quòd quando novæ sponsæ traducuntur, animæ conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur ; et ideò in nuptiis consueverunt signa multæ lætitiæ dissolutæ ostendi. Et propter hoc illis temporibus in quibus homines præcipuè debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam propter communionem, quæ secundùm antiquos Canones in nativitate fieri convenienter solet (ut suo loco, Part. III, quæst. LXXX, notatum est) et à Septuagesima usque ad Octavas Paschæ propter communionem paschalem ; et à tribus diebus ante Ascensionem usque ad Octavas Pentecostes (1), propter præparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiam et carnalem adjunctam ; quod non est de aliis sacramentis. Et ideò non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quòd non sit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiorum, et ideò non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihil ho-

(1) Nunc concilii Tridentini decreto standum quod (sess. XXIV De reformat. matrim. cap. 10) tantùm solemnes nuptias prohibet ; ab adventu Domini Nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniæ et feria IV Cinerum usque in Octavam Paschatis inclusive.

minùs verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut pœnitentiam agant de hoc quòd statutum Ecclesiæ sunt transgressi. Et sic est intelligendum quod Magister dicit in littera (Sent. IV, dist. 33). Nempe quòd si prædictis temporibus factum fuerit matrimonium sive nuptiæ celebratæ, qui hoc fecerint, *separentur*. Nec á seipso dicit, sed á canonico statuto refert; putà ex concilio Ilerdensi sic in Decretis concludente (ut supra) (1).

CUESTION LXV.

De la pluralidad de mujeres.

1.° Tener muchas mujeres es contra la ley natural? — 2.° Fue lícito alguna vez? — 3.° Tener concubinas es contra la ley natural? — Acercarse á la concubina es pecado mortal? — 5.° Fué lícito alguna vez tener concubina?

ARTÍCULO I. — **Tener muchas mujeres es contra la ley de la naturaleza?**

1.° Parece que tener muchas mujeres no es contra la ley de la naturaleza; porque la costumbre no perjudica á la ley natural. Pero tener más de una mujer, « no era pecado, cuando existía esta cos» tumbre », como dice San Agustin, implic. lib. De bono conjug. C. 15, et habetur in littera (Sent. 4, dist. 33). Luego tener muchas mujeres no es contrario á la ley de la naturaleza.

2.° El que hace algo contrario á la ley natural, obra contra el precepto; porque así como la ley escrita tiene sus preceptos así tambien la ley natural. Pero dice San Agustin (ibid. et De Civit. Dei, l. 15, C. 38), que « tener muchas muje» res no era contrario al precepto, por» que no estaba prohibido por ley algu» na ». Luego el tener muchas mujeres no es contrario á la ley de la naturaleza.

3.° El matrimonio se ordena principalmente á la procreacion de la prole. Pero un hombre puede tener prole de muchas mujeres. Luego no es contrario á la ley de la naturaleza tener varias mujeres.

4.° El derecho natural « es el que la » naturaleza enseñó á todos los anima» les », como se dice al principio de los Digestos (l. 1, ff. De just et jure). Pero la naturaleza no enseñó á todos los animales la unidad en la union, puesto que en muchos de ellos un macho se une á muchas hembras. Luego no es contrario á la ley de naturaleza que un varon tenga muchas mujeres.

5.° Segun el Filósofo (De animal l. 15, seu de Generat. animal. l. 1, c. 20), en la generacion de la prole el macho se ha á la hembra como el agente al paciente, y el artífice á la materia. Pero no es contrario al órden de la naturaleza que un solo agente obre sobre varios pacientes, ó que un solo artífice obre segun diversas materias. Luego no es contrario á la ley de naturaleza que un solo varon tenga varias mujeres.

6.° Por el contrario, parece ser principalmente de derecho natural aquello

(1) Hæc prohibitio tantùm solemnes nuptias spectat: Meminerint parochi, ait Rituale romanum, à dominica prima Adventùs usque ad diem Epiphaniæ et à feria quarta Cinerum usque ad octavam Paschæ inclusivè, *solemnitates nuptiarum* prohibitas esse, ut nuptias benedicere, sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia. Matrimonium autem omni tempore contrahi potest. Mais il est assez généralement reçu en France, addit RR. DD. Gousset, que le mariage ne peut se faire en temps prohibé sans une permission de l'évêque (Théolog. morale, n° 843).

que está infundido en el hombre segun la institucion de su naturaleza. Pero que sea una de uno solo, está establecido en la institucion misma de la naturaleza humana, como consta (Gen. 2, 24). *Serán dos en una sola carne.* Luego es de ley de naturaleza.

7.º Es contra la ley natural que el hombre se obligue á lo imposible, de modo que lo que se ha dado á uno se dé á otro. Pero el hombre contrayendo con una mujer, le entrega la potestad de su cuerpo, de tal suerte que es necesario darle el débito cuando lo demandare. Es, pues, contra la ley de naturaleza que transmita en seguida á otra la potestad de su cuerpo, puesto que no podría simultáneamente cumplir el deber conyugal, si le fuera demandado á la vez por la una y por la otra.

8.º Es de ley natural este precepto: « no hagas á otro lo que no quieres que se haga contigo » (1). Pero el varon no querría de modo alguno que la mujer tuviera otro varon. Luego obraría contra la ley de la naturaleza, si se casase con otra mujer.

9.º Todo lo que es contrario al deseo natural es contrario á la ley de la naturaleza. Pero el celo del varon á la mujer y el de esta al varon es natural, puesto que se halla en todos. Luego siendo el celo *un amor que no sufre compañía en el amado*, parece que es contrario á la ley natural que muchas mujeres tengan un solo varon.

Conclusion. [1] *La pluralidad de mujeres no quita totalmente, ni impide de algun modo el primer fin del matrimonio.* [2] *Pero aunque no destruya totalmente el segundo, le impide sin embargo en extremo.* [3] *En cuanto al tercero, le destruye totalmente.* [4] *Esa pluralidad de mujeres es contraria en cierto modo á la ley natural, y en otro no lo es.*

Responderémos, que en todas las cosas naturales hay ciertos principios, por los que pueden no solamente ejecutar sus propias operaciones, sino tambien hacerlas convenientes á su fin; sea que estas acciones resulten de alguna cosa, segun la naturaleza de su género, ya segun la de la especie; como compete á la piedra iman ser atraida al centro de la tierra, segun la naturaleza de su género y atraer al hierro por la naturaleza de su especie. Mas así como en las cosas, agentes por necesidad de la naturaleza, los principios de las acciones son las mismas formas de donde proceden las operaciones propias, que convienen al fin, así en las que participan del conocimiento, los principios de obrar son el conocimiento y el apetito. Conviene, por lo tanto, que en la potencia cognoscitiva haya una concepcion natural, y en la apetitiva una inclinacion natural, por las que la operacion conveniente al género ó á la especie se haga competente al fin. Pero como el hombre entre los demas animales conoce la razon del fin, y la proporcion de la operacion al fin, hé aquí porqué tiene en sí una concepcion natural, por la que se dirige á obrar convenientemente, y que se dice *ley natural, ó derecho natural;* y en los otros animales se llama *estimacion* (ó instinto) *natural;* porque los brutos son impulsados por la fuerza de su naturaleza á ejecutar las acciones convenientes, mas bien que sean reguladas, como obrando por su propio arbitrio. La ley natural, pues, no es otra cosa que el conocimiento dado naturalmente al hombre, por el que es dirigido á obrar convenientemente en sus propias acciones, ya le competan por la naturaleza del género, como engendrar comer y otras análogas, ya por la naturaleza de la especie, como razonar y semejantes. Mas todo lo que hace que una accion se vuelva inconveniente al fin que la naturaleza se propone segun alguna obra, dícese ser contra la ley de la naturaleza. La accion, empero, puede no ser conveniente al fin, ya principal, ya secundario : y tanto en un caso como en otro, esto puede tener lugar de dos modos : 1.º de algo que impide completamente el fin, como la demasiada superfluidad, ó el defecto del alimento impide la salud del cuerpo, que es el fin principal, por el cual se come, y la buena disposicion para ocuparse de los negocios que es el fin secundario de la alimenta-

(1) Este precepto no es solamente de la ley natural; lo es tambien de la divina, segun es de ver en los preceptos que el santo anciano Tobías recordó á su hijo, en forma de testamento (Tob. IV, v. 16) y más particularmente en lo que nuestro divino Redentor nos enseñó en el Santo Evangelio, segun consta de San Mateo, cap. 7.º v. 12, y San Lúcas, c. 6, v. 31.

cion. 2.º de algo que hace difícil ó menos convenientemente el llegar al fin principal ó secundario : como la comida desordenada en cuanto al tiempo indebido. Sí, pues, la accion es inconveniente al fin como impidiendo del todo y directamente el fin principal, está prohibida por la ley natural segun los primeros preceptos de esta ley que son en las cosas operables como las concepciones comunes del ánimo en las especulativas. Mas si es incompetente para el fin secundario, de cualquier modo que lo sea, ó tambien al fin principal, haciéndole difícil, ó que se llegue á él de un modo menos conveniente, está prohibido, no por los primeros preceptos de la ley natural, sino por los segundos que se derivan de los primeros; como las conclusiones en las ciencias especulativas derivan su certeza de los principios conocidos por sí mismos, y en este concepto se dice que la mencionada accion es contra la ley natural. Así, pues, el matrimonio tiene por fin principal la procreacion y educacion de la prole, cuyo fin compete al hombre segun la naturaleza de su género, por lo cual, tambien es comun á los otros animales, como se dice (Ethic. l. 8, c. 12) : y así al bien del matrimonio se le asigna la prole. Pero por fin secundario tiene segun el mismo Filósofo (ibid.), en los hombres solos la comunicacion de las obras, que son necesarias en la vida como se ha dicho (c. 41, a. 1). Y segun esto se deben mutuamente la fe, que es uno de los bienes del matrimonio. Tiene, ademas, otro fin, en cuanto se realiza entre fieles, esto es, la significacion de Cristo y la Iglesia ; y en este sentido el bien del matrimonio se dice *sacramento*. Por lo cual, el primer fin corresponde al matrimonio del hombre en cuanto es animal, el segundo en cuanto es hombre, y el tercero en cuanto es fiel. La *pluralidad de mujeres, pues, no quita totalmente ni impide de algun modo el primer fin del matrimonio;* puesto que un solo varon basta para la fecundidad de muchas mujeres, y educar los hijos nacidos de ellas. *Pero aunque no destruya totalmente el fin segundo, le impide, sin embargo, en extremo*, por la razon de que no puede existir fácilmente la paz de la familia donde varias mujeres están ligadas á un solo varon, puesto que un solo hombre no puede bastar para satisfacer á muchas mujeres, segun la voluntad de estas ; y tambien porque la intervencion de muchos en un mismo oficio produce pendencias ; como los alfareros disputan entre sí (1), y lo mismo muchas mujeres de un solo varon. *Mas destruye totalmente el tercer fin*, por que así como Cristo es uno, así tambien la Iglesia es una. Y por eso es evidente, segun lo dicho, que la pluralidad de mujeres es *contraria en cierto modo á la ley natural y en otro no lo es* (2).

Al argumento 1.º dirémos que la costumbre no perjudica á la ley natural, en cuanto á los primeros preceptos de la misma, que son como concepciones comunes del ánimo en las ciencias especulativas. Pero la costumbre aumenta las cosas que de estos dimanan, como las conclusiones (3), segun dice Tulio (Rhet. l. 2, scilicet. de invent), y tambien las disminuye igualmente. Y de este género es el precepto de la ley natural acerca de la unidad de la esposa.

Al 2.º que como dice Tulio (ibid.), « el temor de las leyes y la religion han » sancionado cosas que proviniendo de la » naturaleza han sido aprobadas por la » costumbre ». De lo cual se ve que aquellas cosas que dicta la ley natural

(1) Este era un proverbio muy usado en los tiempos de Aristóteles, de quien el Santo le tomó.

(2) Esta doctrina, sustentada por el Santo Doctor desde el punto de vista de la ley natural, es suficiente para definir lo que debe pensarse de Lutero, Melancton, Bucero y demas corifeos de la reforma, quienes en 1539 autorizaron al Landgrave de Hesse para que tomara segunda mujer, viviendo áun la primera. Estos pretendidos reformadores decretaron no ser contra la ley natural la pluralidad de mujeres ; y en cuanto á la ley divina dijeron que, ó no era tan absoluta que dejase de tener sus escepciones, ó bien, dejándose de rodeos, sostuvieron otros protestantes, hijos de aquellos, que no estaba por derecho divino prohibido tener muchas mujeres. Consecuentes con esta inmoral doctrina, que el Tridentino condenó despues, (ses. 24, can. II) los *mormones*, nueva raza de protestantes, que se han hecho célebres en este siglo por su propaganda de moral turca, habiéndose organizado entre ellos una especie de apostolado, para ir por todas partes á diseminar la grosera doctrina que nuestro Angélico impugna en este sapientísimo artículo.

(3) El Santo ya ha dicho que la poligamia es contra los primeros preceptos de la ley natural ; pero no en cuanto á los segundos. En este sentido debe entenderse la contestacion que da al primer argumento, como espone el cardenal Cayetano. La costumbre nada puede sobre los primeros principios, porque sobre ellos no cabe divergencia en el modo de entenderlos ; pero en cuanto á los segundos sí, pues en el mero hecho de ser diversamente interpretados, la costumbre puede fijar un sentido ú otro, aumenta ó disminuye la inteligencia que acerca de ellos se tiene, en relacion todo con las circunstancias de tiempos y personas.

como derivadas de los primeros principios de la ley de la naturaleza, no tienen fuerza coactiva absolutamente por modo de precepto, sino despues que han sido sancionadas por la ley divina y humana. Y esto es lo que dice San Agustin, que » no obraban contra los preceptos de la » ley porque no estaba prohibido por ley » alguna ».

La respuesta al 3.° es evidente segun lo dicho al Responderemos.

Al 4.° que el derecho natural se entiende de muchas maneras : 1.ª se llama natural algun derecho que ha existido desde el principio, porque ha sido infundido por la naturaleza, y así le define Tulio (Rhet. l. 2), diciendo que « el de» recho natural es lo que no engendró la » opinion, sino que cierta potencia innata » puso en nosotros ». Y puesto que tambien en las cosas naturales se llaman naturales ciertos movimientos, no porque provengan de un principio intrínseco, sino porque proceden de un principio superior movente, como los movimientos que hay en los elementos por la impresion de los cuerpos celestes, se dicen naturales segun se espresa el comentador (De cælo et mundo, l. 3, comment. 28): por eso las cosas que son de derecho divino se dicen ser de derecho natural, puesto que proceden de la impresion é infusion de un principio superior, es decir, de Dios. Y de este modo lo entiende San Isidoro, cuando dice (Etym. l. 5, c. 4), que « el derecho natural es el que » se contiene en la ley y en el Evange» lio » ; 3.° se dice derecho natural no solamente segun su principio sino segun su materia, puesto que versa acerca de las cosas naturales. Y puesto que la naturaleza se distingue por oposicion de la razon, por la que el hombre es hombre, por esto, tomando en sentido muy estricto el derecho natural, las cosas que pertenecen únicamente á los hombres, si provienen del dictámen de la razon natural, no se dicen ser de derecho natural, sino aquellas únicamente que dicta la razon natural acerca de las cosas que son comunes al hombre y á otros. Y por esto se da la predicha definicion, esto es, que el « derecho natural es el que la » naturaleza enseñó á todos los animales». La pluralidad de mujeres aunque no sea contra el derecho natural considerada del tercer modo, lo es, sin embargo, respecto del segundo modo, porque está prohibida por derecho divino (1), y tambien lo es considerado del primer modo, segun resulta de lo dicho (in corp.) ; porque la naturaleza dicta esto á cada animal, segun el modo conveniente á su especie. Por lo cual tambien ciertos animales entre los que se requiere el cuidado de ambos, esto es, del macho y de la hembra para la educacion de la prole, guardan por instinto natural la union del uno al otro ; como se ve en las tórtolas, palomas y otros semejantes.

La respuesta al 5.° es evidente por lo dicho (in corp.)

Pero como las razones aducidas *por el contrario* parecen manifestar que la pluralidad de mujeres es contraria á los primeros principios de la ley de la naturaleza, por eso debemos contestar á ellas y dirémos

Al 6.° que la naturaleza humana ha sido establecida sin defecto alguno; y por eso le han sido dadas no solamente las cosas, sin las que el fin principal del matrimonio no puede obtenerse, sino tambien aquellas sin las que no se podría tener sin dificultad el fin secundario del matrimonio. Y de este modo basta al hombre en su misma institucion tener una sola mujer, segun lo dicho (in corp.).

Al 7.° que el varon no da por medio del matrimonio la potestad de su cuerpo á la mujer en cuanto á todas las cosas, sino únicamente en cuanto á aquellas que el matrimonio requiere. Mas no requiere el matrimonio que el varon otorgue en todo tiempo el débito conyugal, á la mujer que lo demanda, en cuanto á aquello para lo que ha sido instituido principalmente el matrimonio, esto es, para el bien de la prole, sino en cuanto basta para la fecundidad de la mujer. El matrimonio, empero, requiere que el débito conyugal sea otorgado, cuando se demande, en cuanto es instituido como remedio á la concupiscencia (que es su fin secundario). Y así es evidente que recibiendo muchas mujeres no se obliga el hombre á lo imposible, considerado el fin

(1) *Si alguno dijere que es lícito á los cristianos tener á un mismo tiempo muchas mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatematizado.* (Sesion 24 del Tridentino, cánon 11).

principal del matrimonio. Y por esto la pluralidad de mujeres no es contra los primeros preceptos de la ley de la naturaleza.

Al 8.º que aquel precepto de la ley de naturaleza, *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debe entenderse segun las reglas de una proporcion conveniente; porque esto no significa que si un prelado quiere que el súbdito no le resista, que el mismo no deba resistir al súbdito. Y por esto no es menester por virtud de aquel precepto que, así como el varon no quiere que su mujer tenga otro varon, él mismo no tenga otra mujer; puesto que tener un solo varon muchas mujeres no es contrario á los primeros preceptos de la ley de naturaleza, como se ha dicho (al 7.º). Pero que una sola mujer tenga muchos varones es contrario á los primeros preceptos de la ley de naturaleza, porque por esto se quita totalmente en cuanto á algo el bien de la prole, y en cuanto á algo se impide el bien de la prole que es el fin principal del matrimonio; porque en el bien de la prole se comprende, no solo la procreacion, sino tambien la educacion. Ipsa enim procreatio prolis etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprægnationem primam iterum mulierem imprægnari, ut dicitur (De animal l. 7, c. 4) tamen multum impeditur, quia vis potest accedere, quin corruptio accidat, quantum ad utrunque fetum, vel quantum ad alterum. Pero la educacion se destruye por completo, porque si una mujer tuviera muchos maridos, seguiríase la incertidumbre de la prole respecto del padre, cuyos cuidados son necesarios para la educacion de ésta. Y por esto por ninguna ley ó costumbre es permitido á una sola mujer casarse con muchos hombres (1) como por el contrario.

Al 9.º que la inclinacion natural residente en la parte apetitiva sigue á la concepcion natural que se halla en el conocimiento. Y puesto que no es de este modo contrario á la concepcion natural que un varon tenga muchas mujeres, como el que una mujer tenga muchos varones, síguese que el afecto de la mujer no rechaza tanto la union en el marido como viceversa. Y por esto, tanto en los hombres como en los otros animales se encuentra mayor celo del macho á la hembra que al contrario.

(1) A esto se llama *polyandria*.

ARTÍCULO II. — ¿Fué lícito en algun tiempo tener varias esposas?

1.º Parece que tener varias mujeres no pudo ser lícito alguna vez; porque segun el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 7) «el derecho » natural tiene siempre y en todas partes » la misma potestad». Pero por el derecho natural está prohibida la pluralidad de mujeres, segun resulta de lo dicho (a. 1). Luego así como ahora esto no es lícito, tampoco lo fué jamás.

2.º Si en algun tiempo fue lícito, esto no lo fue sino porque ó lo era *per se* ó por alguna dispensacion: si del primer modo, lo sería tambien ahora; si del segundo, esto es imposible, porque segun San Agustin (lib. 26, Cont. Faust. c. 3), « siendo Dios el autor de la naturaleza, » no hace cosa alguna contra las razones » que infundió á la naturaleza». De consiguiente, puesto que segun las disposiciones que Dios estableció en nuestra naturaleza, un hombre no debe tener más que una sola mujer, parece que el mismo jamás dispensaría contra esto.

3.º Si algo es lícito por dispensa, esto no es permitido sino á aquellos á quienes se otorga esta dispensa; mas no se lee que se ha hecho con todos en la ley una dispensa comun. Por lo tanto, como todos los que en general querían tomar muchas esposas bajo el antiguo testamento, no eran reprendidos por esto ni por la ley ni por los profetas, no parece que esto fuere permitido por dispensa.

4.º Donde hay la misma causa para dispensar debe otorgarse la misma dispensa. Pero la causa de la dispensa no puede ser otra que la multiplicacion de la prole para el culto de Dios, la cual es tambien ahora necesaria. Luego aun duraría tal dispensa, principalmente no leyéndose que haya sido revocada.

5.º En la dispensa no se debe omitir el mayor bien por el menor. Pero la fe y el sacramento, que no parece puedan ser guardados en el matrimonio, en el que un hombre se une á muchas mujeres, son bienes mayores que la multiplicacion de la prole. Luego no hubiera debido otor-

garse esta dispensa teniendo en consideracion esta multiplicacion.

Por el contrario, dice San Pablo (Galat. 3, 19): que *la ley ha sido establecida por causa de los prevaricadores* (1), esto es, para impedirlos. Pero la ley antigua hace mencion de la pluralidad de mujeres, sin prohibirla, como consta (Deut. 21, 15): *Si el hombre tuviere dos mujeres*, etc. Luego teniendo dos mujeres no eran prevaricadores, y por tanto era lícito.

Ademas, esto mismo parece manifestarse por el ejemplo de los santos patriarcas, de quienes se lee haber tenido más de una mujer, y que fueron sin embargo muy aceptos á Dios, como Jacob y David y muchos otros. Luego esto fue permitido en algun tiempo.

Conclusion. *La poligamia fue antiguamente lícita á los antiguos patriarcas y á otros, con objeto de que se multiplicase la prole para el servicio de Dios.*

Responderémos, que segun resulta de lo dicho (a. 1, al 7 y 8), la pluralidad de mujeres se dice ser contra la ley de naturaleza, no en cuanto á los primeros preceptos de ella, sino en cuanto á los segundos, que se derivan de aquellos como consecuencia. Pero puesto que es menester que los actos humanos varíen segun las diversas condiciones de las personas y de los tiempos y de otras circunstancias; por eso las predichas conclusiones no proceden de los primeros preceptos de la ley de naturaleza, como teniendo siempre eficacia, sino en la mayor parte: porque tal es toda la materia moral segun consta por el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 3 y cap. 7). Y por esto donde falta la eficacia de estos pueden ser omitidos lícitamente. Pero como no es fácil determinar estas variedades, por eso á aquel de cuya autoridad tiene eficacia la ley, se le reserva el derecho de otorgar la licencia de no observar la ley en aquellos casos, á los que no debe estenderse la eficacia de la ley; y tal licencia se dice *dispensa*. Mas la ley de la unidad de la esposa no ha sido instituida humanamente, sino divinamente, ni ha sido dada jamás de palabra ó por escrito, sino impresa en el corazon, como tambien las cosas que de cualquiera manera pertenecen á la ley de la naturaleza. Y por tanto en esto sólo pudo otorgarse por Dios tal dispensa. mediante la inspiracion interna, que fue hecha principalmente á los santos patriarcas, y por el ejemplo de estos fue derivada á otros en aquel tiempo (2) en que convenía fuese omitido el antedicho precepto de la naturaleza para que fuese mayor la multiplicacion de la prole, que debía ser educada para el culto de Dios: porque siempre debe observarse más el fin principal que el secundario. Por lo cual, siendo el bien de la prole el fin principal del matrimonio, donde era necesaria la multiplicacion de la prole, se debió descuidar por algun tiempo, el impedimento que podría sobrevenir en los fines secundarios; para remover el cual, se ordena el precepto que prohibe la pluralidad de mujeres, segun resulta de lo dicho (a. 1).

Al argumento 1.° dirémos, que el derecho natural, *quantum est de se*, tiene siempre y en todas partes la misma potencia; mas *per accidens* puede variar en cierto tiempo y lugar, á causa de un impedimento, como allí mismo el Filósofo pone un ejemplo de otras cosas naturales. Porque siempre y donde quiera la derecha es mejor que la izquierda, segun la naturaleza, pero por algun accidente sucede que alguno es ambidiestro, pues nuestra naturaleza es variable; y lo mismo es tambien acerca de lo justo natural, como dice el mismo Filósofo.

Al 2.° que en una Decretal sobre los divorcios (cap. Gaudemus), se dice que jamás fue permitido tener muchas mujeres sin dispensa habida por inspiracion divina. Sin embargo, esta dispensa no es otorgada contra las razones que Dios ha puesto en nuestra naturaleza, sino fuera de ellas, puesto que estas razones no han sido ordenadas para siempre, sino para el mayor número de casos, como se ha dicho (in corp.). Así como tambien no es

(414) Por las *transgresiones*, dice la Vulgata.

(415) Es probable, segun Silvio, que esta dispensa de que nos habla el Santo y en la cual únicamente Belarmino, Estio y otros teólogos hacen consistir la licitud de la poligamia antigua, fue otorgada á los patriarcas despues del diluvio, atendiendo á que entónces se necesitaba de ese medio para la pronta multiplicacion del linaje humano; porque de no ser así no se esplica que fuese reprendido Lamech por tener dos mujeres, segun consta del capítulo IV del Génesis.

contra la naturaleza cuando sucede algo milagrosamente en las cosas naturales, fuera de lo que suele acontecer frecuentemente.

Al 3.° que cual es la ley, tal debe ser la dispensa de la ley. De consiguiente, puesto que la ley de la naturaleza está impresa en los corazones, no convino que la dispensa de las cosas que pertenecen á la ley de la naturaleza se diese por ley escrita, sino que se hiciera por inspiracion interna.

Al 4.° que la venida de Cristo fue el tiempo de la plenitud de la gracia de Cristo, por la cual es difundido el culto de Dios en todos los pueblos por la propagacion espiritual. Y por esto no hay la misma razon de la dispensa que existía antes de la venida de Cristo, cuando el culto de Dios era multiplicado y conservado por la propagacion carnal.

Al 5.° que la prole, segun que es bien del matrimonio incluye la fe que debe guardarse á Dios, porque segun que se espera la prole para educarla en el servicio y culto de Dios, se la considera como bien del matrimonio. Mas la fe que debe guardarse á Dios es más escelente que la fidelidad que debe guardarse á la esposa, que se pone como bien del matrimonio, y que la significacion, que pertenece al sacramento, porque la significacion se ordena al conocimiento de la fe. Y por eso no repugna si por el bien de la prole se detrae algo á los otros dos bienes. Sin embargo, no son quitados totalmente, porque tambien la fe subsiste para más de una, y el sacramento de algun modo: porque aunque no se significase la union de Cristo á la Iglesia, en cuanto es una, se significaba sin embargo por la pluralidad de mujeres la distincion de grados en la Iglesia, la que no solo existe en la militante, sino tambien en la triunfante. Y por esto los matrimonios de aquellos significaban de algun modo la union de Cristo á la Iglesia, no solo militante, como algunos dicen, sino tambien triunfante, en la que existen diversas mansiones.

ARTICULO III. — **Tener una concubina es contra la ley de la naturaleza?** (1)

1.° Parece que tener una concubina no es contra la ley de la naturaleza; porque los preceptos ceremoniales de la ley no son de ley de la naturaleza. Pero se prohibe la fornicacion (Actuum. 15) entre las otras cosas ceremoniales de la ley que fueron impuestas por un tiempo á los gentiles que creían. Luego la fornicacion simple, que es el acceso á la concubina, no es contra la ley de la naturaleza.

2.° El derecho positivo es dimanado del derecho natural, como dice Tulio (De invent. l. 2). Pero la fornicacion simple no se prohibía segun el derecho positivo: antes bien se imponía como pena por leyes antiguas á las mujeres el ser entregadas á los lupanares. Luego tener una concubina no es contra la ley de la naturaleza.

3.° La ley natural no prohibe que lo que se da *simpliciter* pueda darse por un tiempo, y relativamente. Pero una mujer libre puede dar á un hombre libre tambien, perpétuamente la potestad de su cuerpo para que use de ella lícitamente cuando quisiere. Luego no es contra la ley de la naturaleza si le diera la potestad sobre su cuerpo por un momento.

4.° Cualquiera que usa de lo suyo, como quiere, á nadie injuria. Pero la sierva es cosa del Señor. Luego si el Señor usa de ella á su capricho, á nadie injuria; y así tener una concubina no es contra la ley de la naturaleza.

5.° Cada cual puede dar á otro lo suyo. Pero la esposa tiene la potestad sobre el cuerpo de su esposo, como consta (I Cor. 7). Luego si la esposa quiere, el varon puede unirse á otra mujer sin pecado.

Por el contrario, segun tódas las leyes los hijos que nacen de concubina llevan una mancha. Mas esto no sería así si el concubinato, del que traen su orígen, no fuese naturalmente torpe. Luego tener una concubina es contra la ley de la naturaleza.

Ademas: el matrimonio es natural segun lo dicho (C. 41, a. 1). Mas esto no sería así, si el hombre pudiera unirse

(1) Por concubina entiende el Santo Doctor, lo mismo que el diccionario de la lengua, es decir, «la manceba ó la mujer »que vive y cohabita con algun hombre, como si fuera su »marido».

fuera del matrimonio á una mujer sin perjuicio de la ley de la naturaleza. Luego es contrario á esta ley tener una concubina.

Conclusion. *Acercarse á una mujer no unida en matrimonio, y que se llama concubina, es contra la ley de la naturaleza.*

Responderémos, que segun resulta de lo dicho (a. 1), se dice ser contra la ley de la naturaleza aquella accion, que no es conveniente al fin debido que la naturaleza intenta, ya porque no se ordena al mismo por la accion del agente, ya porque es de sí desproporcionada á aquel fin. Mas el fin que la naturaleza se propone por el concúbito, es la procreacion y educacion de la prole: y para que se buscase este bien puso la delectacion en el acto carnal, como dice San Agustin (De nupt. et concupisc. l. 1, c. 8). Así, pues, cualquiera que usa del acto carnal, por causa del placer que en él encuentra, no refiriéndolo al fin que la naturaleza se propone, obra contra la naturaleza; é igualmente tambien si se hace de modo que no pueda ser ordenado convenientemente á aquel fin. Y como las cosas toman ordinariamente sus nombres de su fin como de lo que hay más escelente, así como la union del matrimonio recibe el nombre del bien de la prole, el cual se busca principalmente por el matrimonio, así el nombre de concubina espresa aquella union, por la que se busca el trato carnal por sí mismo. Y si tambien á veces alguno busca la prole por este concúbito, no es, sin embargo, conveniente al bien de la prole, en el que no solamente se comprende la procreacion de la misma por la que la prole recibe el ser, sino tambien la educacion é instruccion, por la que recibe el alimento y la enseñanza de los padres, á cuyas tres cosas están obligados los padres á la prole segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 11 y 12). Mas como la educacion é instruccion de la prole por los padres es debida por largo tiempo, exige la ley de la naturaleza que el padre y la madre vivan juntos largo tiempo, para ayudar en comun á la prole. Por lo cual aun las aves que alimentan á sus polluelos, no se separan de la mútua sociedad ántes de completar la nutricion de sus pequeños, cuya sociedad empieza desde el acto del concubito. Esta obligacion de vivir la mujer con el marido produce el matrimonio, y por eso es evidente que *acercarse á una mujer no unida en matrimonio, y que se llama concubina es contra la ley de la naturaleza.*

Al argumento 1.° dirémos, que entre los gentiles, la ley de la naturaleza se había oscurecido en muchos conceptos (1), por lo que no reputaban como malo el acercarse á una concubina, sino que usaban de la fornicacion como de cosa permitida, y tambien de otras cosas que eran contrarias á las ceremonias de los judios aunque no lo fuesen á la ley de la naturaleza. Y por esta razon los Apóstoles mezclaron la prohibicion de la fornicacion con las ceremoniales, á causa de la diferencia que había entre los judios y los gentiles respecto de ambas cosas.

Al 2.° que aquella ley nació de la predicha oscuridad en que cayeron los gentiles que no daban á Dios el honor debido, como se dice (Rom. 1), y no del instinto de la ley de la naturaleza. Por lo cual habiendo producido la religion contraria, fué destruida aquella ley.

Al 3.° que en algunos casos, como no se sigue inconveniente alguno si se da á otro en absoluto alguna cosa que uno tiene en su poder, así tampoco si se da por algun tiempo: y en este sentido ni una ni otra de estas dos cosas son contra la naturaleza. Mas no sucede así en el caso presente, y por tanto la razon no es concluyente.

Al 4.° que la injuria se opone á la justicia. Pero la ley natural no solamente prohibe la injusticia, sino tambien las cosas opuestas á todas las virtudes: como es contra la ley de la naturaleza el que alguno coma inmoderadamente, aunque usando de tales cosas á nadie haga injuria. Y ademas la sierva, aunque sea cosa del Señor, para su servicio, no lo es, sin embargo para el concubito. Interesa igualmente de qué modo usa cada cual

(1) Tan obscurecido, que el Apóstol en su epístola á los Romanos (c. 1) nos refiere las mayores abominaciones contra la naturaleza en que cayeron los gentiles, justo castigo de su orgullo y de no haber glorificado á Dios, como debian, por la consideracion de las mismas obras de la naturaleza.

de sus cosas, porque el tal hace injuria á la prole que debe procrear, á cuyo bien no se ordena suficientemente tal union segun lo dicho.

Al 5.° que la mujer tiene potestad en el cuerpo del varon, no *simpliciter* en cuanto á todas las cosas, sino solo en cuanto al matrimonio, y por esto no puede contra el bien del matrimonio entregar á otra el cuerpo del varon.

ARTÍCULO IV. — **Acercarse (1) á una concubina es pecado mortal?**

1.° Parece que acercarse á una concubina no es pecado mortal; porque la mentira es mayor pecado que la fornicacion simple, lo cual es evidente, puesto que Judá que no se horrorizó de cometer la fornicacion con Thamar rehusó mentir diciendo (Gen. 38, 23): *por cierto no nos pueden acusar de mentira.* Pero la mentira no es siempre pecado mortal. Luego ni la fornicacion simple.

2.° El pecado mortal debe ser castigado con la muerte. Pero la ley antigua no castigaba el concúbito con la concubina con pena de muerte, sino en algun caso, como consta (Deut. 22). Luego no es pecado mortal.

3.° Segun San Gregorio (implic. l. 33, moral. c. 11), los pecados carnales son de menor culpa que los espirituales. Pero no toda soberbia ó avaricia, que son pecados espirituales, son pecado mortal. Luego no toda fornicacion, que es pecado carnal, es pecado mortal.

4.° Donde hay mayor incentivo, allí hay menos pecado; porque peca más el que es vencido por menor tentacion. Pero la concupiscencia instiga sobre todo a los placeres carnales. Luego no siendo siempre el acto de la gula pecado mortal, ni la fornicacion simple será mortal.

Por el contrario, nada escluye al hombre del reino de Dios sino el pecado mortal: y los fornicadores están escluidos del reino de Dios, como consta (I Cor. 6). Luego la fornicacion simple es pecado mortal.

Ademas, solo los pecados mortales se dicen crímenes. Es así, que toda fornicacion es crímen, como consta (Job. 4, 13): *guárdate hijo mio de toda fornicacion, y fuera de tu mujer nunca consientas en cometer un crímen.* Luego etc.

Conclusion. *No hay duda que la simple fornicacion es de suyo pecado mortal, aunque no hubiese ley escrita que lo prohibiera.*

Responderémos que, segun se ha dicho (Sent. 2, dist. 42, C. 1, a. 4), aquellos actos que destruyen la amistad del hombre con Dios, y del hombre con el hombre, son pecados mortales por su género: porque estos actos son contrarios á dos preceptos de la caridad que es la vida del alma. Y por esto, como el concúbito fornicario destruye la debida ordenacion del padre á la prole, que la naturaleza se propone en este acto, *no hay duda que la fornicacion simple es de suyo pecado mortal, aunque no hubiera ley escrita que la prohibiese* (2).

Al argumento 1.° dirémos que frecuentemente el hombre que no evita el pecado mortal, evita algun pecado venial, para el que no tiene tanta incitacion; y así tambien Judá evitó la mentira, no evitando la fornicacion; aunque aquella mentira hubiera sido perniciosa, llevando aneja la injuria, si no hubiera devuelto lo prometido.

Al 2.° que el pecado no se llama mortal porque se castigue con muerte temporal, sino porque se castiga con muerte eterna. Por lo cual aun el hurto, que es pecado mortal, y muchos otros, no son castigados por las leyes con muerte temporal. Y lo mismo puede decirse acerca de la fornicacion.

Al 3.° que así como no todo movimiento de soberbia es pecado mortal, así ni cualquier movimiento de lujuria; porque los primeros movimientos de esta y semejantes son pecados veniales, y aun á veces el acto mismo matrimonial. Pero hay algunos actos de lujuria que son pecados mortales, porque existen algunos movimientos veniales de soberbia: puesto que en las palabras aducidas de San Gregorio se entiende la comparacion de los vicios segun el género, no en cuanto á cada uno de los actos.

(1) Afirmativamente responde el Santo; y esto, áun prescindiendo de la ley divina.

(2) Consúltese lo que dice el Santo de la fornicacion en la 2, 2, q. 154, a, 2

Al 4.° que aquella circunstancia que es más eficaz para agravar, es la que se aproxima más á la especie del pecado. Por lo que aunque la fornicacion se amengüe por la magnitud del incentivo, sin embargo, por la materia sobre que recae, tiene mayor gravedad que la comida desordenada, puesto que tiene por objeto las cosas que pertenecen á fomentar el lazo de amistad de la sociedad humana segun lo dicho (in corp.); y, por tanto, el argumento no es concluyente.

Artículo V. — **Fue permitido en algun tiempo tener concubina?**

1.° Parece que en algun tiempo fue lícito tener concubina; porque así como tener una sola mujer es de ley de la naturaleza, así no tener concubina. Pero á veces fue permitido tener más de una esposa. Luego tambien tener concubina.

2.° Alguna mujer no puede ser á la vez sierva y esposa; por lo cual, segun la ley, por el hecho mismo que la sierva era recibida en matrimonio quedaba libre (Deut. 21, 11). Pero se lee haberse acercado á sus siervas algunos muy amigos de Dios, como Abraham y Jacob. Luego aquellas no eran sus esposas, y, por tanto, fue permitido en algun tiempo tener concubinas.

3.° La mujer que es recibida en matrimonio no puede ser arrojada, y su hijo debe ser partícipe de la herencia. Pero Abraham arrojó á Agar, y su hijo no fue su heredero (Gen. 21). Luego no fue esposa de Abraham.

Por el contrario, las cosas que son contrarias á los preceptos del decálogo, jamás fueron permitidas. Pero tener una concubina es contrario á este precepto del decálogo, *no adulterarás*. Luego jamás fue permitido esto.

Ademas, dice San Ambrosio (in libro de Patriarchis, sen. lib. 1 de Abraham, c. 4): «no es permitido al varon lo que » no lo es á la mujer». Pero jamás fue permitido á la mujer acercarse á otro varon, repudiado el propio marido. Luego ni á este le fue permitido tener concubina.

Conclusion. [1] *Siendo contra el derecho natural tener concubina, segun lo dicho en el artículo 3.°, en ningun tiempo fue lícito tenerla, ni aun por dispensa.* [2] *Donde quiera que se lee en el antiguo Testamento, haber tenido algunos concubinas, á los que es necesario escusar de pecado mortal, es preciso entender que les estaban unidas en matrimonio, y sin embargo decíase concubinas.*

Responderémos, que Rabbi Moisés dice (lib. 3 *Dux errant.* c. 1) que ántes del tiempo de la ley, la fornicacion no era pecado, lo que prueba por el hecho de que Judá tuvo trato carnal con Thamar. Pero esta razon no es concluyente; porque no es necesario que se escuse del pecado mortal á los hijos de Jacob cuando fueron acusados delante de su padre de un crímen pésimo, y que consintieron en la muerte y en la venta de José. Por lo cual debe decirse que, *puesto que es contrario á la ley de la naturaleza tener una concubina*, con la que no se está unido en matrimonio, *segun lo dicho* (a. 3), *esto no fue permitido en tiempo alguno ni aun por dispensa.* Porque, como se desprende de lo dicho (ibid), el concúbito con la que no está unida en matrimonio, no es una accion conveniente al bien de la prole, que es el fin principal del matrimonio; y por tanto, es contrario á los primeros principios de la ley de la naturaleza, que no admiten dispensa. De consiguiente, *donde quiera que se lee en el antiguo Testamento haber tenido algunos concubinas, á los que es necesario escusar de pecado mortal* (1), *es preciso entender, que les estaban unidas en matrimonio; y sin embargo decirse concubinas*, era porque tenían algo de razon de esposa y algo de razon de concubina. En efecto, segun que el matrimonio se ordena á su fin principal, que es el bien de la prole, la mujer se une al marido por un lazo indisoluble, ó al menos de larga duracion, como se ha dicho (a. 1), y sobre esto no cabe dispensa alguna. Pero en cuanto al segundo fin, que es el cuidado de la familia y la comunicacion de las obras, la mujer se une como socia. Y esto es lo que faltaba en las que se denominaban concubinas:

(1) Así pasa con Abraham, de quien se lee en el sagrado texto: *Mas á los hijos de sus concubinas les hizo donativos y separólos de Isaac su hijo, cuando él aun vivia, hácia la parte oriental* (Génesis, c. 25, v. 6).

porque en esto podía haber dispensa por ser el fin secundario del matrimonio. Y por esta parte tenían algo de semejante á las concubinas, por cuya razon se denominaban con ese nombre.

Al argumento 1.° dirémos que tener más de una mujer no es contrario á los preceptos de la ley de la naturaleza, como lo es tener una concubina, segun resulta de lo dicho (a. 1, al 7.° y 8.°), y por tanto, no se sigue la consecuencia.

Al 2.° que los antiguos padres, en virtud de la dispensa, por la que tenían varias esposas, se acercaban á las siervas con afecto de esposos; porque eran sus esposas en cuantó al principal y primario fin del matrimonio (1); pero no en cuanto á la otra union, que mira al segundo fin, al cual se opone la condicion de la servidumbre, no pudiendo ser á la vez socia y sierva.

Al 3.° que así como en la ley de Moisés se permitía por dispensacion dar el libelo de repudio para evitar la muerte violenta de la esposa, como se dirá (C. 67, a. 6), así tambien por la misma dispensa se permitió á Abraham que arrojase á Agar, para significar el misterio que esplica el Apóstol (Galat. 4). El que tampoco aquel hijo fuese su heredero pertenece al misterio, segun consta (ibid.), como el que Esaü, hijo de mujer libre, no lo fue (Rom. 9). Asimismo tambien por causa del misterio sucedió el que los hijos de Jacob, nacidos de siervas y libres fuesen herederos, como dice San Agustin (Tract. 11, in Joan.), «puesto que nacen á Cristo en el bautismo hijos y herederos tanto por medio de los buenos, que las libres significan, como por los malos ministros que son significados por las esclavas».

CUESTION LXVI.

De la bigamia y de la irregularidad que de ella se contrae.

1.° Es aneja la irregularidad á aquella bigamia que consiste en que alguno tuviese dos esposas sucesivamente? — 2.° Contrae irregularidad el que tuvo dos esposas á la vez? — 3.° Se contrae irregularidad por haberse desposado con mujer no doncella? — 4.° La bigamia es disuelta por el bautismo? — 5.° Es permitido dispensar al bígamo?

ARTÍCULO I. — La irregularidad es aneja á la bigamia?

1.° Parece que no va aneja la irregularidad á aquella bigamia que proviene de que alguno haya tenido sucesivamente dos esposas; porque la multitud y la unidad son consecuencia del ente. Luego como el no ente no produzca multitud alguna, aquel que tiene sucesivamente dos esposas, cuando la una está en el *ser* y la otra en el no *ser*, por esto no se hace varon que no tiene más que una sola mujer, y que no puede ser promovido al Episcopado segun el Apostol (I. Tim. 3 y Tit. 1).

2.° Mayor signo de incontinencia aparece en el que conoce muchas mujeres, por la fornicacion, que en el que tiene muchas esposas sucesivamente. Pero por lo primero no se hace alguno irregular. Luego ni por lo segundo.

3.° Si la bigamia produce la irregularidad, ó es por razon del sacramento, ó por la del acto carnal. Mas no por razon del primero, porque entonces si alguno contrajera con una por palabras de presente, y muerta esta primera sin haber

(1) La Escritura misma manifiesta que esas concubinas eran legítimas esposas y con este nombre se las llama tambien en algunos lugares. Así, por ejemplo, Agar, esclava y concubina de Abraham, se la llama esposa en el capítulo 16 del Génesis.

consumado el acto carnal se casare con otra, se haría irregular, lo cual es contrario al Decreto de Inocencio III (cap. *Dubium* De bigamia). Tampoco por la segunda razon, porque entónces tambien el que conociese muchas mujeres por el concúbito de la fornicacion sería irregular, lo cual es falso. Luego la bigamia no produce irregularidad de modo alguno.

Conclusion. *La bigamia produce irregularidad.*

Responderémos, que por el sacramento del órden se constituye alguno ministro de los sacramentos; y aquel que debe administrar á otros los sacramentos, no debe esperimentar defecto alguno en los sacramentos. Existe defecto en el sacramento, cuando no se encuentra íntegra la significacion del mismo. Mas el sacramento del matrimonio significa la union de Cristo á la Iglesia, que es de uno á una. Y por esto se requiere, para la perfecta significacion del sacramento, que el varon sea sólo marido de una sola mujer, y la mujer sea solo mujer de un solo varon. Por lo tanto, *la bigamia, que quita esto, produce la irregularidad.* Hay cuatro modos de bigamia: 1.° cuando alguno tiene sucesivamente segun derecho más de una mujer; 2.° cuando tiene más de una á la vez, una segun derecho y otra de hecho; 3.° cuando tiene varias sucesivamente, una de derecho y otra de hecho; 4.° cuando toma por mujer á una viuda (1). Y por tanto, en todos estos casos hay una irregularidad adjunta. Asígnase tambien otra causa consiguiente, puesto que en aquellos que reciben el sacramento del órden debe aparecer la más grande espiritualidad, bien porque administran las cosas espirituales, es decir, los sacramentos, ya porque las enseñan y deben ocuparse en ellas. Por lo cual, repugnando sobre todo á la espiritualidad la concupiscencia por la que el hombre todo se hace carnal, no debe aparecer en estos algun signo de concupiscencia permanente, como aparece en los bígamos que no quisieron contentarse con una sola esposa. Sin embargo, la primera razon tiene mayor fuerza.

Al argumento 1.° dirémos que la pluralidad de esposas que existen á la vez es una multitud en absoluto; y por esto tal multitud repugna totalmente á la significacion del sacramento, y por esta causa se quita el sacramento. Pero la multitud de varias esposas sucesivamente es multitud *secundum quid*, y por esto no quita totalmente la significacion del sacramento, ni le hace nulo, en cuanto á su esencia, sino en cuanto á la perfeccion, que se requiere en los que son los dispensadores de los sacramentos.

Al 2.° que aunque haya en los fornicadores mayor señal de concupiscencia, sin embargo, no es de una concupiscencia tan adherente; puesto que por la fornicacion no se obliga uno á otro perpetuamente; y por esto no hay defecto del sacramento.

Al 3.° que segun lo dicho (in corp.) la bigamia produce la irregularidad en cuanto quita la perfecta significacion del sacramento, que consiste ciertamente en la union de las almas, que se verifica por el consentimiento, y en la union de los cuerpos; y así por razon de ambos simultáneamente es preciso que haya bigamia que produzca la irregularidad. Por consiguiente, por el Decreto de Inocencio III se obvia lo dicho por el Maestro de las Sentencias (in litt. Sent. 4, dist 27), que el consentimiento solo por palabras de presente basta para producir la irregularidad (2).

ARTICULO II. — **¿La irregularidad es aneja á la bigamia que resulta de que un hombre tiene dos mujeres, una de derecho y otra de hecho?** (3)

1.° Parece que la irregularidad no es aneja á la bigamia que resulta de que un hombre tiene dos mujeres simultánea ó sucesivamente, una de derecho y otra de hecho, porque donde no hay sacramento

(1) Hay tambien irregularidad, como el Santo dice en el artículo 3.° de esta cuestion, cuando se contrae matrimonio con una que no es virgen; y ademas cuando paga el débito á su mujer, si esta ha sido infiel al marido.

(2) Hé aquí lo establecido por Inocencio III en el decreto citado por el Santo: *Cum ergo propter sacramenti defectum inhibitum sit, ne bigamus, aut maritus viduæ præsumat ad sacros Ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unici, nec iste unus unius; profecto ubi deficit inter hujusmodi conjuges commixtio corporum, non deest hujusmodi signaculum sacramenti.*

(3) Esta bigamia es la llamada *interpretativa* por los teólogos y canonistas; siendo este modo, de que el artículo habla, uno de los cuatro que San Ligorio pone para ser irregulares los clérigos con dicha especie de irreguridad. (Véase San Alfonso, lib. VII, n. 435 y siguientes).

alguno no puede haber efecto de sacramento. Pero cuando alguno contrae de hecho con alguna, y no de derecho, no existe sacramento alguno, porque tal union no significa la union de Cristo á la Iglesia. Luego como la irregularidad no es consecuencia de la bigamia, sino á causa del defecto del sacramento, parece que no resulte de tal bigamia.

2.° El que se acerca á aquella con quien contrajo de hecho y no de derecho, comete fornicacion, si no tiene alguna por mujer legítima, ó adulterio si la tiene. Pero dividir su carne entre varias por la fornicacion ó adulterio no causa irregularidad. Luego ni el dicho modo de bigamia.

3.° Sucede que alguno antes de conocer carnalmente á aquella con la que contrajo segun derecho, contraiga con otra de hecho, no de derecho, y la conozca casualmente, ya muerta la primera, ya viviente: el tal contrajo con varias de derecho y de hecho, y sin embargo no es irregular, porque no dividió su carne entre varias. Luego por el predicho modo de bigamia no se contrae la irregularidad.

Conclusion. *Se contrae la irregularidad de la bigamia en el hecho de tener ó simultánea ó sucesivamente dos mujeres, una de derecho y otra de hecho.*

Responderémos, que en los dos segundos modos de bigamia se contrae la irregularidad; pues aunque en una de ellas no hay sacramento, existe sin embargo cierta semejanza de sacramento. Por lo cual estos dos modos son secundarios y el primero es el principal para causar la irregularidad.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque no hay allí sacramento, hay sin embargo alguna semejanza, que no existe en el concúbito, fornicario ó adulterino. Y por tanto no hay paridad.

Con lo dicho es evidente la respuesta al 2.°

Al 3.° que en tal caso no se reputa bígamo, porque el primer matrimonio no tuvo su perfecta significacion; sin embargo, si por juicio de la Iglesia es obligado á volver á la primera y conocerla, se hace al instante irregular; porque el pecado no produce la irregularidad, sino la imperfeccion de la significacion *(del sacramento)*.

Artículo III. — **Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quàm alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multò minùs si uxor ejus virgo non sit.

2. Præterea, potest esse quòd aliquis defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

3. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam (1). Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quàm præcedens. Sed si uxor, postquàm est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; aliàs puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc sciat, quòd reddat ei debitum poscenti (2), antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quòd ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Regist. lib. II, indict. 10, epist. 25): «Præcipimus ne unquàm illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ, vel curiæ, aut cuilibet conditioni

(1) Quia eam ducturus non fuisset, si advertisset aut scivisset corruptam esse, sicut eam cognoscens deprehendit.

(2) Quamvis contra debitum juris, nisi se reipsà pœnitentem ostendat.

obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere.»

Conclusio. *Ex hoc quòd vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur; non autem ex hoc quòd corruptus non corruptam ducit.*

Respondeo dicendum quòd in conjunctione Christi et Ecclesiæ unitas ex utraque parte invenitur (1). Et ideò sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimodè, quia ex parte viri requiritur quòd aliam non duxerit in uxorem, non quòd sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quòd etiam sit virgo. Cujus ratio à decretis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua sunt multæ corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideò ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quòd aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expressè contra Apostolum (Ephes. V, 25): *Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* Ex quo apparet quòd uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterùm, XXIII: *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.* — Et ideò alii dicunt quòd per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem habuit primò synagogam quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit priùs concubinam. Sed hoc est valdè absurdum, quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ, in qua Deo servimus pertinebant. Et præterea hoc est expressé contra illud quod habetur (Jerem. III, Ezech. XVI, et Osæ II), ubi expressè fit mentio de desponsatione synagogæ. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea, secundùm hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum. Et ideò gentilitas, priusquàm desponsaretur á Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit à diabolo per idolatriam. Et ideò aliter dicendum, quòd defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum: et ideò ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quòd ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quòd corruptus contrahit; ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta; nisi in alio matrimonio priùs corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabilius est quòd non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad *tertium* dicendum, quòd irregularitas non est pœna inflicta, sed defectus quidam sacramenti. Et ideò non oportet quòd semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quòd irregularitatem causet. Et ideò ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

Ad *quartum* dicendum, quòd si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iteratò cognoscat, quia aliàs corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illâ petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii irregularis efficitur, quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quod sit pecatum (2), sed significatio tantùm.

ARTÍCULO IV. — **La bigamia se disuelve por el bautismo?**

1.° Parece que la bigamia se quita por

(1) Propter unicum sponsum, scilicet Christum, ut et unicam sponsam, scilicet Ecclesiam: quo sensu intelligi apostolicum illud potest (II. Cor. XI): *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.*

(2) Al., *quid sit peccatum.*

el bautismo, porque dice San Jerónimo (in Epist. ad Titum, sup. illud, c. 1, *Unius. uxoris vir)*, que si alguno tuvo ántes del bautismo muchas mujeres, ó una ántes y otra despues, no es bígamo. Luego la bigamia se disuelve por el bautismo.

2.° El que hace lo que es mayor hace lo que es menos. Pero el bautismo quita todo pecado, que es más grave que la irregularidad. Luego quita la irregularidad de la bigamia.

3.° El bautismo quita toda la pena previniente del acto. Es así que la irregularidad de la bigamia es de tal naturaleza. Luego, etc.

4.° El bígamo es irregular en cuanto no representa á Cristo. Pero por el bautismo somos conformados plenamente á Cristo. Luego se disuelve aquella irregularidad.

5.° Los sacramentos de la nueva ley son más eficaces que los de la antigua. Pero los sacramentos de la antigua ley destruían las irregularidades como (in princ. Sentent. l. 4) se ha dicho por el maestro de las Sentencias. Luego tambien el bautismo, que es un sacramento eficacísimo en la nueva ley, quita la irregularidad contraida por la bigamia.

Por el contrario, es lo que dice San Agustin (Lib. de bono conjug. c. 18): « entienden con gran penetracion los que » juzgaron que no debía ordenarse al que » tuvo otra mujer, bien cuando era cate- » cúmeno ó bien cuando era pagano, por- » que se trata de un sacramento, no de » un pecado ».

Ademas, como el mismo dice (ibid.): « si la mujer, catecúmena ó pagana ha » sido manchada, no puede ser consagrada » despues del bautismo entre las vírgenes » del Señor ». Luego por igual razon ni ordenarse el que ha sido bígamo ántes del bautismo.

Conclusion. *La bigamia no puede quitarse por el bautismo.*

Responderémos, que el bautismo quita las culpas y no rompe las uniones. Por lo tanto, como de la misma union se siga la irregularidad, no puede ser quitada por el bautismo como dice San Agustin (ibid.).

Al argumento 1.° dirémos, que en ese caso no obliga la opinion de San Jerónimo, á ménos que no queramos interpretarla diciendo, que habla de la dispensa más fácil de obtener.

Al 2.° que no es menester que aquel que hace lo mayor haga lo menor, á no ser que esté ordenado á aquello : lo que no tiene lugar en nuestro propósito, porque el bautismo no se ordena á quitar la irregularidad.

Al 3.° que esto debe entenderse de las penas que son consiguientes al pecado actual, como infligidas ó que deban aplicarse, porque ninguno recobra por el bautismo la virginidad, como ni tampoco la indivision de la carne.

Al 4.° que el bautismo hace semejante á Cristo, en cuanto á la virtud de la mente, pero no en cuanto al estado de la carne, que se considera en la virginidad ó en la division de la carne.

Al 5.° que aquellas irregularidades eran contraidas por leves causas no perpétuas ; y por esto podían ser quitadas tambien mediante aquellos sacramentos. Ademas, eran ordenadas para esto, pero el bautismo no se ordena á este efecto.

ARTÍCULO V. — **Es permitido dispensar al bígamo?**

1.° Parece que no sea permitido dispensar al bígamo; porque (Extra. De bigamis, cap. *nuper)* se dice : « que no » es permitido dispensar como bígamos á » los clérigos que se han casado de se- » gunda vez ».

2.° No es permitido dispensar contra el derecho divino. Pero todas las cosas que se dicen en el Cánon (1) pertenecen al derecho divino. Diciendo, pues, el Apóstol en la Escritura canónica (I. Tim. 3, 2): *que es necesario que el obispo sea esposo de una sola mujer*, parece que no puede dispensarse en esto.

3.° Nadie puede ser dispensado en las cosas que son de necesidad del sacramento. Pero el no ser irregular es de necesidad del sacramento del órden, puesto que la significacion, que es esencial del sacramento, falta en el que es irregular. Luego no puede ser dispensado en esto.

4.° Lo que ha sido hecho racionalmente no puede ser cambiado racional-

(1) Es decir, que vienen en el cánon de los Libros Sagrados.

mente. Si pues puede dispensarse con razon á un bígamo, irracionalmente le es adjunta la irregularidad, lo cual repugna.

Por el contrario, el Papa Lucio dispensó al obispo Panormitano que era bígamo (ut hab. in Gloss. sup. cap. Lector. dist. 34).

Ademas, dice el Papa Martino (hab. inter cap. Martini Bracharensis, cap. 43, et loco mox. cit.), « si el lector recibe por » esposa á una viuda, permanezca en su » cargo de lector ; y si hubiese necesidad » hágasele subdiácono ; pero no ascienda » más ; igualmente si fuese bígamo ». Luego al menos puede ser dispensado como bígamo hasta el subdiaconado.

Conclusion. *Siendo la irregularidad de la bigamia de derecho positivo, puede el Papa dispensar en todos los órdenes; pero el obispo solo en los menores, á no ser en ciertos casos.*

Responderémos, que á la bigamia no va adjunta la irregularidad por derecho natural, sino por derecho positivo : ni es ademas esencial al órden que alguno no sea bígamo, lo que es evidente, porque si un bígamo se acerca á las órdenes recibe el carácter. Y por esto *el Papa puede dispensar totalmente en tal irregularidad, y el obispo, en cuanto á las órdenes menores* : y algunos dicen que tambien en cuanto á las mayores en aquellos que quieren servir á Dios entrando en religion, *propter vitandum religiosorum discursum* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que por aquella decretal se manifiesta haber la misma dificultad de dispensar en aquellos, que de hecho contrajeron con más de una mujer, que si hubieran contraido de derecho ; no que se sustraiga en absoluto al Papa la potestad de dispensar en tales circunstancias.

Al 2.° que esto es verdadero en cuanto á las cosas que son de derecho natural y en cuanto á las que son de necesidad de los sacramentos y de la fe. Pero en las otras que son de institucion apostólica, como la Iglesia tiene ahora la misma potestad de establecer y destituir que entónces tuvo, puede ser dispensado por el que tiene el primado en la Iglesia.

Al 3.° que no cualquiera significacion es de esencia del sacramento, sino únicamente aquella que pertenece al oficio (2) del sacramento ; y esta tal no se destruye por la irregularidad.

Al 4.° que en las cosas particulares no puede hallarse la razon que compete igualmente á todas á causa de su diversidad. Y por esto lo que en general se ha establecido racionalmente, consideradas las cosas que suceden en el mayor número de casos, puede tambien quitarse racionalmente por medio de la dispensa en algun caso determinado.

(1) Se ve, pues, que segun nuestro Angélico, el obispo puede dispensar en la irregularidad de bigamia para la suscepcion de los órdenes menores ; y en cuanto á los mayores, no emite su dictámen. San Alfonso, sin embargo, siguiendo á Suarez, García, Palau y otros teólogos y apoyado especialmente en una declaracion de Sixto V, niega al obispo esa facultad, tratándose de la bigamia *verdadera* é *interpretativa* : pero sí cuando la bigamia es *similitudinaria*. En cuanto al texto citado del papa Martin, San Alfonso con los otros teólogos niega su autenticidad ; y áun supuesta esta, entiende que esa facultad de los Prelados está derogada en los mismos textos del Derecho.

(2) Nicolai, al efecto.

CUESTION LXVII.

Del libelo de repudio.

1.° La inseparabilidad del matrimonio es de ley de la naturaleza? — 2.° Puede ser lícito repudiar á la esposa por una dispensa? — 3.° Fué licito bajo la ley de Moisés? — 4.° Es lícito á la mujer repudiada tomar otro marido? — 5.° Es lícito al varon casarse de nuevo con la mujer que repudió? — 6.° La causa del repudio fué el odio de la esposa? — 7.° Las causas del repudio deben escribirse en el libelo?

ARTICULO I. — **La inseparabilidad de la mujer pertenece á la ley de la naturaleza?**

1.° Parece que la inseparabilidad de la mujer no es de ley de la naturaleza; porque la ley de la naturaleza es comun á todos los hombres. Pero por ninguna ley sino por la ley de Cristo fué prohibido repudiar á la esposa. Luego la inseparabilidad de la mujer no es de ley de la naturaleza.

2.° Los sacramentos no son de ley de la naturaleza. Y la inseparabilidad del matrimonio pertenece al bien del sacramento. Luego no es de ley de la naturaleza.

3.° La union del varon y la mujer en el matrimonio se ordena principalmente á la generacion, educacion é instruccion de la prole. Mas todas estas cosas se consuman en cierto tiempo. Luego despues de aquel tiempo es lícito abandonar á la esposa sin perjuicio alguno de la ley de la naturaleza.

4.° Por el matrimonio se busca principalmente el bien de la prole. Y la inseparabilidad del matrimonio es contraria al bien de la prole; porque, como dicen los Filósofos, algun varon no puede tener prole de alguna mujer y sí podría tenerla de otra, y su mujer podría tenerla tambien de otro hombre. Luego la inseparabilidad del matrimonio es más bien contraria á la ley de la naturaleza que de la ley de la naturaleza.

Por el contrario, es principalmente de ley natural lo que la naturaleza bien instituida recibió en su principio. Es así que es tal la inseparabilidad del matrimonio, como consta (Matth. 19). Luego es de ley de la naturaleza.

Ademas, es de ley de la naturaleza que el hombre no sea contrario á Dios. Pero el hombre sería contrario á Dios en cierto modo, si separase *á los que Dios unió*. Luego como por esto tiene el matrimonio su inseparabilidad (Matth. 19), parece que es de ley de la naturaleza.

Conclusion. *La inseparabilidad del matrimonio es de ley natural.*

Responderémos, que el matrimonio, segun la intencion de la naturaleza, se ordena á la educacion de la prole, no solamente para algun tiempo, sino por toda la vida de la prole. Por lo cual es de ley de naturaleza que los padres atesoren para sus hijos, y que estos sean herederos de sus padres (II, Cor. 12). Así pues, siendo la prole un bien comun del varon y de la esposa, es menester que la sociedad de estos permanezca perpetuamente indivisa segun el dictámen de la ley natural. Y por tanto *la inseparabilidad del matrimonio es de ley de naturaleza* (1).

(1) Santo Tomás trata la cuestion desde el punto de vista de la ley natural, como acaba de verse. Pero esta inseparabilidad es ademas de derecho divino, habiendo definido el concilio de Trento contra los protestantes y contra los *libertinos* (que por motivos fáciles aseguraban poderse romper el vínculo matrimonial) la siguiente doctrina: *Si quis dixerit propter hæresim aut molestam cohabitationem aut affectatam absentiam á conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit*: (Sesion 24, can. 5).

Al argumento 1.° dirémos, que sola la ley de Cristo llevó al género humano á lo perfecto, reduciéndole al estado de su naturaleza primitiva. Por lo cual tambien en la ley de Moisés como en las leyes humanas no pudo quitarse todo lo que era contrario á la ley de la naturaleza ; porque esto estaba reservado á la sola ley del espíritu de vida (1).

Al 2.° que la inseparabilidad compete al matrimonio, segun que es signo de la union perpetua de Cristo y de la Iglesia y segun que es un deber de naturaleza, ordenado al bien de la prole, conforme á lo dicho. Pero puesto que la separacion del matrimonio repugna más directamente á la significacion del sacramento, que al bien de la prole, al que repugna como consecuencia, segun se ha dicho (C. 65, a. 2 al 5.°), la inseparabilidad del matrimonio se entiende más acerca del bien del sacramento, que sobre el bien de la prole ; aunque pueda entenderse en uno y otro ; y segun que pertenece al bien de la prole, será de la ley de la naturaleza, pero no segun que pertenece al bien del sacramento.

Con lo dicho es evidente la solucion al 3.°

Al 4.° que el matrimonio se ordena principalmente al bien comun por la razon del fin principal, que es el bien de la prole ; aunque tambien por razon del fin secundario se ordene al bien de la persona que le contrae, segun que es *per se* un remedio de la concupiscencia. Y por esto en las leyes del matrimonio se atiende más á lo que es ventajoso á todos, que á lo que pueda competir á uno solo. Luego aunque la inseparabilidad del matrimonio impida el bien de la prole en algun hombre, sin embargo, es conveniente en absoluto al bien de ella. Y por tanto la razon no es concluyente.

ARTÍCULO II. — **¿Pudo permitirse por dispensa abandonar, repudiar (dimittere) á la mujer?**

1.° Parece que no pudo ser permitido por dispensa repudiar á la esposa ; porque aquello que en el matrimonio es contra el bien de la prole, lo es contra los primeros principios de la ley de la naturaleza, que no son dispensables. Pero el repudio de la mujer es de esta clase, segun consta de lo dicho (a. 1). Luego, etc.

2.° La concubina difiere de la esposa principalmente en que no está unida inseparablemente. Mas no fue dispensable tener concubinas. Luego tampoco repudiar á la esposa.

3.° Los hombres son ahora susceptibles de recibir una dispensa, como lo fueron en otro tiempo. Y ahora no puede dispensarse á alguno para que repudie á su mujer. Luego ni en otro tiempo

Por el contrario, Agar fue conocida de Abraham por afecto de esposa, segun lo dicho (C. 65, a. 5, al 2.° y 3.°). Pero él mismo la echó de su lado por precepto divino, y no pecó (Gen. 21). Luego pudo por dispensacion hacerse lícito que el hombre repudiase á su mujer.

Conclusion. [1] *La dispensa hecha por las causas inferiores puede recaer sobre los segundos preceptos de la ley de la naturaleza ; mas no debe sobre los primeros, los cuales solo Dios dispensa.* [2] *El repudio de la mujer no parece ser contra la primera intencion de la naturaleza, y por consiguiente contra los primeros preceptos, sino contra los segundos; por lo que tambien del primer modo puede dispensarse.*

Responderémos, que la dispensa en los preceptos que principalmente pertenecen de algun modo á la ley de naturaleza, es como la mutacion del curso natural de la cosa, el que puede cambiarse de dos modos : 1.° por alguna causa natural, por la que es impedida otra causa natural de su curso, como sucede en todas las cosas que en su parte menor acontecen acidentalmente en la naturaleza. Pero de este modo no es variado el curso de las cosas naturales que existen siempre, sino el de las que existen frecuentemente ; 2.° por una causa completamente sobrenatural, como sucede en los milagros ; y de este modo puede mudarse el curso natural, no solamente el que es ordenado, para que exista frecuentemente, sino el que es ordenado para que siempre exista : como se ve en la detencion del Sol en tiempo de Josué, y su vuelta

(1) Estas palabras las tomó literalmente el Angélico del Apóstol, quien en su epístola á los Romanos (VIII, 2) dice : *La ley del espíritu de vida en Jesucristo me libró de la ley del pecado y de la muerte.*

en tiempo de Ezequias, y en el eclipse milagroso en tiempo de la pasion de Cristo. Así tambien *la razon de la dispensa en los preceptos de la ley de la naturaleza existe á veces en las causas inferiores;* y en este sentido *la dispensa puede recaer sobre los segundos preceptos de la ley de la naturaleza, más no sobre los primeros;* puesto que aquellos son como cosas que existen siempre, segun lo dicho (C. 65, a. 1) acerca de la pluralidad de mujeres y otras cosas semejantes. A veces hay razon de dispensa solamente en las causas superiores; y entónces puede haber dispensacion divina aún contra los primeros preceptos de la ley de la naturaleza (1), por razon de significar ó manifestar algun misterio divino; como se ve en la dispensacion acordada á Abraham respecto á la órden que recibiera de matar á su hijo inocente. Mas tales dispensaciones no se hacen comunmente á todos, sino á algunas personas singulares, como tambien sucede en los milagros. Si pues la inseparabilidad del matrimonio se contiene entre los primeros preceptos de la ley de la naturaleza, solamente pudo ser dispensada de este segundo modo. Mas si se halla entre los segundos preceptos de la ley de la naturaleza, tambien del primer modo pudo caer bajo la dispensacion. Pero parece contenerse más bien entre los segundos preceptos de la ley de naturaleza; porque la inseparabilidad del matrimonio no se ordena al bien de la prole, que es el fin principal del matrimonio, sino en cuanto á que los hijos deben ser atendidos por los padres durante toda la vida por la debida preparacion de las cosas, que son necesarias en la misma. Mas esta preparacion no pertenece á la primera intencion de la naturaleza, segun la que todas las cosas son comunes. Y por eso *el repudio de la mujer no parece ser contra la primera intencion de la naturaleza, y por consiguiente ni contra los primeros preceptos, sino contra los segundos de la ley natural. Por lo que tambien del primer modo parece que puede caer bajo dispensacion,*

Al argumento 1.° dirémos, que en el bien de la prole, segun que pertenece á la primera intencion de la naturaleza, se comprende la procreacion, la nutricion y la instruccion, hasta que se la conduzca á la edad perfecta. Pero el que se la provea para lo sucesivo por la entrega de la herencia y otros bienes, parece pertenecer á la segunda intencion de la naturaleza.

Al 2.° que tener una concubina es contra el bien de la prole, en cuanto á lo que la naturaleza se propone respecto á este bien en su primera intencion, esto es, la educacion é instruccion, que requiere la diaria permanencia de los padres con ella, lo que no tiene lugar en la concubina, que se toma por un tiempo; por lo cual no hay paridad. Sin embargo, en cuanto á la segunda intencion, áun tener una concubina puede caer bajo la dispensacion, como consta (Oseæ I.).

Al 3.° que la inseparabilidad, aunque pertenezca á la segunda intencion del matrimonio, segun que es un deber de la naturaleza, pertenece á la primera, segun que es sacramento de la Iglesia. Y por eso por haberse instituido que sea sacramento de la Iglesia, permaneciendo tal institucion, no puede caer bajo dispensacion, á no ser en el segundo modo de esta.

ARTÍCULO III. — **Bajo la ley de Moisés fue lícito repudiar a la esposa?**

1.° Parece que bajo la ley de Moisés fue lícito repudiar á la esposa; porque un modo de consentir es no prohibir, cuando puedes prohibir. Mas consentir lo ilícito es ilícito. Por consiguiente, puesto que Moisés no prohibió el repudio de la esposa, y no pecó, porque *la ley es santa,* como se dice (Rom. 7, 12), parece que el repudio fue permitido algunas veces.

2.° Los profetas han hablado por inspiracion del Espíritu Santo, como consta (II Pet. 1). Pero (Malach. 2, 16) se dice: *si la aborrecieres, déjala.* Luego como aquello que el Espíritu Santo inspira, no es ilícito, parece que el repudio de la mujer no fué ilícito siempre.

3.° Dice el Crisóstomo (alius auctor

(1) El mismo Santo Doctor se corrigió en la SUMA, (1, 2, C. 100 a. 8) confesando que esos primeros preceptos no admiten dispensa; lo contrario de lo que dijo en la Sentent. IV, dist. 33, quest. 2, a. 7 y siguientes, de donde está tomada esta doctrina del Suplemento.

hom. 32, in op. imperf.), que así como los Apóstoles permitieron las segundas nupcias, así Moisés permitió el libelo de repudio. Es así que las segundas nupcias no son pecado. Luego ni el repudio de la esposa bajo la ley de Moises.

4.° **Por el contrario**, dice el Señor, (Matth. 19), que el libelo del repudio fué dado por Moisés á los judíos *á causa de la dureza del corazon de estos.* Pero la dureza del corazon de los judíos no les acusaba de pecado. Luego ni la ley del libelo de repudio.

5.° Ademas dice el Crisóstomo (sup. Matth. ibid.), que Moisés, dando el libelo de repudio, no mostró la justicia de Dios, sino que quitó al pecado la culpa que le está unida, para que á los judíos, que así obraban segun la ley, no les pareciese ser esto pecado.

Conclusion. [1] *Aquellos que bajo la ley repudiaban á la mujer, no se escusaban de pecado, aunque se escusasen de la pena.* [2] *Aunque repudiar á la mujer es por sí malo, se hacía lícito por permision divina.*

Responderémos, que acerca de esto hay dos opiniones : algunos dicen que *aquellos que bajo la ley repudiaban á la mujer, dándola el título de libelo de repudio, no se escusaban de pecado, aunque se escusasen de la pena* que debía ser impuesta segun la ley; y por esto se dice haber permitido Moisés el libelo del repudio, y establecen cuatro modos de permision: 1.° por la privacion del precepto, como cuando no se manda un mayor bien, se dice permitirse un bien menor, como el Apóstol, no preceptuando la virginidad, permitió el matrimonio (I Cor. 7); 2.° por la privacion de la prohibicion, como se dicen ser permitidos los pecados veniales, porque no son prohibidos ; 3.° por la privacion de la cohibicion, y así se dice que son permitidos por Dios todos los pecados, en cuanto no los impide, pudiendo impedirlos; 4.° por la privacion del castigo, y de este modo fué permitido en la ley el libelo del repudio ; mas no para conseguir algun bien mayor, como lo fué la dispensacion de tener pluralidad de mujeres, sino por cohibir un mayor mal, esto es, el uxoricidio, al que los judíos eran propensos á causa de la depravacion de su apetito irascible, como tambien les fué permitido prestar á usura á los estranjeros, á causa de la corrupcion de su apetito concupiscible, esto es, para que no obrasen así con sus hermanos ; como tambien por la depravacion de su suspicacia en lo racional les fué permitido el sacrificio de la *zelotypia* para que la sola sospecha no corrompiese el juicio entre ellos. Pero puesto que la ley antigua, aunque no confiriese la gracia, sin embargo era dada para manifestar el pecado, como comunmente dicen los santos, por eso parece á otros, que si hubieran pecado repudiando á la mujer, al menos debiera habérseles indicado esto por la ley ó los profetas, pues se dice á Isaías (Isa. 58, 1): *declara á mi pueblo sus maldades.* De otra manera parecería que se les hubiera descuidado en demasia, si las cosas necesarias á la salvacion, que no conocían, no les hubieran sido anunciadas jamas; lo cual no puede decirse mereciendo la vida eterna la justicia de la ley observada en su tiempo. Por esta razon dicen, que *aunque repudiar á la mujer es per se malo, sin embargo se hacía lícito por permision divina*, y confirman esto por la autoridad del Crisóstomo, que dice (ibid.) que « el legislador quitó la culpa » al pecado, cuando permitió el repudio.» Y áun cuando esta opinion sea probable, sin embargo, es más seguida la primera. (1) Y por tanto debe responderse á las razones de una y otra opinion.

Al argumento 1.° dirémos, que alguno que puede prohibir, no peca si se abstiene de la prohibicion, no esperando correccion, sino que cree, al contrario, que su prohibicion será ocasion de un mal mayor. Y esto aconteció á Moisés, por lo cual, apoyado en la autoridad divina, no prohibió el libelo de repudio.

Al 2.° que los profetas inspirados por el Espíritu Santo, no decían que debía repudiarse á la esposa, como si fuera un precepto del Espíritu Santo sino como permitido, para que no resultaran peores males.

(1) Sanchez enseña que fue lícito, en la ley de Moisés, repudiar la mujer ; pero lo opuesto, como más probable, enseñan comunmente los tomistas, apoyados en nuestro Santo Doctor, cuya doctrina sobre el particular, fuera de lo que aquí indica, puede consultarse en la I. 2, C. 105, a. 4 al 8.° y la C. 108, a. 3.° al 2.°

Al 3.° que aquella semejanza de permision no debe entenderse en cuanto á todas las cosas, sino solamente en cuanto á la misma causa; puesto que una y otra permision fueron acordadas para evitar la impureza.

Al 4.° que aunque la dureza del corazon no escusára de pecado, sin embargo la permision otorgada por ella escusaba; porque ciertas cosas se prohiben á los sanos que no se prohiben á los enfermos corporalmente; sin embargo, estos últimos no pecan, haciendo uso de la permision que se les ha otorgado.

Al 5.° que un bien puede ser interrumpido de dos modos: 1.° por conseguir algun bien mayor, y entónces la intermision de aquel bien, en órden al mayor bien, es laudable. Así Jacob es alabado porque cesó de tener una sola mujer por el bien de la prole; 2.° se interrumpe algun bien, para evitar un mal mayor; y entónces si por autoridad del que puede dispensar se hace tal cosa, la intermision de este bien no tiene reato, pero tampoco adquiere alabanza. Y así la indivisibilidad del matrimonio en la ley de Moisés, se interrumpía por evitar un mal mayor, esto es, el uxoricidio; por lo cual dice el Crisóstomo, que «quitó al pecado la »culpa»; porque aunque quedáre el desórden en el repudio, por el que se dice pecado; sin embargo, no tenía el reato de la pena, ni temporal ni perpétua, en cuanto se hacía por inspiracion divina, y de este modo era quitada de este la culpa. Y por eso tambien añade el mismo Padre, que «fué permitido el repudio, »malo ciertamente, y sin embargo líci»to». Los que siguen la primera opinion, no refieren estas palabras sino á la exencion del reato de la pena temporal.

ARTÍCULO IV.— **Es lícito á la mujer repudiada tener otro varon?**

1.° Parece que hubiera sido lícito á la mujer repudiada tener otro varon; porque en el repudio había más bien iniquidad del varon repudiante, que de la esposa repudiada. Pero el varon podía casarse con otra sin cometer pecado. Luego tambien la esposa podía, sin pecar, casarse con otro varon.

2.° Dice San Agustin, hablando de las dos esposas (implic. lib. De bono. conjug. c. 15 y 18), «que cuando era »costumbre, no era pecado». Mas en tiempo de la ley antigua había la costumbre de que la repudiada se casaba con otro varon, como consta (Deut. 24, 2), *cuando esta despues de haber salido, se casare con otro*. Luego la mujer no pecaba uniéndose á otro varon.

3.° (Matth. 5). El Señor da á conocer que la justicia del Nuevo Testamento es superabundante respecto de la del Antiguo Testamento. Mas se dice pertenecer á la superabundancia de la justicia del Nuevo Testamento, que la mujer repudiada no se case con otro. Luego era permitido en la ley antigua.

4.° **Por el contrario,** dícese (Matth. 5, 32): *el que tomáre la repudiada, comete adulterio* (1). Pero la adulteracion (*mœchia*) jamás fue lícita en la antigua ley. Luego no fue permitido á la mujer repudiada tomar otro marido.

5.° Ademas, se dice tambien (Deut. 24, 4), que la mujer repudiada que se casase con otro varon, *era manchada y hecha abominable delante de Dios*. Luego pecaba, casándose con otro varon.

Conclusion. *Como* la mujer, miéntras que vive el marido, está atada á la ley, *no puede, aunque esté repudiada casarse con otro, miéntras por dispensacion divina eso no se le conceda.*

Responderémos, que segun la primera opinion ya dicha (a. 3), *la mujer despues del repudio pecaba, casándose con otro*, puesto que todavía no estaba disuelto el primer matrimonio; porque *la mujer, miéntras que vive el marido, atada está á la ley*, como consta (Rom. 7, 2), y no podía tener á la vez muchos maridos. Mas con arreglo á la segunda opinion, así como era permitido al varon por dispensacion divina repudiar á la mujer, *así tambien á la mujer casarse con otro*, puesto que la inseparabilidad del matrimonio se quitaba *por causa de la dispen-*

(1) En el capítulo 5 y despues en el 19 nos habla el evangelista San Mateo del mismo asunto de la indisolubilidad del matrimonio. En el cap. 5.°, v. 32, dice: *Qui dimissam duxerit, adulterat*. En el cap. 19, v. 9, dice: *Qui dimissam duxerit, mœchatur*. Aunque el sentido es idéntico, creemos que hay aquí alguna errata, ó que fue un descuido del Santo Doctor al citar el cap. 5 de San Mateo y poner despues las palabras del cap. 19.

sacion divina: y las palabras del Apóstol se entienden en el caso en que la indisolubilidad subsista. Responderémos, pues, á las razones de una y otra opinion.

Al argumento 1.° dirémos, que era permitido al varon tener simultáneamente muchas esposas por dispensacion divina, y por tanto dimitida una, aunque no estaba disuelto el matrimonio, podía casarse con otra. Pero jamás fue permitido á la mujer tener muchos maridos, por lo cual no hay paridad.

Al 2.° que en este pasaje de San Agustin la palabra *more* no se toma por la costumbre, sino por el acto honesto, segun que se dice que un hombre es morigerado, porque es de buenas costumbres *(bonorum morum)*, como tambien la filosofía moral toma su denominacion de la palabra *more*.

Al 3.° que el Señor (Matth. 5) manifiesta que la ley nueva escede por sus consejos á la antigua, no solo en cuanto á las cosas que la ley antigua hacía lícitas, sino tambien en cuanto á las que en la antigua eran ilícitas, pero que eran juzgadas por muchos como lícitas, por la no recta exposicion de los preceptos (1); como se ve respecto al odio del enemigo; así es tambien respecto al repudio.

Al 4.° que esas palabras del Señor se entienden en cuanto al tiempo de la nueva ley, en el que ha sido anulada dicha permision. De igual modo deben entenderse aquellas palabras del Crisóstomo (alius auctoris): que dice (hom. 12 in op. imperf.), que « el que segun la ley » repudia á su esposa, comete cuatro ini» quidades, puesto que respecto á Dios » es homicida, en cuanto tiene propósito » de matar á su mujer, si no la repudiase; » porque la repudia sin que sea adúltera, » en cuyo solo caso la ley Evangélica » permite repudiarla; y del mismo modo « porque la hace adúltera, así como al » que se une á ella ».

Al 5.° que cierta Glosa, interl. dice: *es manchada y abominable*; esto es, á juicio de aquel que la repudia ántes como manchada, y así no es necesario que lo sea *simpliciter*. O se dice manchada del modo aquel con que se decía inmundo al que tocaba un muerto, ó leprosos, no por la inmundicia de la culpa, sino de cierta irregularidad legal. Por lo cual no era permitido al sacerdote casarse con viuda ó mujer que hubiera sido repudiada.

(1) Por esto el Salvador, corrigiendo esos abusos de interpretacion, no dice á sus discipulos: *Habeis oido que está escrito*: sino, *habeis oido que fue dicho*. (Mat. v).

ARTÍCULO V. — **Es lícito al marido tomar la mujer que había repudiado?**

1.° Parece que era lícito al marido tomar de nuevo la mujer que había repudiado; porque es permitido corregir lo que se ha hecho malamente. Pero era mal hecho el que el marido repudiase á la mujer. Luego le era permitido corregir esto, volviendo á tomarla por esposa.

2.° Siempre fue permitido perdonar al que peca, puesto que es un precepto moral que se halla en toda ley. Y el hombre al tomar á la mujer que había repudiado, la perdonaba. Luego tambien esto era lícito.

3.° El Deuteronomio (Deut. 24, 4) da la causa, por la que la mujer repudiada no pueda ser recibida de nuevo, *porque está manchada*. Mas la repudiada no se mancha, sino casándose con otro. Luego era permitido recibirla de nuevo, al ménos ántes de que hubiera contraido un nuevo matrimonio.

Por el contrario, dícese (Deut. 24, 4), que *el primer marido no podrá volver á tomarla por mujer, etc.*

Conclusion. *Para que el marido no fuese fácil en repudiar á su mujer, se prohibió que no pudiese volver á ella.*

Responderémos, que en la ley del libelo del repudio eran permitidas dos cosas, á saber: dejar á la esposa, y que esta pudiera casarse con otro; y dos preceptos, « la escritura del libelo del repu» dio, y ademas que el marido que la re» pudiaba no pudiera recibirla ». Lo cual, segun los que sostienen la primera opinion, fue establecido en castigo de la mujer que se unió á otro, y que fué manchada por este pecado; pero segun otros, para que el marido no repudiara fácilmente á su mujer, la que despues no podía recuperar de modo alguno.

Al argumento 1.° dirémos, que para impedir el mal que cometía alguno, repudiando á su mujer, se ordenaba que el varon no pudiera tomar de nuevo á la

mujer repudiada, segun consta de lo dicho (in corp.). Y por tanto fue dispuesto por divina ordenacion.

Al 2.º que siempre fue permitido perdonar al que peca en cuanto al rencor del corazon, mas no en cuanto á la pena tasada por divina ordenacion.

Al 3.º que acerca de esto hay dos opiniones: porque algunos dicen que fue permitido á la mujer repudiada reconciliarse con su marido, á no ser que estuviese unida á otro en matrimonio: porque en este caso, á causa del adulterio á que voluntariamente se sometía la mujer, se la imponía como pena el que no pudiese volver á su primer marido. Pero como la ley prohibe universalmente, por eso dicen otros que tambien ántes de que se casare con otro no podrá ser llamada por su marido, puesto que había sido repudiada; porque la polucion no se entiende en cuanto á la culpa, sino segun lo que se ha dicho (a. 4, al 3.º).

ARTÍCULO VI. — **La causa del repudio fue el odio á la mujer?**

1.º Parece que la causa del repudio fue el odio á la esposa, porque se dice (Malach. 2, 16): *cuando la aborrecieres, déjala.* Luego, etc.

2.º Dícese (Deut. 24, 1): *si no fuere agradable á sus ojos por alguna fealdad,* etcétera. Luego, etc.

3.º **Por el contrario**, la esterilidad y la fornicacion contrarían más al matrimonio, que el odio. Luego estas cosas deben ser más bien causas del repudio que el odio.

4.º El odio puede ser producido por la virtud de aquel á quien se tiene odio. Si pues el odio es causa suficiente, entónces la mujer hubiera podido ser repudiada á causa de su virtud, lo cual es absurdo.

5.º Dícese (Deut. 22, 13): *si un hombre tomáre mujer, y despues la aborreciese, y la echare en cara su estupro antes del matrimonio y no pudiere probarlo; será azotado, y será condenado al pago de cien siclos de plata, y no la podrá repudiar en todos los dias de su vida.* Luego el odio no es causa suficiente del repudio.

Conclusion. [1] *La causa de permitir el repudio de la mujer fue evitar el uxoricidio.* [2] *La causa próxima del mismo repudio es el odio.* [3] *Muchas eran las causas que había en la ley antigua para el repudio.*

Responderémos, que *la causa de permitir el repudio de la mujer fue evitar el uxoricidio*, como dicen comunmente los Santos Padres. Pero la causa próxima del homicidio es el odio: y por esto *la causa próxima del repudio es tambien el odio*, y este se produce de alguna causa, como asimismo el amor. Por lo tanto, es menester reconocer otras causas remotas del repudio, que eran causa del odio. En efecto dice San Agustin in Glosa (ord. sup. illud; *Si acceperit hom.* lib. 1, De Serm. Domi, in monte, c. 14, Deut. 24): « *muchas eran en la ley las causas para » repudiar á la mujer* (1); Cristo es» ceptuó solo la fornicacion, y manda » soportar las otras faltas por la fe y la » castidad conyugal ». Pues bien: estas causas se entienden ser las fealdades, ya en el cuerpo, como la enfermedad, ó alguna mancha notable, ya en el alma, como la fornicacion, ó algunas semejantes que producen la deshonestidad en las costumbres. Algunos, empero, limitan más estas causas diciendo, con bastante probabilidad, que no era permitido repudiar sino por alguna causa sobreviniente despues del matrimonio; ni por toda clase de causa, sino por aquellas solamente que pueden impedir el bien de la prole, ya en el cuerpo, como la esterilidad ó la lepra, ó algo semejante; ya en el alma, como si fuese de malas costumbres, que los hijos imitarían por el centinuo trato con ella. Pero hay una Glosa (interl. sup. illud. Deut. 24: *Si non invenerit gratiam*) que parece restringir más estas causas al pecado, cuando dice, que « por la fealdad se entiende allí el pe» cado ». Pero la Glosa dice *pecado*, no solamente en las costumbres del alma, sino tambien en las de la naturaleza del cuerpo.

Concedemos, pues, los dos primeros argumentos.

Al 3.º que la esterilidad y otras cosas

(1) Muchas eran las causas que había, segun dice San Agustin; pero con el tiempo se debió dar una grande estension á esa libertad del marido, hasta el punto de preguntar los fariseos al Señor si era lícito el repudio *por cualquiera causa*: *quacumque ex causa.* (Matth. 19, v. 3).

análogas son causa del odio; y en este concepto son causas remotas del repudio.

Al 4.° que á causa de la virtud no es odiable alguno, *per se loquendo*, puesto que la bondad es causa del amor. Y por tanto, esta razon no es sólida.

Al 5.° que se imponía como pena al marido, el que no pudiera repudiar perpetuamente á su mujer en aquel caso, como tampoco en aquel otro, cuando por haberla violado se casó con ella (1).

ARTÍCULO VII. — **Las causas del repudio debían escribirse en el libelo?**

1.° Parece que las causas del repudio debían escribirse en el libelo; puesto que por el libelo escrito del repudio se absolvía de la pena de la ley. Pero esto parece injusto en absoluto, si no se asignan las causas suficientes del repudio. Luego era necesario que se escribieran en el libelo.

2.° Esta escritura no parece tener otro objeto que manifestar las causas del repudio. Luego si no se escribían, en vano se entregaba dicho libelo.

3.° Esto dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 33).

(1) Así lo dispone terminantemente el Deuteronomio, cap. 22 versos 28 y 29.

Por el contrario, las causas del repudio, ó eran suficientes ó no. Si lo eran, cerraban á la mujer el camino para las segundas nupcias, que se la concedían segun la ley; mas si eran insuficientes, se manifestaba lo injusto del repudio, y así este no podía hacerse. Luego de modo alguno se escribían en el libelo en especial las causas del repudio.

Conclusion. *Las causas del repudio no se escribían detalladamente en el libelo, sino en general.*

Responderémos, que *las causas del repudio no se escribían detalladamente en el libelo, sino en general*, para que se manifestase ser justo el repudio; pero segun Josefo (Antiqui. l. 4, c. 6) para que la mujer, teniendo un libelo escrito de repudio, pudiera casarse con otro: porque de otro modo, no se la hubiera creido. Segun dicho autor, en el libelo se escribía: *te prometo que jamás me reuniré á tí.* Pero segun San Agustin (lib. 19 cont. Faust. 26), se escribía el libelo « para que interviniendo alguna dilacion, » y disuadido por consejo de los escri- » bas, desistiera el varon del propósito » de repudiar ».

Con lo dicho es evidente la respuesta á los argumentos propuestos.

CUESTION LXVIII.

De los hijos nacidos ilegítimamente.

1.° Los que nacen fuera del verdadero matrimonio son ilegítimos? — 2.° Los hijos ilegímos deben reportar un daño por esto? — 3.° Pueden ser legitimados?

ARTÍCULO I. — **¿Los hijos que nacen fuera de verdadero matrimonio, son ilegítimos?**

1.° Parece que los hijos que nacen fuera de verdadero matrimonio, son legítimos; porque se dice *hijo legítimo* el nacido segun la ley. Pero todos nacen segun la ley, al menos la de la naturaleza, que es muy fuerte. Luego todo hijo se dice legítimo.

Se dice comunmente que hijo legítimo es el nacido de legítimo matrimonio, ó de un matrimonio que es reputado por legítimo *in facie Ecclesiæ*. Mas sucede á veces que algun matrimonio es reputado legítimo *in facie Ecclesiæ*, teniendo impedimento que le hace nulo, y sin embargo es sabido por los que le contraen *in facie Ecclesiæ*; y asimismo si se casan en secreto, é ignoran el impedimento, parece legítimo, *in facie Ecclesiæ*, por lo cual no se prohibe por la Iglesia. Luego los hijos nacidos fuera de un verdadero matrimonio no son ilegítimos.

Por el contrario, se dice ilegítimo lo que es contra la ley. Pero los que nacen fuera de matrimonio, nacen contra la ley. Luego son ilegítimos.

Conclusion. *Los hijos que nacen fuera de verdadero matrimonio, no son legítimos.*

Responderémos que en los hijos hay cuatro estados; algunos son *naturales y legítimos; como aquellos que nacen de verdadero y legítimo matrimonio:* otros naturales y no legítimos, como los hijos que nacen de la fornicacion simple; ciertos legítimos y no naturales, como los adoptivos, y algunos ni legítimos ni naturales, como los espureos nacidos de adulterio ó de estupro, porque los tales nacen contrariamente á la ley positiva y espresamente contra la ley de la naturaleza. Y así debe concederse que ciertos hijos son ilegítimos.

Al argumento 1.° dirémos que, aunque aquellos que nacen de ilícito comercio nazcan segun la naturaleza, que es comun al hombre y á todos los animales, sin embargo, nacen contra la ley natural que es propia á los hombres; puesto que la fornicacion y el adulterio y demas cosas análogas, son contrarias á la ley de la naturaleza. Y por eso los tales no son legítimos segun ley alguna.

Al 2.° que la ignorancia en las relaciones ilícitas escusa de pecado, si no es afectada. Por lo cual aquellos que se casan de buena fe *in facie Ecclesiæ*, aunque haya impedimento, mientras lo ignoren, no pecan, ni los hijos son ilegítimos, mas si lo saben, aunque la Iglesia que lo ignora, le sostenga, no se escusan de pecado ni sus hijos de ilegitimidad. Mas si no lo saben y se casan en secreto (1), tampoco se escusan, porque tal ignorancia parece afectada.

ARTÍCULO II. — **Los hijos ilegítimos deben reportar algun daño por esto?**

1.° Parece que los hijos ilegítimos no deben reportar daño alguno por causa de su ilegitimidad: porque el hijo no debe ser castigado por el pecado del padre, como

(1) Ya se ha dicho en otra parte que despues del Concilio de Trento, los matrimonios clandestinos son nulos; pero que no era así en los tiempos de nuestro angélico Doctor.

consta por sentencia del Señor (Ezech. 18). Pero el que este nazca de ilícito comercio, no es pecado propio, sino del padre. Luego no debe incurrir en daño alguno.

2.° La justicia humana es modelada por la justicia divina. Y Dios da igualmente los bienes naturales á los hijos legítimos é ilegítimos. Luego tambien segun el derecho humano los hijos ilegítimos deben ser equiparados á los legítimos.

Por el contrario, dícese (Gen. 25), que Abraham dió todos sus bienes á Isaac, é hizo presentes á los hijos que había tenido de sus concubinas : y sin embargo, estos no habían nacido de una union ilícita. Luego, con mayor, razon los que nacen de relaciones culpables, deben sufrir el daño de no heredar en los bienes paternos.

Conclusion. [1] *El hijo ilegítimo sufre dos clases de daños : uno porque no es admitido á los actos legítimos ; y otro porque no sucede en la herencia paterna.* [2] *Los hijos naturales pueden, sin embargo, suceder en la sexta parte únicamente ; y los espureos en ninguna.*

Responderémos, que se dice que alguno sufre un daño por consecuencia de algo de dos modos : 1.° porque se le sustrae lo que le era debido, y de este modo el hijo ilegítimo no incurre en pérdida alguna : 2.° porque no le es debido algo que podría serle de otro modo (1); y en este concepto *el hijo ilegítimo sufre dos clases de daño ; uno porque no es admitido á los actos legítimos*, como á los oficios ó dignidades que requieren alguna honestidad en aquellos que los ejercen (2), otro *porque no sucede en la herencia paterna. Sin embargo, los hijos naturales pueden ser herederos en la sexta parte únicamente, los espúreos en ninguna ;* aunque por derecho natural los padres estén obligados á proveerles de las cosas necesarias. Por lo cual pertenece al cuidado de los obispos, el que obliguen á sus padres á que les provean en sus necesidades.

Al argumento 1.° dirémos que no es una pena incurrir en daño del segundo modo, y por esto no decimos que es una pena para alguno, el que no suceda en un reino, porque no es hijo del rey. Igualmente no es pena, el que á alguno que no es legítimo, no se le deban las cosas que pertenecen á los hijos legítimos.

Al 2.° que el coito ilegítimo no es contra la ley, en cuanto es acto de la potencia generadora, sino en cuanto procede de una voluntad depravada. Y por esto el hijo ilegítimo no incurre en daño en las cosas que se adquieren por un orígen natural, sino en las que se hacen por la voluntad ó se poseen *de esta manera.*

ARTÍCULO III.— **El hijo ilegítimo puede ser legitimado?**

1.° Parece que el hijo ilegítimo no puede ser legitimado ; porque cuanto dista el legítimo del ilegítimo, tanto por el contrario dista el ilegítimo del legítimo. Pero el legítimo jamás se hace ilegítimo. Luego ni el ilegítimo se hace jamás legítimo.

2.° El acto carnal ilegítimo produce el hijo ilegítimo. Y el acto carnal ilegítimo jamás se hace legítimo. Luego ni el hijo ilegítimo puede ser legitimado.

Por el contrario, lo que está establecido por la ley, puede ser revocado por ella. Pero la ilegitimidad de los hijos ha sido establecida por la ley positiva. Luego el hijo ilegítimo puede ser legitimado por aquel que tiene la autoridad de la ley.

Conclusion. *El hijo ilegítimo puede ser legitimado por uno de los seis modos de legitimidad.*

Responderémos, que *el hijo ilegítimo puede ser legitimado, no* de modo que su nacimiento se haga legítimo, porque es un hecho pasado, y no se puede hacer jamás legítima una cosa que una vez fue ilegítima ; pero se dice ser legitimado, en cuanto los daños que sufre un ilegítimo son quitados por la autoridad de la ley. *Los modos de legitimar son seis:* dos segun los cánones (c. *Conquestus* et. c. *Tanta* qui filii. sunt. legit.), á saber: cuando uno se casa con la mujer de quien tuvo el hijo ilegítimo, si no hubo adulte-

(1) Como sucedería, por ejemplo, si á este mismo hijo le hubiese cabido en suerte nacer de legítimo matrimonio.

(2) Concretándonos al órden espiritual, estos hijos ilegítimos no podían ser admitidos á los sagrados órdenes, pues así consta del derecho canónico. (Decret. l. 1, tit. 17 y 18).

rio, y por especial perdon y dispensa del Soberano Pontífice. Segun la ley civil hay cuatro modos de legitimacion: 1.° por oblacion á la curia; porque por esto mismo es legitimado á causa del honor de este cargo; 2.° si el padre nombra en testamento como legítimo heredero, y el hijo presenta en seguida el testamento al Emperador; si no tiene hijos legítimos, y el hijo natural se ofrece al servicio del Príncipe; 4.° si el padre en pública escritura, ó ante tres testigos, le llama legítimo, sin añadir que es natural.

Al argumento 1.° dirémos, que se puede hacer una gracia á alguno, sin injusticia; pero no se puede condenar á alguno sino por una culpa; y por esto con mayor razon puede el ilegítimo hacerse legítimo, que al contrario: porque aunque el legítimo es privado alguna vez de la herencia por causa de la culpa, no se llama, sin embargo, ilegítimo, puesto que tuvo una generacion legítima.

Al 2.° que el acto carnal ilegítimo, tiene en sí un defecto inseparable, por el que es opuesto á la ley, y por esto no puede hacerse legítimo. Ni es lo mismo respecto del hijo ilegítimo, que no tiene semejante defecto.

CUESTION LXIX.

De lo concerniente á la resurreccion, y primeramente del lugar de las almas despues de la muerte.

Debemos tratar á continuacion de lo concerniente al estado de la resurreccion; porque despues de haber hablado de los sacramentos, por los cuales es librado el hombre de la muerte de la culpa, debe tratarse de la resurreccion, por la que se libra el hombre de la muerte de la pena. Sobre el tratado de la resurreccion hay que considerar tres cosas, á saber: las precedentes á la resurreccion, las concomitantes y las siguientes. Y por esto debe hablarse: 1.° de las que en parte aunque no del todo, preceden á la resurreccion; 2.° de la misma resurreccion y las circunstancias que la acompañan; 3.° de las cosas que la siguen. Sobre las cosas que preceden á la resurreccion, es preciso considerar: 1.° los lugares asignados á las almas despues de la muerte; 2.° la cualidad y la pena de las almas separadas, que les es infligida por el fuego; 3.° los sufragios por los que las almas de los difuntos son ayudadas por los vivos; 4.° las oraciones de los santos existentes en la patria; 5.° las señales precedentes al juicio general: 6.° el fuego que precederá á la faz del juez en la última conflagracion del mundo. Sobre la primera de estas seis cosas examinarémos siete puntos, á saber:

1.° Se asignan lugares á las almas despues de la muerte?—2.° Son conducidas á estos las almas inmediatamente despues de la muerte?—3.° Pueden salir de ellos?—4.° El limbo del infierno es lo mismo que el seno de Abraham?—5.° El limbo es lo mismo que el infierno de los condenados?—6.° El limbo de los padres es lo mismo que el limbo de los niños?—7.° Deben distinguirse tantos ó cuantos lugares?

ARTÍCULO I. — **Se asignan lugares á las almas despues de la muerte?**

1.° Parece que no se asignan lugares á las almas despues de la muerte; porque como dice Boecio (in lib. de hebdom.), « es una opinion comun admitida entre » los sabios, que los séres incorporales no » existen en un lugar »; con cuyo parecer concuerda lo que dice San Agustin (sup. Gen ad liff. l. 2, c. 32), « que » se puede responder que el alma no es » llevada á lugares corporales sino en » tanto que está unida á algun cuerpo, ó » que ella no es llevada localmente ». Pero el alma separada del cuerpo, no tiene algun cuerpo, como dice San Agustin. Luego es ridículo asignar algunos lugares á las almas separadas.

2.° Todo lo que tiene un lugar deter-

minado, conviene más con aquel lugar que con otro. Pero las almas separadas, así como tambien, cualesquiera otras sustancias espirituales, se han indiferentemente á todos los lugares; porque no puede decirse que convengan con algunos cuerpos, y difieran de otros, puesto que se hallan fuera de todas las condiciones corporales. Luego no deben serles asignados lugares determinados.

3.º A las almas separadas no se les asigna algo despues de la muerte sino lo que cede en castigo ó premio. Pero el lugar corporal, no puede ceder en pena ó en premio de ellas, puesto que nada reciben de los cuerpos. Luego no deben serles asignados ciertos lugares.

Por el contrario, el cielo empíreo es un lugar corporal, y sin embargo, cuando fue hecho, Dios le llenó de santos ángeles, como dice Strabon (habetur. in Glosa ord. in princ. Genes). Siendo, pues, incorpóreos los ángeles, como tambien las almas separadas, parece que á las almas separadas deben serles asignados ciertos receptáculos ó lugares.

Ademas, esto es obvio, por lo que refiere San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 25, 29, 30 y 40), que despues de la muerte las almas son llevadas á diversos lugares corporales, como se ve, de Pascasio, á quien German obispo de Capua, encontró en los baños, y del alma del rey Teodorico, que segun este padre fue llevada al infierno. Luego las almas despues de la muerte tienen ciertos receptáculos ó *lugares*.

Conclusion. *Aunque á las almas despues de la muerte no se asignen algunos cuerpos, se les determina sin embargo, algunos lugares corporales por cierta congruencia, segun el grado de dignidad de ellas, en los que están como en un lugar.*

Responderémos, que aunque las sustancias separadas segun su *ser* no dependan del cuerpo, sin embargo las cosas corporales son gobernadas por Dios mediante las espirituales, como dice San Agustin (De Trin. l. 3, C. 4 y 5), y San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 5). Por lo cual hay una relacion de conveniencia entre las sustancias espirituales y las sustancias corporales, de tal suerte, que á las sustancias más dignas sean adaptados los cuerpos más dignos. Por lo cual tambien los filósofos han establecido el órden de las sustancias separadas segun el órden de los móviles. Mas *aunque á las almas despues de la muerte no se asignen algunos cuerpos* de que sean formas ó determinados motores, *se les determinan sin embargo algunos lugares corporales, por cierta congruencia, segun el grado de dignidad de ellas, en los que están como en un lugar,* al modo que las incorporales pueden estar en un lugar, segun que se aproximan más ó menos á la primera sustancia, á cuyo lugar superior es destinada por congruencia, esto es á Dios, cuyo asiento denuncia la Escritura ser el cielo (Ps. 102, c. Is. 661). Y por esto decimos que las almas que participan perfectamente de la Deidad, están en el cielo, y las que están impedidas de esta participacion, decimos, son destinadas al lugar contrario.

Al argumento 1.º dirémos, que los séres incorporales no están en un lugar de alguna manera que nos sea conocida ó familiar, segun que decimos que los cuerpos están propiamente en un lugar; mas están en un lugar del modo que conviene á las sustancias espirituales, que no puede sernos manifestado plenamente.

Al 2.º que hay dos clases de conveniencia ó semejanza; una, que es por la participacion de la misma cualidad, como convienen entre sí las cosas cálidas, y tal conveniencia de las cosas corporales á los lugares corporales no puede existir; otra, por cierta proporcionalidad, segun la que en la Escritura son referidas metafóricamente las cosas espirituales á las corporales; por cuyo modo en la Escritura se dice ser Dios el sol, puesto que es el principio de la vida espiritual como el sol lo es de la vida corporal, y segun esta conveniencia ciertas almas convienen más con ciertos lugares, como las almas iluminadas espiritualmente con cuerpos luminosos, y las almas oscurecidas por la culpa, con los lugares tenebrosos.

Al 3.º que el alma separada nada recibe directamente de los lugares corporales al modo con que los cuerpos reciben, los cuales se conservan por sus lugares, sino que las almas mismas, por cuanto conocen ser destinadas á tales lugares,

se causan gozo ó afliccion, y en este concepto el lugar es para ellas una pena ó un premio.

ARTÍCULO II. — **¿Inmediatamente despues de la muerte son llevadas las almas al cielo ó al infierno?**

1.° Parece que ningunas almas son llevadas al cielo ó al infierno inmediatamente despues de la muerte ; porque sobre aquello del Salmo. 36, *Adhuc pusillum, et non erit peccator*, dice la Glossa (Ord. Ang.), que los santos son librados al fin de la vida, pero que despues de ella no estarán todavía donde estarán los santos á quienes se dirá : *venid benditos de mi Padre.* Pero aquellos santos estarán en el cielo. Luego los santos despues de esta vida no ascienden inmediamente al cielo.

2.° Dice San Agustin (in Enchir., c. 19), que el tiempo que media « entre la » muerte de un hombre y la última re- » surreccion contiene á las almas en lu- » gares secretos, segun que cada una de » ellas es digna de reposo ó de pena ». Pero por estos escondidos lugares no pueden entenderse el cielo y el infierno, porque en ellos tambien estarán las almas con los cuerpos despues de la última resurreccion ; por consiguiente por eso nada se distinguiría el tiempo ántes de la resurreccion y despues de la resurreccion. Luego no estarán ni en el infierno, ni en el paraíso hasta el dia del juicio.

3.° Mayor es la gloria del alma que la de los cuerpos. Pero á todos se otorga simultáneamente la gloria de los cuerpos para que sea mayor la alegría de cada uno por el gozo comun, como consta por lo que apropósito de aquello (ad Heb. 11): *Deo pro nobis aliquid melius providente*, etc., dice la Glossa (inter. Petri Lomb.): « para que en el apoyo co- » mun de todos se haga mayor el gozo » de cada uno ». Luego con mayor razon la gloria de las almas debe diferirse hasta el fin, para que sea dada á la vez á todos.

4.° La pena y el premio, que se imponen por sentencia del juez no deben preceder al juicio. Pero el fuego del infierno y el gozo del paraíso serán dados á todos por sentencia de Cristo juzgador, esto es, en el último juicio, como se ve (Matth. 25). Luego ántes del dia del juicio nadie asciende al cielo ó desciende á los infiernos.

Por el contrario: se dice (II Cor. 5, 1) : *si nuestra casa terrestre es desecha tenemos una casa no hecha de mano sino conservada en los cielos.* Luego disuelta la carne, el alma tiene una mansion, que le había sido conservada en los cielos.

Ademas (Philipp. 1, 23), dice el Apóstol, *tengo deseo de ser desatado de la carne, y estar con Cristo ;* por lo que arguye, así San Gregorio (Dialog. 4 ; C. 25): « quién pues no duda que Cristo » está en el cielo, tampoco niega que el » alma de Pablo lo esté » Mas no debe negarse que Cristo está en el cielo porque es artículo de fe. Luego tampoco debe dudarse que las almas de los santos son llevadas á los cielos. El que tambien algunas almas descienden al infierno inmediatamente despues de la muerte, consta por estas palabras (Luc. 16, 22). *Y murió tambien el rico y fue sepultado en el infierno.*

Conclusion. [1] *Así como el cuerpo por la gravedad ó ligereza es llevado inmediatamente á su lugar, á no ser impedido, así las almas, disuelto el vínculo de la carne, consiguen inmediatamente el premio ó la pena, á no ser que algo lo impida.* [2] *En el momento que el alma se separa del cuerpo, ó es sumergida en el infierno, ó vuela á los cielos ; á menos que se lo impida algun reato, por el que es menester que se difiera el vuelo, para que ántes se purifique.*

Responderémos que, así como en los cuerpos existe la gravedad ó la ligereza, por la que son llevados á su lugar, que es el fin del movimiento de los mismos; así tambien hay en las almas el mérito ó demérito, por los que llegan al premio ó á la pena, que son los fines de las acciones de las mismas. Por lo que *así como el cuerpo por la gravedad ó ligereza es llevado inmediatamente á su lugar, á no ser impedido, así las almas disuelto el vínculo de la carne*, por el que eran detenidas en el estado de la vida, *consiguen inmediatamente el premio ó la pena, á no ser que algo lo impida ;* como á veces impide la consecucion del premio el pe-

cado venial, que es menester purificar ántes; de lo que se sigue que es diferido el premio. Y puesto que se destina el lugar á las almas segun la congruencia del premio ó de la pena, *en el momento en que el alma se separa del cuerpo, ó es sumergida en el infierno, ó vuela á los cielos; á menos que se lo impida algun reato, por el que es menester que se difiera el vuelo, para que se purifique ántes el alma.* Y esta verdad está atestiguada manifiestamente por las autoridades de la Escritura canónica y escritos de los Santos Padres. De consiguiente lo contrario debe ser tenido como heregía, como consta (Dial. 4, Greg. c. 25 y 28; y en el lib. de Ecclesiast. dogm. c. 88 (1).

Al argumento 1.° dirémos que la Glosa se esplica á sí misma; pues lo que dice « no estarás todavía donde estarán » los santos », lo esplica al instante añadiendo: « esto es, no tendrás la doble es» tola que tendrán los santos en la resur» reccion ».

Al 2.° que entre aquellos lugares secretos, de que habla San Agustin, deben ser tambien computados el infierno y el paraíso, en los que están contenidas algunas almas ántes de la resurreccion. Pero se distingue el tiempo ántes de la resurreccion y despues de ella, puesto que ántes de la resurreccion están allí sin el cuerpo, y despues estarán con él; y porque en algunos lugares están ahora las almas, en los que no estarán despues de la resurreccion.

Al 3.° que los hombres segun los cuerpos tienen cierta continuacion entre sí, porque segun ellos es verdadero lo que se dice (Act. 17, 26) que *Dios hizo de uno solo todo el linaje humano.* Pero formó las almas separadamente; por lo cual no es tanta la conveniencia, para que todos los hombres sean glorificados á la vez en el alma como el que lo sean en el cuerpo. Y ademas la gloria del cuerpo no es tan esencial como la gloria del alma; de consiguiente mayor detrimento sería para los santos si se difiriese la gloria del alma, que el que se difiera la del cuerpo; ni podría recompensarse este detrimento de gloria por la ampliacion de gozo del cada uno del gozo comun.

Al 4.° que San Gregorio propone y resuelve la misma objecion (Dialog. l. 4, c. 25): Si pues, dice, « están ahora en » el cielo las almas de los justos, ¿qué » es lo que recibirán en el dia del jui» cio en retribucion de su justicia? » Y responde: « en verdad se les aumenta en » el juicio el que ahora gozan de sola » la beatitud de las almas, y despues go» zarán tambien la beatitud de los cuer» pos, para que gocen tambien en la mis» ma carne en la que sufrieron trabajos » y tormentos por el Señor ». Y del mismo modo debe razonarse acerca de los condenados.

ARTÍCULO III. — **Las almas existentes en el paraíso ó en el infierno pueden salir?**

1.° Parece que las almas existentes en

(1) Constantemente en efecto se habia creido en la Iglesia esta doctrina, como de fe, y como tal fue definida despues de nuestro Santo por Benedicto XII primero y por el concilio de Florencia despues. En el siglo III algunos herejes de la Arabia habían sostenido este error, consecuencia de otro más craso aún en que ellos incurrian; conviene á saber: que las almas no van inmediatamente despues de la muerte al lugar que por sus obras merezcan, en atencion á que perecen con los cuerpos y con ellos en el dia del juicio resucitan. Orígenes se encargó de pulverizar este error y Eusebio refiere (Historia eccles. lib. 6.°, c. 37), que lo hizo con tanta maestría, que logró reducir á los extraviados. Sepultada en el olvido esta doctrina, Priestley, caudillo de una faccion protestante, la ha renovado en nuestros tiempos.

Otros han sostenido que la vision beatífica se dilata hasta el dia del juicio; pero que en ese intermedio disfrutan las almas de cierta bienaventuranza en un lugar para esto preparado, donde esperan la resurreccion. Algunos griegos han sido los que este error sostuvieron y más tarde le sacaron del olvido en que ya estaba Lutero y su hermano en apostasía Calvino.

Con esta herejía nada tiene que ver la famosa cuestion entre algunos franciscanos y dominicos, que tanto ruido metió en el siglo XIV, y que tantos disgustos ocasionó al pontífice Juan XXII. Sostúvose en efecto por Gerardo, general de los franciscanos y con él algunos de sus frailes, que las almas, de los fieles, que nada tenian que purgar, eran sin duda recibidas en el cielo y que allí disfrutaban de la vision de Jesucristo; pero que solo la disfrutaban *in forma servi*, no en cuanto Dios. Juan XXII, á quien se acusaba de fautor de este error, quiso en lo último de su vida dirimir la controversia y definir lo que despues se hizo por su sucesor; pero la muerte le impidió tener esta gloria y á nosotros que la memoria de este gran Papa no se nos haya respetado con suposiciones calumniosas. Hé aquí ahora lo definido por Benedicto XII, en la bula *Benedictus Deus*, dos años despues de su exaltacion al pontificado, ó sea en 1336. *Definimus quod secundum communem Dei ordinationem animæ Sanctorum omnium, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decedent etiam in futurum, vel si tunc erit, tamen post mortem suam purgaverunt; atque animæ puerorum renatorum et baptizandorum, mox post mortem suam etiam ante resumptionem suorum corporum, et judicium generale, post ascensionem Salvatoris nostri fuerunt, sunt, et erunt in cœlorum regno cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatæ. Definimus insuper quod secundum Dei ordinationem communem, animæ decedentium in actuali peccato mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi pœnis infernalibus cruciantur.*

el paraíso ó en el infierno no pueden salir; porque dice San Agustin (in lib. De cura pro mortuis, agenda. c. 13): « si las » almas de los muertos se interesan en » los asuntos de los vivos, por no decir » nada de otros, mi piadosa madre, que » me ha seguido en la tierra y en el mar, » para vivir conmigo, en ninguna noche » me hubiera abandonado ». Y por esto concluye que las almas de los difuntos no se interesan en las cosas de los vivos. Pero podrían interesarse si salieran de sus moradas. Luego no salen de ellas.

2.° Dícese (Psal. 26, 4): *que more yo en la casa del Señor todos los dias de mi vida:* y (Job. 7, 9): *el que descendiere á los infiernos no subirá.* Luego tanto los buenos como los malos no salen de sus moradas.

3.° Las moradas segun lo dicho (a. 1) son dadas á las almas despues de la muerte como premios ó castigos. Pero despues de la muerte ni son disminuidos los premios de los santos, ni las penas de los condenados. Luego no salen de sus moradas.

1.° **Por el contrario,** dice San Jerónimo contra Vigilancio dirigiéndose así á él: « dices, pues, que las almas de los » Apóstoles y de los mártires están ó en » el seno de Abraham, ó en lugar de re» frigerio, ó bajo el altar de Dios, y que » no pueden presentarse en sus tumbas » cuando quieren. ¿Y así pones leyes á » Dios? ¿Harás cautivos á los Apóstoles, » de manera que estén custodiados hasta » el dia del juicio, y que no estén con su » Señor, cuando de ellos está escrito » (Apoc. 14, 4): *siguen al cordero donde » quiera que vaya?* Si el Cordero está » en todas partes, debe creerse en su » consecuencia tambien que los que con » él están se hallan en todas partes ». Luego es ridículo decir que las almas de los muertos no salen de sus moradas.

2.° Ademas, San Jerónimo argumenta (ibid.) así: « vagando el diablo y los » demonios por todo el orbe, y presen» tándose en todas partes con demasiada » celeridad, ¿cómo han de permanecer » encerrados en su tumba los mártires » despues de haber derramado su sangre » y no han de poder salir de allí »? De lo cual puede deducirse, no solamente respecto de los buenos sino tambien de los malos, que á veces salen de sus moradas, puesto que no tienen mayor condenacion, que los demonios que vagan por todas partes.

3.° Por otra parte, este mismo puede probarse por San Gregorio (Dialog. 4, c. 36 y 40), donde refiere que se aparecieron muchos muertos á los vivos.

Conclusion. [1] *Ninguno de los finalmente destinados al infierno ó al paraíso, puede en absoluto salir de allí.* [2] *Segun el curso natural, las almas separadas, destinadas á sus propios lugares, son segregadas por completo de la sociedad de los vivientes; pero por disposicion de la Divina Providencia « algunas veces » se presentan á la vista de los hombres.* [3] *Puede creerse tambien que algunas veces se permite á los condenados aparecerse á los vivos para enseñanza y terror; y á los que están en el purgatorio para pedir sufragios.* [4] *Los santos pueden aparecerse á los vivos cuando quisieren, mas no los condenados.*

Responderémos, que salir alguno del infierno ó del paraíso puede entenderse de dos modos: 1.° de manera que salga en absoluto de ellos, de modo que no sea ya su lugar el paraíso ó el infierno; y así *ninguno de los finalmente destinados al infierno ó al paraíso puede salir de allí,* como despues se dirá (C. 71 a. 5, al 5.°); 2.° puede entenderse que salgan de allí por un tiempo, y en esto hay que distinguir qué les conviene segun la ley natural, y qué segun el órden de la divina Providencia, puesto que, como dice San Agustin (in lib. De cura pro mort. ag. c. 16); « unos son los límites de las » cosas humanas, y otros son los signos » de las virtudes divinas: unas las cosas » que se hacen naturalmente, y otras las » que se verifican milagrosamente. Luego *segun el curso natural, las almas separadas destinadas á sus propios lugares son segregadas por completo de la sociedad de los vivientes;* porque segun el curso de la naturaleza, los hombres que viven en carne mortal no se unen inmediatamente á las sustancias separadas, puesto que todo su conocimiento viene del sentido; ni les convendría salir de sus moradas, sino para interesarse en las cosas de los vivos. *Pero segun la disposicion de la Divina Providencia, al-*

gunas veces las almas separadas salidas de sus moradas *se presentan á la vista de los hombres*, como refiere San Agustin en el libro predicho de San Félix, mártir, que se apareció visiblemente á los habitantes de Nola cuando eran combatidos por los bárbaros. *Puede creerse tambien que algunas veces se permite á los condenados, que para enseñanza y terror de los hombres se aparezcan á los vivos, ó tambien para pedir sus sufragios en cuanto á aquellos que están detenidos en el purgatorio*, como consta por los muchos casos que refiere San Gregorio (Dialog. 4. cap. 36, 40 y 55). Pero hay esta diferencia entre los santos y los condenados, y es, que *los santos pueden aparecerse á los vivos cuando quieren, mas no los condenados*; porque así como los santos vivientes en carne mortal reciben por los dones de la gracia *gratis data* el hacer curaciones y milagros, que no se hacen milagrosamente sino por virtud divina, y cuyos milagros no pueden llevarse á efecto por otros que carecen de este don; así tambien no repugna que por la virtud de la gloria se dé á las almas de los Santos alguna potencia, por la cual puedan aparecerse milagrosamente á los vivos cuando quieran, lo cual otros no pueden, á ménos que se les permita.

Al argumento 1.° dirémos, que San Agustin, como se ve por lo que sigue, habla segun el curso comun de la naturaleza. Sin embargo, no se deduce de aquí que porque los muertos puedan, cuando quieren aparecerse á los vivos, se aparezcan tantas veces cuantas quieren los que viven en la carne; puesto que los separados de la carne, ó se conforman en absoluto á la divina voluntad de tal modo que no les sea permitido, sino lo que ven ser conveniente segun la divina disposicion, ó se hallan oprimidos por las penas de tal modo, que más piensan en dolerse de su miseria, que se cuidan de aparecerse á otros.

Al 2.° que aquellas autoridades hablan en cuanto á que nadie sale en absoluto del paraíso ó del infierno; y no que alguno salga por un tiempo.

Al 3.° que como consta de lo dicho (a. 1, al 3.°), el lugar del alma la sirve de pena ó de premio, segun que es afectada de un sentimiento de gozo ó de dolor, en razon de que se la destina á tal ó cual morada. Mas este gozo ó este dolor sobre el destino á tales lugares, permanece tambien en el alma, cuando estuviese fuera de ellos; como al pontífice á quien le es dada como honor una cátedra en la Iglesia para que sea su asiento, no se amengua su gloria, cuando desciende de ella, porque si bien no está entónces sentado en acto, sin embargo aquel lugar está destinado para él.

Respecto de las cosas que se objetan, por el contrario, debemos responder. A la primera, que San Jerónimo habla de los apóstoles y de los mártires, segun lo que acrece en ellos por potestad de la gloria, y no segun que les conviene como débito de la naturaleza. En cuanto á lo que dice que están en todas partes, no debe entenderse como si á la vez estuviesen en muchos lugares, ó doquiera, sino porque pueden estar donde quieren.

A la 2.ª que no es lo mismo respecto á los demonios y á los ángeles, ni respecto á las almas de los santos y de los condenados; porque los ángeles buenos ó malos tienen por oficio estar con los hombres, ya para su custodia, ya para su ejercicio, lo cual no puede decirse de las almas de los hombres. Sin embargo, segun la potestad de la gloria, es adecuado á las almas de los santos, que puedan estar donde quisieren. Y esto es lo que quiere decir San Jerónimo.

A la 3.ª que aunque algunas veces las almas de los santos ó de los condenados están presencialmente donde aparecen, no debe creerse, sin embargo, que esto sucede siempre; porque á veces estas apariciones tienen lugar en el sueño ó en la vigilia, por la operacion de los buenos ó malos espíritus para instruccion ó engaño de los vivos, como tambien los hombres vivos se aparecen en ocasiones á otros, y les dicen muchas cosas en sueños, constándoles sin embargo, que no están presentes, como lo prueba San Agustin por muchos ejemplos (lib. De cura pro mort. ag. c. 11 y 12).

ARTÍCULO IV.— **El limbo del infierno, es lo mismo que el seno de Abraham?**

1.° Parece que el limbo del infierno

no es lo mismo que el seno de Abraham; porque dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 35): «no he encontrado » aún que la Escritura haya puesto en » buena parte los infiernos». Pero el seno de Abraham es tomado como bueno, como añade el mismo doctor, diciendo así: «yo no sé si alguno puede oir que no se » debe tomar en bien el seno de Abra- » ham, y aquel reposo á que fue llevado » por los ángeles el piadoso pobre». Luego el seno de Abraham, no es lo mismo que el limbo del infierno.

2.° Los que están en el infierno no ven á Dios. Pero en el seno de Abraham, Dios es visto, como consta por San Agustin (Confess. l. 9, c. 3), el que hablando de Nebridio dice: «cualquiera » que sea lo que se llama seno de Abra- » ham, allí mi Nebridio vive»; y más adelante: «ya no presta oido á mis pa- » labras, sino su boca espiritual á la » fuente tuya, y bebe cuanto puede la » sabiduría con su avidez, feliz sin fin». Luego el seno de Abraham no es lo mismo que el limbo del infierno.

3.° La Iglesia no ora en favor de alguno para que sea llevado al infierno. Mas ora para que los ángeles lleven al seno de Abraham el alma del difunto (1). Luego parece que el seno de Abraham no es lo mismo que el limbo.

Por el contrario, dícese seno de Abraham, el lugar donde fue llevado el mendigo Lázaro. Pero fue llevado al infierno, puesto que, como dice la Glosa (ord. Greg. Moral. l. 20, c. 25), sobre las palabras de Job(30): *Ubi constituta est domus omni vivendi*, «el infierno era la » casa de todos los vivientes ántes de la » venida de Cristo». Luego el seno de Abraham es lo mismo que el limbo.

Ademas (Gen. 42, 38), dice Jacob á sus hijos: *llevareis mis canas con dolor á los infiernos*. Luego Jacob sabía que debía ser trasladado despues de su muerte á los infiernos. Luego tambien por la misma razon Abraham fue llevado á los infiernos despues de su muerte: y así el seno de Abraham parece ser alguna parte del infierno.

Conclusion. [1] *El descanso que se da á los hombres despues de la muerte se llama seno de Abraham.* [2] *Las almas de los santos despues de la muerte, no en todo tiempo, tuvieron el mismo reposo.* [3] *El limbo del infierno y el seno de Abraham fueron ántes de la venida de Cristo uno solo* per accidens *y no* per se. [4] *Nada impide que despues de la venida de Cristo exista el seno de Abraham, y que sea enteramente diferente del limbo.*

Responderémos, que las almas de los hombres despues de la muerte no pueden alcanzar el reposo sino por mérito de la fe, puesto *que el que se acerca á Dios es menester que crea* (Heb. 11, 6). El primer ejemplo de creer es dado á los hombres en Abraham, que es el primero que se separó de la sociedad de los infieles y recibió un signo especial de la fe; y por eso *aquel descanso que se da á los hombres despues de la muerte se llama seno de Abraham*, como consta por San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 34). Pero *las almas de los santos despues de la muerte, no tuvieron en todo tiempo el mismo reposo*, porque despues de la venida de Cristo tienen plena quietud, gozando de la divina vision, pero ántes de la venida de Cristo, tenían en verdad reposo por la inmunidad de la pena, pero no tenían la quietud del deseo, por la consecucion del fin. Y por esto el estado de los santos ántes de la venida de Cristo puede ser considerado, ya segun lo que tenía de reposo, y así se dice seno de Abraham: ya puede tambien considerarse en cuanto á lo que les faltaba de quietud, y en este sentido se dice limbo del infierno. Luego *el limbo del infierno y el seno de Abraham fueron ántes de la venida de Cristo uno solo* per accidens et non per se. Y por esto *nada impide que despues de la venida de Cristo exista el seno de Abraham, y que sea enteramente diferente del limbo*, puesto que las cosas que pueden ser separadas son una *per accidens*.

Al argumento 1.° dirémos que en cuanto á lo que tenía de bueno el estado de los santos patriarcas, se decía seno de Abraham; pero en cuanto á lo que tenía de defecto, se decía infierno: y de este modo ni el seno de Abraham se toma en

(1) Hé aquí las palabras del Ritual: *Recíbate Cristo que te llamó y los ángeles te lleven al seno de Abraham*. Estas palabras se dicen al espirar el enfermo: y despues en el oficio de sepultura, se dice tambien: *Socorred, ángeles de Dios, recibiendo el alma, etc.*

mala parte, ni el infierno en buena (1), aunque sean uno en cierta manera.

Al 2.º que así como el reposo de los santos patriarcas, ántes de la venida de Cristo, se decía seno de Abraham, así tambien despues de su venida, pero diversamente; porque puesto que ántes de la venida de Cristo el reposo de los santos tenía un defecto de quietud adjunto, se decía lo mismo infierno y seno de Abraham; de consiguiente allí no era visto Dios. Y puesto que despues de la venida de Cristo el reposo de los santos es completo, porque ven á Dios, tal descanso se dice seno de Abraham y de ningun modo infierno; y la Iglesia ora para que los fieles sean llevados al seno de Abraham.

De lo dicho se infiere la respuesta al 3.º Y así tambien debe ser entendida cierta Glosa (ord. Beda) super illud suæ 16): *factum est ut moreretur mendicus...;* que dice: el seno de Abraham es » el descanso de los pobres bienaventura» dos, de los cuales es el reino de los cie» los ».

ARTÍCULO V. — **El limbo es lo mismo que el infierno de los condenados?**

1.º Parece que el limbo del infierno es lo mismo que el infierno de los condenados; porque se dice que Cristo hizo morder el polvo al infierno, no que le hubiese absorbido, puesto que estrajo de allí á algunos, mas no á todos. Pero no se diría haber hecho morder el polvo al infierno, si aquellos á quienes libertó, no hubiesen formado parte de la multitud contenida en el infierno. Luego como aquellos á quienes libertó, estuvieran dentro del limbo del infierno, los mismos lo estaban en el limbo y en el infierno. Luego el limbo ó es lo mismo que el infierno, ó es parte de él.

2.º Se dice en el Símbolo haber descendido Cristo al infierno. Pero no descendió sino al limbo de los padres. Luego el limbo de los padres es lo mismo que el infierno.

3.º Dícese (Job. 17, 16): *al profundísimo infierno descenderán todas mis cosas.* Pero siendo Job santo y justo descendió al limbo. Luego el limbo es lo mismo que el profundísimo infierno.

Por el contrario, en el infierno no hay redencion alguna (Ecclesia in officio def.) (2); mas los santos fueron redimidos del limbo. Luego el limbo no es lo mismo que el infierno.

Ademas, dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 33): « no veo de qué » modo creamos que aquel descanso que » Lázaro recibió se halle en los infiernos ». Pero el alma de Lázaro descendió al limbo. Luego el limbo no es lo mismo que el infierno.

Conclusion. [1] *Si se consideran el limbo de los Padres y el infierno, segun la cualidad de los lugares, no hay duda que se distinguen.* [2] *Si se consideran en cuanto al sitio del lugar, entónces es probable que el mismo lugar ó casi continuo sea el infierno y el limbo, de modo, sin embargo, que se diga limbo de los padres cierta parte superior.*

Responderémos que los receptáculos de las almas despues de la muerte pueden distinguirse de dos modos: ó segun el sitio, ó segun la cualidad de los lugares, esto es, segun que las almas reciben en algunos lugares las penas ó los premios. Sí, pues, *se consideran el limbo de los padres y el infierno, segun la cualidad predicha de los lugares, entónces no hay duda que se distinguen*, ya porque en el infierno hay pena sensible, que no había en el limbo de los padres; ya tambien porque en el infierno hay pena eterna; y en el limbo de los Padres permanecían los santos solo temporalmente. Pero *si se consideran en cuanto al sitio del lugar, entónces es probable que el mismo lugar ó casi continuo, sea el infierno y el limbo; de modo, sin embargo, que se diga limbo de los Padres cierta parte superior.* Porque los que se hallan en el infierno sufren penas diversas segun la diversidad de sus culpas. Y por esto, segun que los condenados son culpables de pe-

(1) En sí misma considerada y en la accepcion de *infierno*, propiamente dicho; porque esa palabra en ocasiones se toma por el seno de Abraham, como en el Salmo xv, v. 10, donde el Profeta, hablando de Jesucristo, dice: *No dejarás mi alma en el infierno, ni permitirás que tu Santo vea la corrupcion,*

(2) Hé aquí las palabras que la Iglesia dice en el responso 7.º de los maitines de Difuntos: « el temor de la muerte me con» turba á mí que peco diariamente y de ello no me arrepiento; » *porque en el infierno no hay ninguna redencion* ».

cados más graves, obtienen en el infierno un lugar más oscuro y profundo. Por lo que tambien los Santos Padres en quienes había poco de razon de culpa ocuparon un lugar supremo y menos tenebroso que todos los demas que debían ser castigados.

Al argumento 1.° dirémos que segun que el infierno y el limbo son lo mismo en cuanto al sitio, se dice haber hecho morder Cristo el polvo á los infiernos, y haber descendido á los infiernos, cuando sacó del limbo á los Padres por su descendimiento.

Con lo dicho es evidente la contestacion al 2.°

Al 3.° que Job no descendió al infierno de los condenados, sino al limbo de los Padres; cuyo lugar se dice que es profundísimo, no con respecto á los lugares penales, sino en comparacion á otros lugares, segun que bajo un mismo concepto incluye todo lugar de penas: ó debe responderse como San Agustin (1) (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 33); que dice de Jacob; « lo que Jacob dice á sus » hijos: *deducetis senectutem meam cum* » *tristitia ad inferos*, parece haber temido » más que su tristeza escesiva no le per» turbase de tal modo, que en lugar de ir » á gozar del reposo de los bienaventu» dos, descendiese á los infiernos de los » pecadores ». Y de la misma manera pueden esplicarse la palabras de Job considerándolas más bien como palabras del que teme que del que afirma.

ARTÍCULO VI. — **El limbo de los niños es el mismo que el limbo de los padres?**

1.° Parece que el limbo de los niños es el mismo que el limbo de los padres; porque la pena debe corresponder á la culpa. Pero por la misma culpa, eran detenidos en el limbo los padres y los niños, esto es, por la culpa original. Luego debe ser uno mismo el lugar de la pena para unos y otros.

2.° Dice San Agustin, (in Enchirid. c. 93): « la pena más leve es la de los ni» ños que mueren solamente con el peca» do original ». Pero ninguna pena es más tenue que la que tenían los Santos Padres de la antigua ley. Luego es uno mismo el lugar de la pena de ambos.

Por el contrario, así como al pecado actual se debe pena temporal en el purgatorio y eterna en el infierno, así tambien al pecado original era debida la pena temporal en el limbo de los padres y eterna en el limbo de los niños. Si pues el infierno y el purgatorio no son lo mismo, parece que ni en el limbo de los niños y el limbo de los padres sean el mismo.

Conclusion. [1] *El limbo de los Padres y el limbo de los niños difieren segun la cualidad del premio ó de la pena.* [2] *En cuanto al sitio se cree con probabilidad que fuese uno mismo el lugar de unos y de otros; pero que el limbo de los Padres estaba en lugar superior.*

Responderémos, que el *limbo de los Padres y el limbo de los niños, difieren sin duda alguna, segun la cualidad de premio ó de pena:* porque los niños no tienen esperanza de vida bienaventurada, que tenían los Padres en el limbo, en los que tambien resplandecía la luz de la fe y de la gracia. *Pero en cuanto al sitio se cree, con probabilidad, que fuese uno mismo el lugar de los unos y los otros; pero que el limbo de los Padres estaba en un lugar más superior* ó elevado que el de los niños, como del limbo y del infierno se ha dicho (a. 5).

Al argumento 1.° dirémos que respecto á la culpa original no se han del mismo modo los antiguos Padres y los niños. Porque en los Padres era espiada la culpa original, segun que era infectiva de la persona: quedaba, sin embargo, el impedimento por parte de la naturaleza por la que aun no se había satisfecho plenamente. Pero el impedimento en los niños es por parte de la persona y por parte de la naturaleza. Y por esto á los antiguos Padres y á los niños le son asignados diversos senos ó lugares.

Al 2.° que San Agustin habla de las penas que son debidas á alguno por razon de su persona, entre las que tienen la más tenue los que están gravados por solo el pecado original; pero todavía es más leve la pena de estos á quienes no impide la perfeccion de la gloria el de-

(1) San Agustin habla más bien disputando que afirmando, segun nos previene el mismo Santo Doctor en el libro de las *Retractaciones*, (lib. II, c. 24) hablando del libro en que están las palabras citadas por Santo Tomás.

fecto de la persona, sino solamente el defecto de la naturaleza, de modo que la dilacion misma de la gloria se diga cierta pena (1).

ARTÍCULO VII. — **Deben distinguirse tantas ó cuantas mansiones?** (2)

1.° Parece que no deben distinguirse tantas ó cuantas mansiones; porque así como las moradas son debidas á las almas por el pecado despues de la muerte, así tambien por el mérito. Pero por razon del mérito no es debida sino una sola mansion, esto es, el paraíso. Luego ni por razon de los pecados se debe más que una sola, esto es, el infierno.

2.° Los lugares son asignados á las almas despues de la muerte, por razon de los méritos y deméritos. Pero uno solo es el lugar en que merecen ó desmerecen. Luego debe asignárseles despues de la muerte solamente una mansion.

3.° Los lugares de las penas deben corresponder á las mismas culpas. Pero no hay más que tres géneros de culpas, á saber: la original, la venial y la mortal. Luego no debe haber sino tres lugares penales.

4.° Por el contrario, parece que debe haber muchos más lugares que los que es asignan, porque este aire caliginoso es cárcel de los demonios, como consta (II Pet. 2), y sin embargo, no se computa entre las cinco mansiones, que son asignadas por algunos. Luego hay muchas más mansiones que cinco.

5.° Ademas, uno es el paraíso terrestre y otro el celeste. Pero algunos despues del estado de esta vida son trasladados al paraíso terrestre como se dice de Enoch y de Elias. Luego como el paraíso terrestre no se computa entre las cinco mansiones, parece que sean más de cinco las mansiones.

6.° A cada estado de los pecadores debe corresponder algun lugar penal. Pero si alguno muriera en el pecado original, con solo el venial, ninguna de las moradas asignadas le competiría; porque consta que no estaría en el paraíso, puesto que careceria de la gracia, y por la misma razon ni el limbo de los Padres; asimismo ni el limbo de los niños, puesto que en él no hay pena sensible que se debe al tal por razon del pecado venial, tampoco en el purgatorio, puesto que allí no hay más que pena temporal, y á este le es debida pena perpétua; tampoco en el infierno de los condenados, porque carece del pecado mortal actual. Luego es menester asignarle una mansion.

7.° Las cantidades de los premios y de las penas son diversas, segun las diferencias de las culpas y méritos. Pero los grados de los méritos y culpas son infinitos. Luego deben distinguirse infinitas moradas, en las que las almas sean castigadas ó premiadas despues de la muerte.

8.° Las almas son á veces castigadas en los lugares en que pecaron, como lo hace ver San Gregorio (Dialog. 4, cap. 30, 31, 32 y 40). Pero pecaron en el lugar donde habitamos. Luego este lugar debe computarse entre las mansiones, y principalmente cuando algunos son castigados en este mundo por sus pecados, como arriba dijo el Maestro (Sent. 4, dist. 21).

9.° Ademas, así como algunos muriendo en gracia tienen algunos pecados veniales, por los que son dignos de pena, así algunos que muriendo en pecado mortal tienen algunos bienes por los cuales serían dignos de premio. Pero á los que mueren en gracia con algunos pecados veniales se les asigna alguna morada, esto es, el purgatorio en el que son castigados ántes de que consigan el premio. Luego por la misma razon y por el contrario, debe ser respecto de aquellos que mueren en pecado mortal, con algunas buenas obras.

10° Así como los Padres eran detenidos en el goce de la pena gloria del alma ántes de la venida de Cristo, así tambien

(1) Por lo que en este artículo dice el Angélico, puede ya juzgarse del error de Pelagio, el cual, partiendo de la negacion del pecado original, afirmó que los niños muertos sin bautismo no estaban privados de la bienaventuranza, aunque sí del reino de los cielos. Si ántes que á este fueran los Santos Padres ya se distinguía su situacion de la de los niños *por la cualidad del premio ó de la pena*, evidente es que los niños no pueden tener bienaventuranza en el limbo. Pero sobre todo la cuestion esta quedó resuelta en el concilio de Florencia y ántes en el Lugdunense 2.° cuya definicion textual es la siguiente: *Credimus... illorum animas, qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.*

(2) A los cinco estados en que quedan las almas despues de separarse del cuerpo, responden otros tantos senos ó lugares, los cuales son, el paraiso, el limbo de los padres, el de los niños, el purgatorio y el infierno.

ahora de la gloria del cuerpo. Luego así como se distingue la morada de los santos ántes de la venida de Cristo, de la en que ahora son recibidos, igualmente debe distinguirse ahora la que tienen de la en que serán recibidos despues de la resurreccion.

Conclusion. *Cinco son las mansiones ó lugares de las almas: el paraíso, el infierno, el limbo de los niños, el purgatorio y el limbo de los Padres.*

Responderémos, que las moradas de las almas se distinguen segun los diversos estados de ellas. El alma efectivamente unida al cuerpo mortal, tiene un estado de merecer; pero salida del cuerpo se halla en estado de recibir por sus méritos el bien ó el mal. Por lo tanto, despues de la muerte, ó está en estado de recibir el premio final, ó en el estado por el que es impedido de este premio. Si se halla en el estado de recibir la retribucion final, esto es, de dos modos, ó en cuanto al bien, y así es el paraíso, ó en cuanto al mal, y así por razon de la culpa actual, es el infierno, mas por razon del pecado original es el limbo de los niños. Pero si se halla en el estado por el que es impedida de conseguir la retribucion final, ó esto es, á causa del defecto de la persona, y entónces es el purgatorio, en el que son detenidas las almas para que no consigan inmediatamente el premio por los pecados que cometieron; ó por el defecto de naturaleza, y así es el limbo de los Padres en el que eran detenidos ántes de la consecucion de la gloria, por causa del reato de la humana naturaleza, que aun no había podido ser espiado.

Al argumento 1.º dirémos, que «el » bien tiene lugar de un solo modo, pero » el mal de muchas maneras », como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22), y el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 6). Y por esto no es inconveniente si el lugar de la beatitud es uno solo, y muchos los lugares de las penas.

Al 2.º que el estado de merecer y desmerecer es un solo estado, puesto que pertenece á uno mismo desmerecer ó merecer; y por tanto, se debe á todos convenientemente un solo lugar. Pero los estados de los que son recibidos segun sus méritos son diversos: por lo cual no hay paridad.

Al 3.º que por la culpa original puede alguno ser castigado de dos modos segun resulta de lo dicho (in corp. y a. 6 al 1.º), ya por razon de la persona, ya por razon de la naturaleza únicamente, y por tanto á aquella culpa corresponde un doble limbo.

Al 4.º que ese aire caliginoso no se asigna á los demonios como el lugar en el que reciban la retribucion que han merecido, sino como competente á su oficio, en cuanto son enviados para nuestro ejercicio. Y por eso no se computa entre los lugares de que ahora se trata, porque primeramente se les asignó como morada el fuego del infierno, como consta (Matth. 25).

Al 5.º que el paraíso terrestre pertenece más bien al estado del viador que al estado del que recibe lo que merece. Y por esto no se cuenta entre las moradas de que ahora se trata.

Al 6.º que aquella hipótesis es imposible (1). Si no obstante, fuese posible, el tal sería castigado eternamente en el infierno, pues que el pecado venial se castigue temporalmente en el purgatorio; le acontece, en cuanto tiene gracia adjunta. Por lo cual si es añadido el mortal que es sin gracia, será castigado en el infierno con pena eterna. Y puesto que ese que muere con el pecado original, tiene el venial sin la gracia, no repugna que sea castigado eternamente.

Al 7.º que la diversidad de grados en las penas y premios no diversifica el estado (2), segun cuya diversidad, se distinguen las moradas, y por tanto no es legítima la consecuencia.

Al 8.º que aunque las almas separadas sean castigadas alguna vez en el lugar de nuestra morada, no es sin embargo, porque este lugar sea el propio lugar de las penas; mas se hace para nuestra

(1) Segun Santo Tomás el pecado venial no puede existir con solo el pecado original en el mismo sujeto, como puede verse en la Suma (1, 2, q. 89, a. 5).

(2) Este estado se aprecia y tiene su fundamento en la diversidad de la especie, pero no en la del individuo. Ahora bien; una misma es la especie, aunque no sea uno mismo el grado, de los premios reservados á los buenos; y otro tanto debe decirse de las penas en cuanto á los malos. Luego no habiendo más que dos especies, dos deben ser los lugares ó mansiones.

instruccion, á fin de que viendo las penas de estas, nos retraigamos de las culpas. Respecto á que las almas existentes en la carne sean castigadas aquí por sus pecados no hace á nuestro propósito, puesto que tal pena no saca al hombre fuera del estado de merecer ó demerecer. Mas ahora tratamos de las moradas que son debidas á las almas despues del estado de mérito ó de mérito.

Al 9.° que el mal no puede ser puro, sin mezcla de bien, como el sumo bien existe sin mezcla alguna de mal. Y por eso aquellos que deben de ser trasladados á la bienaventuranza, que es el sumo bien, deben estar purificados de todo mal; y por esta causa es de menester que haya un lugar en el que sean purificados los tales si no salen de este mundo limpios por completo. Mas los que son precipitados en el infierno, no estarán exentos de todo bien. Y por esto no hay paridad, porque los existentes en el infierno pueden recibir el premio de sus buenas obras, en cuanto los bienes pasados les sirven para mitigar la pena.

Al 10.° que el premio esencial consiste en la gloria del alma; pero la gloria del cuerpo, como viene del alma, consiste toda en el alma, como en su principio de orígen. Así pues, la carencia de la gloria del alma diversifica el estado, más no la carencia de la gloria del cuerpo. Por esta causa tambien el mismo lugar, esto es, el cielo empíreo es debido á las almas de los santos que salen del cuerpo, y á las unidas á los cuerpos gloriosos. Mas no se debía el mismo lugar á las almas de los padres ántes de la percepcion de la gloria del alma, que despues de percepcion de la misma.

CUESTION LXX.

De la cualidad del alma que sale del cuerpo, y de la pena que la es infligida por el fuego corpóreo.

1.° Quedan en el alma separada las potencias sensitivas? — 2.° Subsisten en ella los actos de dichas potencias? — 3.° El alma separada puede sufrir por el fuego corpóreo.

ARTICULO I. — **Subsisten en el alma separadas las potencias sensitivas?**

1.° Parece que en el alma separada quedan las potencias sensitivas; porque dice San Agustin (alius auctor *De Spiritu et an. c.* 15): « el alma se aparta del » cuerpo llevando consigo todas las co» sas, el sentido, la imaginacion, la ra» zon, el entendimiento, la inteligencia, » concupiscibilidad é irascibilidad ». Pero el sentido y la imaginacion y la fuerza irascible y concupiscible, son fuerzas sensitivas. Luego en el alma separada subsisten las potencias sensitivas.

2.° San Agustin (Gennadius) dice (in. lib. de ecclesiast. dogmat. c. 16): « cree» mos que solo el hombre tiene alma sus» tantiva, la que salida del cuerpo vive, » y conserva sus sentidos y la viveza de » su ingenio ». Luego el alma separada del cuerpo tiene potencias sensitivas.

3.° Las potencias del alma ó existen en ella esencialmente como algunos dicen, ó al ménos son propiedades naturales de la misma. Mas lo que existe esencialmente en una cosa, no puede ser separado de ella, ni sujeto alguno es abandonado por sus propiedades naturales. Luego es imposible que el alma separada del cuerpo pierda algunas potencias.

4.° No es íntegro el todo al que falta

alguna de las partes. Y las potencias del alma se dicen partes de la misma. Si pues el alma pierde algunas potencias despues de la muerte, no existirá el alma íntegra despues de la muerte, lo cual es inconveniente.

5.º Las potencias del alma cooperan más al mérito que áun el cuerpo, puesto que el cuerpo solo es un instrumento del acto, mas las potencias son los principios de obrar. Es así que es necesario que el cuerpo sea premiado simultáneamente con el alma, porque ha cooperado al mérito. Luego con mayor razon es necesario, que las potencias del alma sean premiadas á la vez con esta. Luego el alma separada no las pierde.

6.º Si el alma, cuando se separa del cuerpo, pierde la potencia sensitiva, es menester que esta potencia sea aniquilada; porque no puede decirse que se resuelva en alguna materia, puesto que no tiene materia que forme parte de ella. Pero lo que se resuelve por completo en la nada, no se reproduce lo mismo numéricamente. Luego el alma no tendrá en la resurreccion la misma potencia sensitiva numéricamente. Mas segun el Filósofo (De an. l. 2, t, 9), así como se ha el alma al cuerpo, así las potencias del alma á las partes del cuerpo, como la vista al ojo: y si el alma que volverá al cuerpo, no fuese la misma numéricamente, el hombre no sería el mismo numéricamente. Luego por la misma razon su ojo no sería el mismo en número, si la potencia visiva no fuera la misma en número. Por una razon semejante ni parte alguna resultaría la misma numéricamente: y por consiguiente, no todo el hombre sería el mismo en número. Luego no puede ser que el alma separada pierda las potencias sensitivas.

7.º Si las potencias del alma se corrompiesen, corrompido el cuerpo, sería menester que, debilitado éste, se debilitaran. Mas esto no sucede, puesto que, como se dice (De an. l. 1, t. 65), « si un » anciano recibiera el ojo de un jóven, » vería ciertamente tan bien como el jó» ven ». Luego ni corrompido el cuerpo se corrompen las potencias sensitivas.

Por el contrario, dice San Agustin (Gennad. in lib. De Ecclæs. dog. c. 19): « el hombre consta de dos sustancias única» camente, de alma y carne; del alma » con su razon, y de carne con sus sentidos ». Las potencias sensitivas, pues, pertenecen á la carne. Luego corrompida ésta, no subsisten las potencias sensitivas en el alma.

Ademas, el Filósofo (Met. l. 12, t. 17), hablando de la separacion del alma, dice así: « si empero queda algo en lo » postremo, debe investigarse acerca de » ello, porque en ciertos no es imposi» ble, v. gr. si no se comprende bajo esta » disposicion de alma entera, sino el en» tendimiento; porque el alma toda, qui» zá es imposible ». Segun esto parece que el alma toda entera no se separa del cuerpo, sino solo las potencias del alma intelectiva. Luego no las sensitivas ó vegetativas.

Ademas, (De an. l. 2, t. 21 y 22), dice hablando del entendimiento: « el » solo acontece ser separado, como lo » perpetuo de lo corruptible; mas las res» tantes partes del alma es evidente que » no son separables como algunos dicen ». Luego las potencias sensitivas no subsisten en el alma separada.

Conclusion. *Las potencias sensitivas y otras semejantes no quedan en el alma separada en absoluto, sino « secundum quid », esto es, como en la raíz, al modo que las cosas principiadas se hallan en sus principios.*

Responderémos, que acerca de esta cuestion hay muchas opiniones; porque algunos, creyendo que todas las potencias están en el alma, al modo que el color en el cuerpo, dicen que el alma separada del cuerpo lleva consigo todas sus potencias; pues si alguna le faltase, sería menester que el alma fuese transmutada segun sus propiedades naturales, que no pueden variarse en tanto que el sujeto subsiste. Pero dicha apreciacion es falsa: porque, como la potencia es por la que nos decimos potentes para obrar ó sufrir algo, y puesto que al mismo sujeto pertenece obrar y poder obrar, es menester que la potencia pertenezca al mismo que obra ó sufre como á su sujeto. Por lo cual el Filósofo, al principio de su libro (De somno et vig.) dice que « de quien » es la potencia es el acto ». Mas vemos evidentemente que ciertas operaciones de las que son principios las potencias del

alma, no son del alma propiamente hablando, sino del conjunto, puesto que no se completan sino mediante el cuerpo, como es el ver, el oir y otras análogas. De consiguiente, es preciso, que estas potencias sean del conjunto como del sujeto, y del alma como del principio influyente, como la forma es el principio de las propiedades del sér compuesto. Otras operaciones son ejercidas por el alma sin órgano corporal, como el entender, considerar, y querer. Por lo que, siendo estas operaciones propias alma, las potencias que son principios de ellas, serán no solo del alma como del principio, sino tambien como del sujeto. Luego, como de subsistir el propio sujeto, es preciso que subsistan tambien sus propias pasiones, y corrompido este, que estas sean corrompidas ; por esto es necesario que subsistan en el alma separada, aquellas potencias que en sus actos no se sirven de órgano corporal ; y que se corrompan aquellas que se valen de órgano corporal, una vez corrompido el cuerpo: y estas son todas las potencias que pertenecen al alma sensible y vegetativa. Por esto algunos distinguen en las potencias sensibles del alma; porque dicen que hay dos clases : unas que son actos de los órganos, las cuales dimanan del alma al cuerpo, y estas se corrompen con el cuerpo ; otras, que son originales de estas que existen en el alma, puesto que por ellas el alma sensibiliza al cuerpo para que vea y oiga, y demas actos análogos ; y estas potencias originales subsisten en el alma separada. Esta opinion, empero, no parece decirse convenientemente; porque el alma por su esencia, no mediante algunas otras potencias, es el orígen de aquellas potencias que son actos de los órganos ; así como tambien toda forma, por el hecho mismo que por su esencia informa la materia, es el orígen de las propiedades que resultan naturalmente del sér compuesto: porque si fuera menester suponer en el alma otras potencias mediante las que las potencias que perfeccionan los órganos, emanasen de la esencia del alma ; por la misma razon sería preciso suponer otras potencias, mediante las que emanasen de la esencia del alma aquellas potencias medias, y así hasta lo infinito : porque si se detiene en alguna parte, mejor es que sea al principio. Por lo cual, otros dicen, que *las potencias sensitivas y semejantes no quedan en el alma separada, sino secundum quid, esto es como en la raíz, á saber : al modo por el que las cosas principiadas se hallan en sus principios ;* porque en el alma separada se conserva la eficacia de influir de nuevo en semejantes potencias, si se une de nuevo al cuerpo : ni es necesario que esta eficacia sea algo sobreañadido á la esencia misma del alma, segun lo dicho aquí. Y esta opinion parece más razonable.

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras de San Agustin (1) deben entenderse, que el alma lleva consigo algunas de aquellas potencias en acto, (esto es la inteligencia y el entendimiento) ; y otras radicalmente, como se ha dicho.

Al 2.º que los sentidos que el alma lleva consigo, no son estos sentidos exteriores, sino los interiores, es decir, los que pertenecen á la parte intelectiva; porque el entendimiento es llamado á veces sentido, como se ve, por San Basilio (sup. Prov. hom. in princ. Prov.) y el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 11). O si se entiende de los sentidos esteriores, debe decirse como al primero.

Al 3.º que, segun aparece de lo dicho (in corp.), las potencias sensitivas no se comparan al alma como las pasiones naturales al sujeto, sino como al orígen: por lo cual la razon no es concluyente.

Al 4.º que las potencias del alma no se dicen partes suyas integrales, sino potenciales. Mas la naturaleza de tales todos es esta, que toda la virtud del todo consiste perfectamente en una de las partes, mas en otras parcialmente; como en el alma la virtud del alma consiste perfectamente en la parte intelectiva, y en las otras parcialmente. Por lo cual, permaneciendo en el alma separada las fuerzas de la parte intelectiva, permanecerá íntegra, no disminuida, aunque no queden las potencias sensitivas en acto, como ni la potencia del rey queda disminuida, muerto el prepósito, que participaba de ella.

Al 5.º que el cuerpo coopera al mé-

(1) Este libro no tiene autoridad, como indica el Santo Doctor en el art. 2, al 1.º y más claramente en la parte 1.ª, C. 77 a. 8, al 1.º; y en la C. 82, a. 5, al 2.º.

rito, como parte esencial del hombre que merece. Mas así no cooperan las potencias sensitivas, puesto que son del género de los accidentes. Y por tanto no hay paridad.

Al 6.° que las potencias del alma sensitiva no se dicen ser actos de los órganos, como formas esenciales de los mismos, sino por razon del alma, á la que pertenecen; pero son actos de los mismos, como perfeccionándolos para sus propias operaciones; así como el calor es acto del fuego, al que perfecciona para que caliente. Por lo cual, así como el fuego permanecería el mismo numéricamente, aunque hubiera en él numéricamente otro calor (como se ve respecto al frio del agua, que no se hace él mismo numéricamente, despues que el agua fuese calentada, sin dejar por eso de ser la misma numéricamente); así los órganos serán tambien los mismos numéricamente, aunque las potencias no sean numéricamente las mismas.

Al 7.° que el Filósofo habla allí de estas potencias, segun que consisten radicalmente en el alma; lo cual se ve por lo que dice, que «la vejez no proviene de » padecimientos del alma, sino del cuer» po, en que existe». Así pues, por causa del cuerpo ni se debilitan ni se corrompen las potencias del alma.

ARTÍCULO II. — **¿En el alma separada permanecen los actos de las potencias sensitivas?**

1.° Parece que en el alma separada subsisten los actos de las potencias sensitivas; porque dice San Agustin (alius auctor, in lib. De spirit. et an. c. 15): «el alma separándose del cuerpo esperi» menta segun sus méritos delectacion ó » dolor en su imaginacion en lo concu» piscible y en lo irascible». Pero la imaginacion, lo concupiscible y lo irascible son potencias sensitivas. Luego segun estas potencias es afectada el alma separada; y así estará en acto segun ellas.

2.° Dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 24), que «el cuerpo no » siente, sino el alma por medio del cuer» po». Y mas adelante: «que el alma » no siente ciertas cosas por medio del » cuerpo, sino sin el cuerpo». Pero lo que conviene al alma sin el cuerpo, puede estar unido al alma separada del cuerpo. Luego entónces podrá sentir el alma en acto.

3.° Pertenece á la vision imaginaria que existe en la parte sensitiva, ver las imágenes de los cuerpos, como sucede en el sueño. Pero el ver estas semejanzas de los cuerpos, como sucede en los sueños, acontece al alma separada. Por lo cual San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 32) dice así: «no veo por qué el » alma tenga la semejanza con su cuerpo, » cuando yacente sin sentido el mismo » cuerpo, aunque no esté muerto por » completo, ve tales cosas, como algunos » que volvieron de aquel estado las cuen» tan, y no la tenga, cuando despues de » la muerte saliere por completo del » cuerpo». Porque no puede entenderse que el alma tenga la semejanza del cuerpo, sino segun que la mira: por lo cual dice ántes, de los que yacen sin sentido, que «llevan una imágen de su cuerpo » por la que pueden ser conducidos há» cia lugares corpóreos, y esperimentar » por las imágenes de los sentidos las co» sas tales como las ven». Luego el alma separada puede pasar al acto de las potencias sensitivas.

4.° La memoria es potencia de la parte sensitiva, como se prueba (in lib. De mem. et rem., c. 1). Y las almas separadas se acordarán en acto de las cosas que hicieron en este mundo; por lo cual se dice al rico avariento (Luc. 16, 25): *acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida.* Luego el alma separada producirá los actos de la potencia sensitiva.

5.° Segun el Filósofo (De an. l. 3, t. 41; y Ethic., l 2, c. 5), lo irascible y lo concupiscible están en la parte sensitiva. Mas en lo irascible y concupiscible residen el gozo y la tristeza, el amor y el odio, el temor y la esperanza, y otros afectos análogos, los que segun nuestra fe ponemos en las almas separadas. Luego las almas separadas no carecerán de los actos de las potencias sensitivas.

Por el contrario, lo que es comun al alma y al cuerpo, no puede subsistir en el alma separada. Pero todas las operaciones de las potencias sensitivas son comunes al alma y al cuerpo, lo cual es notorio porque ninguna potencia sensitiva

tiene acto alguno sino por medio de órgano corporal. Luego el alma separada carecerá de los actos de las potencias sensitivas.

Ademas, dice el Filósofo (De an. l. 1, t. 66) que, «corrompido el cuerpo, el » alma ni recuerda, ni ama», y la misma razon hay respecto de todos los otros actos de las potencias sensitivas. Luego el alma separada no procede á acto alguno de alguna potencia sensitiva.

Conclusion. *El acto de las potencias sensitivas no subsiste de modo alguno en el alma separada, á no ser como en su raíz remota.*

Responderémos, que algunos distinguen dos actos de las potencias sensitivas; unos esteriores, que el alma ejerce por el cuerpo, y estos no subsisten en el alma separada; otros interiores, que ejerce el alma por sí misma, y estos quedarán en el alma separada. Esta hipótesis parece provenir de la opinion de Platon, que supuso (como refiere Aristóteles De an. l. 1, t. 45) estar unida el alma al cuerpo, como cierta sustancia perfecta, en nada dependiente de cuerpo sino solo como el motor á lo movible, lo que es notorio por la *transcorporacion* (1) que él suponía. Y puesto que segun él nada movía sino lo movido, para no ir hasta lo infinito, decía que el primer motor se mueve á sí mismo; y supuso que el alma se movía á sí propia. Y segun esto, el movimiento del alma era doble, uno que movía á la misma, y otro por el que era movido el cuerpo por ella ; y así el alma tenía el acto que es ver: 1.º en sí misma, segun que se movía á sí misma, y 2.º en el órgano corporal, segun que movía al cuerpo. Mas el Filósofo destruye esta suposicion (De an. l. 1, t. 36 y 46 y sig.) demostrando que el alma no se mueve á sí misma, y que de ningun modo es movida segun estas operaciones, que son ver, sentir y semejantes, sino que estas operaciones son movimientos únicamente del conjunto. Por lo cual es menester decir, *que el acto de las potencias sensitivas no subsiste de modo alguno en el alma separada, á no ser como en su raíz remota.*

Al argumento 1.º dirémos que se niega por algunos ser aquel libro de San Agustin ; porque se dice haber sido de cierto Cisterciense, quien lo compiló de los dichos de San Agustin, añadiendo otras cosas suyas; por lo cual, lo que allí se escribe, no debe ser tenido como autoridad. Sin embargo, si debe sostenerse su autoridad, es de decirse, que no debe entenderse que el alma separada se afecta por la imaginacion y otras potencias semejantes, como si la misma afeccion fuese el acto de las predichas potencias, sino que esto significa que por consecuencia de las cosas que el alma ha obrado en el cuerpo, será afectada en bien ó en mal en la otra vida ; de modo que no se entienda que la imaginacion y tales potencias producen aquella afeccion, sino que han producido en el cuerpo el mérito de aquella afeccion.

Al 2.º que se dice que el alma siente por el cuerpo; no como si el acto de sentir perteneciese al alma en sí misma, sino porque pertenece á todo el conjunto por razon del alma, segun este modo de hablar, por el que decimos que el calor calienta. En cuanto á lo que se añade que el alma siente ciertas cosas sin el cuerpo, como el temor y otras cosas semejantes, debe entenderse sin el movimiento esterior del cuerpo, que tiene lugar en los actos de los sentidos propios; porque el temor y las pasiones semejantes no se realizan sin movimiento corporal. O puede decirse que San Agustin habla segun la opinion de los platónicos, que suponían esto, segun se ha dicho.

Al 3.º que San Agustin habla allí inquiriendo, no determinando, como lo hace en casi todo aquel libro; porque es notorio que no hay semejanza de razon entre el alma del que duerme y el alma separada; pues el alma del que duerme se vale del órgano de la imaginacion, en la que se imprimen las semejanzas de los cuerpos, lo que no puede decirse del alma separada. O debe decirse que las semejanzas de las cosas están en el alma, ya en cuanto á la potencia sensitiva é imaginativa, ya en cuanto á la intelectiva, segun la mayor ó menor abstraccion de la materia y de las

(1) O sea de la *metempsycosis*, error de muchos filósofos antiguos, entre otros de Pitágoras y de sus discípulos ; y tambien en él incurrió el *divino* Platon, á pesar de su gran talento. ¡Cuanta verdad es que los que viven fuera de la Religion, *in umbra mortis sedent!*

condiciones materiales. Luego la semejanza, segun San Agustin, subsiste, en cuanto á que así como las semejanzas de las cosas corporales están en el alma del que vela, ó del que sueña imaginativamente, así están en el alma separada intelectualmente; mas no que en el alma separada estén imaginativamente.

Al 4.° que, como (in lib. 1) se ha dicho (dist. 3, C. 4, a. 1), la memoria se considera de dos modos: á veces segun que es potencia de la parte sensitiva, esto es, segun que concierne al tiempo pasado; y de este modo no existirá el acto de la memoria en el alma separada; por lo cual dice el Filósofo (De an. l. 1, t. 66), «que » corrompido el cuerpo, el alma no re- » cuerda»; 2.° segun que es parte de la imaginacion, que pertenece á la parte intelectiva, esto es, segun que hace abstraccion de toda diferencia de tiempo, puesto que no es únicamente acerca de las cosas pasadas, sino tambien de las presentes y de las futuras, como dice San Agustin (De Trin. l. 14, cap. 11), y segun esta memoria recordará el alma separada.

Al 5.° que el amor, el gozo, la tristeza, y semejantes se consideran en dos conceptos: 1.° á veces segun que son pasiones del apetito sensible; y así no existirán en el alma separada; porque de este modo no se desenvuelven sin determinado movimiento del corazon; 2.° segun que son actos de la voluntad, que está en la parte intelectiva; y de este modo estarán en el alma separada; así como tambien la delectacion estará allí sin el movimiento corporal, al modo que tambien se considera en Dios, es decir, en cuanto es un simple movimiento de la voluntad. Y de este modo dice el Filósofo (Ethic. l. 7) que «Dios goza por una sola y simple de- » lectacion».

ARTICULO III. — **El alma separada puede sufrir por el fuego corpóreo?** (1)

1.° Parece que el alma separada no puede sufrir por el fuego corpóreo; porque dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 32): «no son las cosas corporales, » sino las semejantes á las corporales, por » las que las almas separadas de los cuer- » pos son afectadas, ya en bien, ya en » mal». Luego el alma separada no es castigada por el fuego corpóreo.

2.° Dice San Agustin en el mismo libro (c. 16) que «el agente siempre es » más noble que el paciente». Y es imposible que algun cuerpo sea más noble que el alma separada. Luego no puede sufrir por parte de algun cuerpo.

3.° Segun el Filósofo (De generat. l. 1, t. 87), y segun Boccio (in lib. de duabus naturis) solamente obran y padecen entre sí aquellas cosas que convienen en la materia. Pero el alma y el fuego corpóreo no convienen en la materia, porque la materia de las espirituales y de las corporales no es comun, por lo que ni pueden ser transmutadas entre sí, como dice Boccio (in eod. lib.). Luego el alma separada no sufre por el fuego corpóreo.

4.° Todo lo que padece recibe algo del agente. Si pues el alma padece por el fuego corpóreo, recibirá algo de este. Es así que todo lo que es recibido en alguno, está en él por modo de recipiente. Luego lo que es recibido en el alma del fuego, no está en él materialmente, sino espiritualmente. Mas las formas de las cosas existentes en el alma espiritualmente son las perfecciones de la misma. Luego aunque se suponga que el alma sufra por el fuego corpóreo, esto no será para su castigo, sino más bien para su perfeccion.

5.° Si se dice que el alma es castigada por el fuego por el hecho mismo que le ve, como parece manifestar San Grego-

(1) Afirmativamente responde el Santo Doctor. No hay en verdad ninguna definicion, ni decreto alguno dado por la Iglesia, como observan Vazquez y Petavio, que obligue á creer, como de fe, este punto de nuestra doctrina. Pero tantas son las pruebas de Escritura y Tradicion que sobre ese artículo tenemos, casi cuantas son las en que consta la existencia y eternidad del infierno, únicos puntos que constan como de fe.

Esto no obstante y aunque es doctrina *temeraria* la opuesta á la que aquí defiende Santo Tomás, con quien todos los teólogos católicos hoy ya concuerdan acerca de la naturaleza del fuego del infierno; esto no obstante, digo, Petavio (*De Angelis*, lib. III, c. 5) y Calmet (Coment. sobre los capít. 3.° del Ecle. y 9.° sobre San Márcos) demuestra que los antiguos tuvieron diversos pareceres sobre los dos puntos no definidos: aun se llega hasta citar un pasaje de San Agustin (*De Civit. Dei*, lib. XX, c. 16), en que parece dudar el Santo Doctor tanto de la naturaleza del fuego, como del sitio en que está el infierno. Pero como este gran Doctor, y en la propia obra (lib. XXI, caps. del 1.° al 10), dice despues lo que el comun de los Doctores y teólogos han dicho, cree Estio que San Agustin en aquel texto se refiere á las cualidades y modo de quemar á los espíritus incorpóreos.

rio (in Dialog. 4, c. 29), se puede objetar : si el alma ve el fuego del infierno, no puede verlo sino por la vision intelectual, puesto que no tiene órganos por los que la vision sensitiva ó imaginaria se perfecciona. Pero la vision intelectual no parece que puede ser causa de tristeza, «porque no hay tristeza contraria á » la delectacion, que se esperimenta en » la contemplacion » segun el Fllósofo (Top. l. 1, c. 13). Luego el alma no es castigada por tal vision.

6.° Si se dice que el alma sufre á causa del fuego corpóreo, porque es retenida por él, como ahora es tenida por el cuerpo, mientras vive en el cuerpo, se objeta; el alma mientras vive en el cuerpo, es tenida por el cuerpo, en cuanto de ella y el cuerpo se produce un solo ser, como de la materia y la forma. Pero el alma no será la forma de aquel fuego corpóreo. Luego no podrá ser tenida del modo supradicho por aquel fuego.

7.° Todo agente corpóreo obra por contacto. Mas no puede haber contacto alguno entre el fuego corporal y el alma, puesto que el contacto solamente existe entre los cuerpos, cuyos estremos se tocan. Luego el alma no sufre por aquel fuego.

8.° El agente orgánico no obra en las cosas lejanas, sino por que obra en las intermedias : así puede obrar á una distancia determinada proporcionada á su virtud *(ó potencia)*. Pero las almas, ó al menos los demonios, sobre los que puede razonarse lo mismo, á veces están fuera del lugar del infierno, puesto que en ocasiones se aparecen tambien en este mundo á los hombres; y sin embargo, no se hallan entónces libres de pena : porque así como no es interrumpida jamás la gloria de los santos, tampoco la pena de los demonios. Y no vemos, sin embargo, que todas las cosas intermedias sufran por el fuego del infierno; ni por otra parte es creible que algo corpóreo de la naturaleza de un elemento tenga tanta virtud, que ejerza su accion á una distancia tan grande. Luego no parece que las penas que sufren las almas de los condenados, las sufran por el fuego corpóreo.

Por el contrario, la misma razon hay de las almas separadas, y de los demonios, para que puedan padecer por el fuego corpóreo. Pero los demonios padecen por él, porque son castigados por este fuego, al cual serán arrojados los cuerpos de los condenados despues de la resurreccion, cuyo fuego es menester que sea corpóreo : y esto se hace evidente por esta sentencia del Señor (Matth. 25, 41) : *apartaos de mí malditos al fuego eterno que está aparejado para el diablo*, etc. Luego tambien las almas separadas pueden sufrir por el fuego corpóreo.

Ademas, la pena debe corresponder á la culpa. Y el alma se somete al cuerpo por la culpa por medio de la mala concupiscencia. Luego es justo que en castigo sea sometida á una cosa corporal por medio de la pasion *(ó sufrimiento)*.

Por otra parte, mayor es la union de la forma á la materia, que del agente al paciente. Pero la diversidad de la naturaleza espiritual y corporal no impide que el alma sea la forma del cuerpo. Luego no impide tampoco que pueda sufrir de parte del cuerpo.

Conclusion. [1] *El alma sufre penas de este fuego corporal.* [2] *El fuego posee por naturaleza la propiedad de que el espíritu incorpóreo le pueda estar unido, como lo localizado al lugar ; pero en cuanto es instrumento de la divina justicia, tiene la propiedad de retenerlo atado de cierto modo : y en esto verdaderamente el fuego es nocivo al espíritu, y así, viendo el alma al fuego, como dañoso para ella, que sea atormentada por él.*

Responderémos, que supuesto que el fuego del infierno no sea llamado así metafóricamente, ni fuego imaginario, sino verdadero fuego corpóreo, es preciso decir, que el alma sufrirá penas de este fuego *corpóreo*, puesto que el Señor dice, que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Matth. 25), que son incorpóreos como el alma misma. Pero de qué modo pueda sufrir, se esplica de muchas maneras. Unos dijeron que esto mismo que es ver el fuego, es sufrir el alma por el fuego mismo. Por lo cual dice San Gregorio (Dialog. 4, c. 29). « el alma padece en el hecho mismo de que ve el fuego ». Pero esto no parece bastar, porque todo lo que es visto, por el hecho que se ve, es perfeccion del que

ve; por lo cual no puede redundar en pena de este, en cuanto es visto; pero á veces es punitivo, ó contristador *per accidens*, es decir, en cuanto se aprende como nocivo. Por lo tanto, es menester que independientemente de que el alma ve este fuego, haya alguna comparacion del alma al fuego, segun la que el fuego dañe al alma. Así otros dijeron que, aunque el fuego corpóreo no pueda quemar al alma, sin embargo, el alma le percibe como nocivo para sí: y á tal percepcion es afectada de temor y de dolor, para que se cumpla lo que se dice (Psal. 13, 5): *temblaron de miedo, donde no había motivo de temor*. Por esto dice San Gregorio (Dialog. 4, ibid.), que «el alma » se quema, porque se mira ser quemada». Mas esta esplicacion tampoco parece ser suficiente, porque segun esto la pasion *ó sufrimiento* del alma por medio del fuego no sería segun la verdad de la cosa, sino únicamente segun la aprension: porque aunque pueda existir verdadera pasion, de tristeza ó de dolor por consecuencia de alguna falsa imaginacion, como dice San Agustin, (sup. Genes. ad litter. l. 12, c. 19 y 32), sin embargo, no puede decirse que segun aquella pasion sufra verdaderamente por la cosa, sino por la semejanza de la cosa que concibe. Y ademas, este modo de pasion más se apartaría de la pasion real, que aquel que se produce por visiones imaginarias, puesto que aquel se dice existir por verdaderas imágenes de las cosas que el alma lleva consigo, al paso que este por falsas concepciones que finge el alma que se halla en el error. Y ademas, no es probable que las almas separadas ó los demonios que están dotados de un espíritu tan sutil, creerían que el fuego corporal podria dañarles, si de ningun modo fueran gravados por él. Por lo que otros dicen, que es preciso suponer que tambien el alma sufre realmente por medio del fuego corporal. Asimismo San Gregorio (Dialog. 4, c. 29), observa: « podemos colegir por las palabras del » Evangelio, que el alma sufra el incen- » dio, no solo viéndolo, sino tambien es- » perimentándolo». Y suponen que esto puede realizarse de esta manera, pues dicen que aquel fuego corpóreo puede ser considerado de dos modos: 1.° segun que es cierta cosa corpórea, y de esta manera no tiene en sí el poder obrar sobre el alma.

2.° Segun que es instrumento de la divina justicia vengadora; porque el órden de la divina justicia exige que el alma que, pecando se sometió á las cosas corporales, se someta tambien á ellas como castigo. Mas el instrumento no solamente obra en virtud de la propia naturaleza, sino tambien en virtud del agente principal: y así no hay inconveniente si aquel fuego, obrando en virtud del agente espiritual, obre en el espíritu del hombre ó del demonio, al modo tambien por el cual se ha dicho de los sacramentos que santifican el alma (Sent. 4, dist. 1, C. 1, a. 4, c. 1, 2 y 3 y P. III, C. 62, a. 1 y 4). Esto empero no parece tampoco ser suficiente; porque todo instrumento tiene sobre la cosa respecto de la que obra instrumentalmente una accion propia, que le es connatural, y no solamente aquella accion segun la cual obra en virtud del agente principal. Y áun ejerciendo la primera accion, es preciso que produzca la segunda, como el agua lavando el cuerpo en el bautismo, santifica el alma, y la sierra cortando el leño produce la forma de la casa; por lo que es menester conceder al fuego alguna accion sobre el alma, que le sea connatural, para que sea instrumento de la divina justicia, vengadora de los pecados. Y por esto debe decirse, que el cuerpo no puede obrar naturalmente en el espíritu, ni dañarle de modo alguno, ni gravarle, sino segun que está unido de algun modo al cuerpo: porque así hallamos que *el cuerpo que se corrompe* (la vulgata *corruptible) apesga al alma* (Sap. 9, 15). Mas el espíritu se une al cuerpo de dos modos: 1.° como forma de la materia, para que de estos se forme un solo ser *simpliciter*, y así el espíritu se une al cuerpo, y le vivifica y es algunas veces agravado por él: y así no se une el espíritu del hombre ó del demonio al fuego corpóreo; 2.° como el motor al móvil, ó como lo que está localizado al lugar, del modo con que las cosas incorporales están en un lugar; y en este sentido los espíritus incorpóreos que han sido creados, están circunscritos á un lugar, de tal suerte, que están en un lugar y no en otro. Mas aunque la cosa corpórea tenga por su naturaleza la pro-

piedad de definir el espíritu incorpóreo á un lugar, no tiene sin embargo por su naturaleza el poder retener al espíritu incorpóreo en un lugar: de modo que se halle tan fijo que no pueda dirigirse hácia otros, puesto que el espíritu no está de tal modo naturalmente en lugar, que esté sometido á él. Pero esta propiedad es añadida al fuego corpóreo, en cuanto es instrumento vengador de la divina justicia, y en este concepto retiene al espíritu, y por tanto se hace penal para él, impidiéndole ejecutar su propia voluntad, esto es, que no pueda obrar donde quiere, y segun quiere. San Gregorio estableció tambien este modo (Diálog. 4, 29); porque esponiendo de qué modo sufre el alma esperimentando el incendio, dice así: «puesto que la Verdad refiere que el rico »pecador ha sido condenado al fuego, »¿quien será el sabio que niegue que las »almas de los réprobos están sometidas á »este fuego?» Esto es tambien lo que dijo Juliano (Episc. Tolet. lib. 2, *Prognost*, c. 17), como refiere el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 44): «si el es»píritu incorpóreo del hombre viviente »está encerrado en su cuerpo, porqué el »fuego corpóreo no le contendrá despues de la muerte?» San Agustin dice igualmente (De civ. Dei, l. 21, c. 19), que así como el alma en la condicion del hombre se une al cuerpo, como dándole vida (aunque aquel sea espiritual y este corporal), y de aquella conjuncion concibe vehementemente el amor al cuerpo; así es ligado al fuego, como recibiendo de éste la pena; y de esta union concibe el horror. Es, pues, necesario reunir todos estos modos en uno solo para que se vea perfectamente de qué manera el alma sufre por medio del fuego corpóreo, esto es, que digamos que *el fuego posee por naturaleza la propiedad de que el espíritu incorpóreo le pueda estar unido, como lo localizado al lugar; pero en cuanto es instrumento de la divina justicia, tiene la propiedad de retenerlo atado de cierto modo: y en esto verdaderamente el fuego es nocivo al espíritu, y así, viendo el alma al fuego, como dañoso para ella, que sea atormentada por él.* Por lo cual San Gregorio (Dialog. 4) menciona sucesivamente todas estas cosas como se ve segun los pasajes citados en favor de cada opinion.

Al argumento 1.° dirémos, que San Agustin habla como inquiriendo; por lo que establece otro modo, cuando espresa su opinion (De civit. Dei, l. 21), segun se ve por lo dicho (in corp.). O debe decirse que San Agustin entiende que las cosas que afectan más próximamente al alma por el dolor ó la tristeza, son espirituales porque no sería afligida, si no considerase al fuego como una cosa que la daña. La idea del fuego es pues el principio el más próximo afligente, en tanto que el fuego corporal, que está fuera del alma, es el principio afligente remoto.

Al 2.° que, aunque el alma sea en absoluto más noble que el fuego, sin embargo este es *secundum quid* más noble que el alma, en cuanto es instrumento de la divina justicia.

Al 3.° que el Filósofo y Boecio hablan de aquella accion por la cual el paciente es transmutado en la naturaleza del agente. Pero no es tal la accion del fuego sobre el alma, y por esta causa la razon no es concluyente.

Al 4.° que el fuego obra en el alma, no á modo del que influye, sino á modo del que la retiene, segun lo dicho. Y por esto la razon no hace al propósito.

Al 5.° que en la vision intelectual no hay tristeza, por el hecho mismo que es vista alguna cosa; puesto que aquello que se ve, en modo alguno puede ser contrario al entendimiento, en cuanto es visto. Mas en el sentido esto que se ve por la accion misma que obra en la vista para que se vea, puede ser corruptivo de la vista *per accidens*, en cuanto perturba la armonía del órgano. Sin embargo, la vision intelectual puede ser causa de afliccion, en cuanto lo que se ve, es aprendido como dañoso; no como si la cosa dañase, por esto mismo que se ve, sino de cualquier otro modo. Y así el alma viendo el fuego se aflige.

Al 6.° que no hay semejanza en cuanto á todas las cosas, sino en cuanto á algo (segun resulta de lo dicho (in corp.).

Al 7.° que aunque no haya tacto corporal entre el alma y el cuerpo, sin embargo hay entre ellos algun tacto espiritual; al modo que tambiem el motor del cielo, siendo espiritual, toca por un contacto espiritual al cielo que mueve, al modo con que se dice que el que contris-

ta toca, segun se indica (*De Gen.* l. 1, t. 45). Y este modo basta para la accion.

Al 8.° que los espíritus de los condenados jamás están fuera del infierno sino por dispensacion divina, ya para la instruccion, ya para el ejercicio de los elegidos. Mas donde quiera que estén fuera del infierno, ven sin embargo siempre el fuego del infierno, como preparado para su castigo. Así pues, como esta vision sea aflictiva inmediatamente segun se ha dicho (in corp.), donde quiera que estén son afligidos por el fuego del infierno, como tambien los cautivos que están fuera de la cárcel, son afligidos por la cárcel, cuando se ven condenados á ella. Por lo cual, así como la gloria de los elegidos no se disminuye ni en cuanto al premio esencial, ni en cuanto al accidental, si algunos están á veces fuera del cielo empírico, sino que esto redunda en cierto modo en gloria de ellos: así tambien en nada se disminuye la pena de los condenados si Dios les permite estar por algun tiempo fuera del infierno. Y esto es lo que dice la Glosa (ord. Beda) sobre aquello (Jacobi, 3: *inflammat rotam nativitatis nostra, etc.*) pues dice así: «el diablo, » donde quiera que se halle, ya en el » aire, ya en la tierra, lleva consigo el » tormento de sus llamas». Mas la objecion así puesta procedería, si el fuego corporal afligiera inmediatamente á los espíritus como aflige á los cuerpos (1).

CUESTION LXXI.

De los sufragios de los muertos.

1.° Los sufragios que se hacen por uno, pueden aprovechar á otros? — 2.° Pueden ser ayudados los muertos por las obras de los vivos? — 3.° Aprovechan á los muertos los sufragios hechos por los pecadores? — 4.° Los sufragios hechos por los muertos aprovechan á los que los hacen? — 5.° Aprovechan los sufragios á los que están en el infierno? — 6.° Y á los que están en el purgatorio? — 7.° Y á los niños que están en el limbo? — 8.° Aprovechan de algun modo á los que están en la patria? — 9.° La oracion de la Iglesia y el sacramento del altar y las limosnas aprovechan á los difuntos? — 10. Les aprovechan las indulgencias que la Iglesia acuerda? — 11. El culto de las exequias aprovecha á los difuntos? — 12. Los sufragios que se hacen por un difunto, le aprovechan á éste más que á otros? — 13. Los sufragios hechos por muchos valen tanto para cada uno de ellos como si se hicieran singularmente por cada uno de estos? — 14. Valen tanto los sufragios comunes á aquellos por quienes no se hacen especiales, cuanto á aquellos por quienes se hacen, valen los especiales y comunes á la vez?

ARTÍCULO I. — **Los sufragios hechos por uno pueden aprovechar á otro (2)?**

1.° Parece que los sufragios hechos por uno no pueden aprovechar á otros; porque se dice (Galat. 6, 8): *aquello que sembrare el hombre, eso tambien segará.* Pero si uno por los sufragios de otro consiguiera el fruto, segaría las cosas sembradas por otros. Luego de los sufragios de otros nadie consigue fruto.

2.° A la justicia de Dios pertenece retribuir á cada uno por sus méritos, por lo cual se dice (Ps. 61, 12): *tú darás á*

---

(1) Entre esta y la cuestion siguiente interpone Nicolai otras dos cuestiones, tomadas del libro de las *Sentencias* de Santo Tomás. Pero en los ejemplares antiguos no se ponen, por lo que aquí se omiten igualmente.

(2) Contra la doctrina de este artículo tenemos á Pelagio y siglos despues á Wiclef que con ella no están conforme, aunque partiendo de distintos principios. El primero impugnó abiertamente la oracion, como si, entre otros cien pasajes, el Señor nos hubiese dicho que *orásemos para que no entráramos en tentacion* (Mat. 26). El segundo se limitó á decir que no debíamos orar por otros. El presente artículo va contra estos dos errores, y en él el gran Santo Tomás prueba lo racional de la doctrina católica sobre un hermoso punto, y lo irracional é inhumano de la enseñada por nuestros adversarios.

cada uno el retorno segun sus obras. Más es imposible que la justicia de Dios falte. Luego es imposible que uno sea ayudado por las obras de otro.

3.º Una obra es laudable y meritoria segun la misma razon, esto es, en cuanto es voluntaria. Y por la obra de uno no es alabado otro. Luego ni la obra del uno puede ser meritoria y fructuosa para otro.

4.º A la justicia divina pertenece igualmente volver bienes por bienes y males por males. Es así que nadie es castigado porlos males de otro, antes bien, como se dice (Ezech. 18, 20), *el alma que pecáre, esa morirá.* Luego ni uno es ayudado por los bienes de otro.

Por el contrario, dícese (Ps. 118, 63): *participante soy yo de todos los que te temen,* etc.

Ademas, todos los fieles unidos por la caridad son miembros de un solo cuerpo de la Iglesia: pero un miembro es ayudado por otro. Luego tambien un hombre puede ser ayudado por los méritos de otro.

Conclusion. [1] *La obra de uno de ningun modo puede valer á otro, para conseguir un estado por vía de mérito.* [2] *Por la vía de la oracion tambien la obra de uno, en cuanto á la consecucion del estado, puede valer á otro mientras vive en el mundo.* [3] *Relativamente á lo que es un accesorio al estado, la obra de uno puede valer á otro, no solo por vía de la oracion, sino por la de mérito.* [4] *Todos los que están unidos entre sí por la caridad, reportan alguna ventaja de las mutuas obras; mas segun la medida del estado de cada uno.*

Responderémos, que nuestro acto puede tener un doble valor: 1.º para adquirir algun estado, como por la obra meritoria adquiere el hombre el estado de la beatitud; 2.º para obtener algo consiguiente al estado, como el hombre merece por algun acto algun premio accidental ó remision de la pena. Para una y otra cosa puede valer nuestro acto de dos modos: 1.º por vía de mérito; 2.º por vía de oracion. Y hay diferencia entre estos dos caminos, puesto que el mérito se apoya en la justicia, y la oracion en la misericordia; porque el que ora, impetra lo pedido de sola la liberalidad de aquel que ruega. Debe decirse, pues, que *la obra de uno de ningun modo puede valer á otro, para conseguir un estado por vía de mérito,* esto es, de modo que por las cosas que yo hago, alguno merezca la vida eterna; porque la suerte de la gloria es dada segun la medida del que la recibe; y cada cual es dispuesto por su acto, no por el ajeno; y por disposicion entiendo lo que hace digno de recompensa. Pero por la *vía de la oracion, tambien en cuanto á la consecucion del estado, la obra de uno puede valer á otro, mientras vive en el mundo;* como que un hombre impetre para otro la primera gracia. Siendo, pues, la súplica de la oracion conforme con la liberalidad de Dios á quien se ora, esta súplica puede estenderse á todas las cosas que están sometidas ordenadamente á la potestad divina. Pero *relativamente á lo que es una consecuencia ó accesorio al estado, la obra de uno puede valer á otro, no solo por vía de la oracion, sino por la de mérito.* Esto tiene lugar de dos modos: primero por la comunicacion en la raíz de la obra, que es la caridad en las obras meritorias; y por esto *todos los que están unidos entre sí por la caridad, reportan alguna ventaja de las mutuas obras; mas segun la medida del estado de cada uno,* puesto que tambien en el cielo cada cual se regocijará de los bienes de otro; y de aquí proviene el artículo de la fe referente á la *comunion de los santos.* Y segundo por la intencion del que obra, que hace especialmente algunas obras para que aprovechen á tales individuos. Por lo cual estas obras se hacen en cierto modo de estos por quienes se hacen, como otorgadas á ellos por el que las hace; y en su consecuencia, pueden servirles para cumplimiento de satisfaccion ó para cosa semejante, que no muda el estado.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella cosecha es la percepcion de la vida eterna, como consta (Joan. 4, 36) *el que siega..... allega fruto para la vida eterna.* La suerte, empero, de la vida eterna, no se da á alguno sino por sus propias obras, pues aunque alguno pida para otro el que llegue á la vida eterna, jamás se realiza esto sino mediante las obras propias, esto es, cuando por las preces de alguno es dada á otro la gracia, por la cual merece la vida eterna.

Al 2.º que la obra que se hace por alguno, se hace de este por quien se hace; é igualmente la obra que es de este que es uno conmigo, es tambien en cierto modo mia. Por consiguiente, no es contrario á la divina justicia, si uno percibe el fruto de las obras hechas por el que es uno con él en la caridad, ó de las obras hechas por él. Tambien sucede segun la justicia humana, que la satisfaccion de uno sea aceptada por otro.

Al 3.º que la alabanza no se da á alguno, sino segun su órden al acto. Por lo que la alabanza es para algo, como se dice (Ethic. l. 1, c. 12). Y puesto que por la obra de otro nadie se hace ó se manifiesta bien ó mal dispuesto para algo; de aquí es que nadie es alabado por las obras de otro, á no ser *per accidens*, segun que el mismo es de algun modo la causa de aquellas obras, ya dando consejo ó auxilio, ya induciendo á ellas ó de cualquier otro modo. Pero la obra es meritoria para alguno, no solamente considerada su disposicion, sino tambien respecto á algo consiguiente á su disposicion ó á su estado, como se ve evidentemente segun lo dicho (in corp. art.).

Al 4.º que repugna directamente á la justicia, quitar á alguno lo que se le debe. Pero dar á alguno algo que no le es debido, esto no es contrario á la justicia, sino que escede los límites de ella, porque es un acto de liberalidad. Y no podría perjudicarse á alguno por los males de otro, á no ser que se le quitase algo de lo suyo. Y así no conviene que alguno sea castigado por los pecados de otro, como que adquiera ventaja por los bienes de otro.

ARTICULO II. — **¿Los muertos pueden ser ayudados por las obras de los vivos?** (1)

1.º Parece que los muertos no pueden ser ayudados por las obras de los vivos: 1.º por lo que dice el Apóstol (II. Cor. 5, 10): *es necesario que todos nosotros seamos manifestados ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba segun lo que ha hecho, bueno ó malo, estando en el propio cuerpo.* Luego el hombre no podrá sacar provecho de las obras de otros hechas despues de su muerte, cuando su alma esté fuera de su cuerpo.

2.º Esto mismo parece resultar por lo que se dice (Apoc. 14, 13): *bienaventurados los muertos que mueren en el Señor, porque las obras de ellos los siguen.*

3.º Aprovechar por la obra de alguno pertenece solamente al que *est in via.* Pero los hombres despues de la muerte ya no son viadores, puesto que de ellos deben entenderse estas palabras (Job. 19, 8): *por todas partes ha cerrado mi senda, y no puedo pasar.* Luego los muertos no pueden ser ayudados por los sufragios de alguno.

4.º Nadie es ayudado por la obra de otro, si no hay entre ellos alguna comunicacion de la vida. Y no hay comunicacion alguna entre los muertos y los vivos, segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 11). Luego los sufragios de los vivos no aprovechan á los muertos.

Por el contrario, consta (II. Mach. 12, 46): *es, pues, santa y laudable la obra de rogar por los muertos, para que sean libres de sus pecados.* Pero esto no sería útil, si no los ayudase. Luego los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos.

Ademas, dice San Agustin (in lib. De cura, pro mortuis agenda. c. 1, y c. 4): « no es una pequeña autoridad la de la » Iglesia universal, que brilla en la cos» tumbre de que en las plegarias que el » sacerdote dirige á Dios en el altar, no » se olvida de recomendar á los muertos». Esta costumbre fue establecida por los mismos Apóstoles, como indica el Damasceno en un sermon sobre los sufragios de los muertos, diciendo: «los discípulos » del Salvador conocedores de los mis» terios, y los santos Apóstoles, han es» tablecido el uso de conmemorar en » nuestros tremendos y vivificantes miste» rios á los que han muerto en la fe ». Esto es tambien evidente segun San Dionisio (Eccles. hierar. c. ul.), en donde conmemora el rito segun el cual se oraba en

(1) Esta doctrina pertenece á la fe, y la contraria está esplicita ó implícitamente reprobada en el concilio de Florencia, en la profesion de fe de Pio IV y en el concilio de Trento. Hé aqui lo que contra los protestantes se definió en esta santa Asamblea: *Se ha de creer*, dice, *que existe el Purgatorio y que las almas allí detenidas pueden ser ayudadas por los sufragios de los fieles particularmente por el santo sacrificio del altar.* (Sesion 25, Decreto *de Purgatorio*).

la primitiva Iglesia por los muertos; afirma tambien en este pasaje, que los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos. Luego debe creerse esto indudablemente.

Conclusion. *No feneciendo nunca la caridad, resulta que las obras de los vivos aprovechan á los difuntos; aunque no para que cambie su estado de la miseria en felicidad, sino para la diminucion de la pena ó algo semèjante que no muda el estado de los muertos.*

Responderémos, que la caridad, que es el vínculo que une á los miembros de la Iglesia, no solamente se estiende á los vivos, sino tambien á los muertos que mueren en la caridad: *porque la caridad*, que es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo, *no fenece* (I Cor. 13, 8): *la caridad nunca fenece.* Asimismo tambien los muertos viven en las memorias de los hombres que existen. Y por esto la intencion de los vivos puede dirigirse á estos; y en tal concepto, *los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos*, como tambien á los vivos, ya por la union de la caridad, ya por la intencion dirigida en su favor. Sin embargo, no debe creerse que los sufragios de los vivos tengan tanto valer, *que se cambie su estado de la miseria al de la felicidad* (1), ó viceversa; *sino que sirven para la diminucion de la pena, o algo semejànte, que no muda el estado de los muertos.*

Al argumento 1.° dirémos, que el hombre, mientras vivió en el cuerpo, mereció el que sus obras le fuesen útiles para despues de la muerte; y por esto si despues de esta vida es ayudado, esto proviene de las cosas que hizo en el cuerpo, ó bien debe decirse, segun el Damasceno (in serm. pred.), que esto ha de entenderse en cuanto á la retribucion que se hará en el juicio final, que tendrá por objeto la gloria eterna ó la eterna miseria; en cuyo dia cada cual recibirá segun lo que hizo cuando vivió. Mas en el ínterin puede ser ayudado por los sufragios de los vivos.

Al 2.° que aquella autoridad habla espresamente de lo que debe seguir á la eterna retribucion, lo cual se hace notorio, por las palabras antes dichas: *Bienaventurados los muertos, etc.* O debe decirse, que las obras hechas en favor de estos, son en cierto modo suyas como se ha manifestado (a. 1, in corp. y al 2.°).

Al 3.° que, aunque las almas despues de la muerte no se hallen en absoluto en el estado de viadores, sin embargo, en cuanto á algo están todavía en camino, esto es, en cuanto á que el progreso de ellas se retarda todavía de la última retribucion. Y por esto, su camino está *simpliciter* cerrado, de modo que no pueden en lo sucesivo transmutarse por algunas obras segun el estado de felicidad y de miseria; pero no respecto á que estando detenidas por la última retribucion, puedan ser ayudadas por otros; puesto que segun esto, están todavía *in via.*

Al 4.° que aunque la comunicacion de las obras civiles, de que habla el Filósofo, no puede ser de los muertos para con los vivos, puesto que los muertos están fuera de la vida civil, puede, sin embargo, existir su comunicacion en cuanto á las obras de la vida espiritual, que existe por la caridad hácia Dios, para el que viven los espíritus de los muertos.

ARTICULO III. — **¿Los sufragios hechos por los pecadores aprovechan á los muertos?** (2)

1.° Parece que los sufragios hechos por los pecadores no aprovechan á los muertos; porque, como se dice (Joan. 9, 31), *Dios no oye á los pecadores.* Pero si las oraciones de estos aprovechasen á aquellos, por quienes oran, serían

(1) Se comprende bien que el Santo Doctor, al hablar del estado de miseria y felicidad, se refiere al estado, ó de condenacion ó de salvacion; en uno de los cuales necesariamente se halla el difunto por quien se pide.

(2) La doctrina de este artículo está intimamente ligada con la cuestion que versa sobre si los pecadores pueden hacer obras buenas; porque en tanto no podrian servir para los difuntos los sufragios que por los que viven en pecado se les ofrecen, en cuanto esos mismos sufragios estuviesen contaminados por la maldad del que los hace.

Pues bien; las pruebas teológicas, que en este artículo el Santo Doctor presenta, son tales, que sin necesidad de más argumentos, bastaría lo aqui consignado para justificar la doctrina católica. Abundan, sin embargo, las pruebas de Escritura y Tradicion; y en otro lugar ademas (2.ª-2ª C. 83, a. 16, C. 178, a. 2, es donde de propósito trata el Angélico esta materia. Bástanos decir, que la doctrina de este artículo, en cuanto que se apoya en la verdad de que los pecadores pueden hacer obras buenas, es doctrina de fe, definida contra los husitas y wiclefitas en el Concilio de Constanza, contra los luteranos y calvinistas en el Tridentino (ses. 6, can. 7) y contra Bayo y los jansenistas por San Pio V y varios otros pontífices.

oidos por Dios. Luego los sufragios hechos por los pecadores no aprovechan á los muertos.

2.° Dice San Gregorio (in Pastorali. P. I, c. 11), que «cuando se envía para »interceder á alguno que desagrada, el »ánimo del que está irritado, es provo»cado á peores cosas». Mas cualquier pecador desagrada á Dios. Luego por los sufragios de los pecadores, no se inclina Dios á misericordia; y por esto tales sufragios no aprovechan.

3.° La obra de alguno parece ser más fructuosa para el que la hace, que para otro. Y el pecador nada merece para sí por sus obras. Luego mucho menos puede merecer para otro.

4.° Toda obra meritoria es preciso que sea vivificada, esto es, informada por la caridad. Es así que las obras hechas por los pecadores son obras muertas. Luego no pueden ayudar con ellas á los muertos en cuyo favor las hacen.

5.° **Por el contrario**, nadie puede saber de cierto, respecto de otro, si se halla en estado de culpa ó de gracia. Si, pues, solamente aprovechasen aquellos sufragios, que se hacen por los que están en gracia, no podría el hombre saber por quienes podría conseguir los sufragios para sus difuntos; y así muchos se retraerían de procurárselos.

6.° Ademas, como dice San Agustin (Ench. c. 119, in litt. Sent. 4, dist. 45), un muerto es ayudado por los sufragios segun que, cuando vivía, mereció que se le ayudase despues de la muerte. Luego el valor de los sufragios se mide segun la condicion de aquel por quien se hacen. Luego no difiere, segun parece, el que se hagan por los buenos ó por los malos.

Conclusion. [1] *Los sufragios hechos por los pecadores aprovechan siempre «ex opere operato».* [2] *En cuanto se consideran «ex opere operantis», de ningun modo pueden ser meritorios ni para sí, ni para los demas.* [3] *Los sufragios del sacerdote cuando representa la persona de toda la Iglesia, aunque sea pecador, aprovechan á los difuntos.* [4] *Si alguno, muriendo en caridad, manda que se le hagan sufragios, ó lo ordena otro que la tenga, aquellos sufragios sirven al difunto, aunque aquellos por quienes se hacen, estén en pecado.*

Responderémos, que en los sufragios que se hacen por los malos, pueden considerarse dos cosas: 1.ª la misma obra ejecutada como el sacrificio del altar. Y puesto que nuestros sacramentos tienen eficacia por sí mismos sin la obra del que los que ejecuta y producen igualmente su efecto por cualquiera que se hagan, *en este concepto los sufragios hechos por los malos aprovechan á los difuntos.* 2.ª En cuanto á la obra del operante: y así debe distinguirse; porque la operacion del pecador que hace sufragios puede ser considerada de un modo, segun que es de él, y por tanto *de ningun modo puede ser meritoria para sí ni para otros* de otro modo, en cuanto es de otro, y esto sucede de dos maneras: 1.ª en cuanto el pecador haciendo los sufragios representa la persona de toda la Iglesia, como el sacerdote cuando recita las exequias de los muertos en la Iglesia; y puesto que se entiende que lo hace aquel en cuyo nombre ó vez se hace, como consta por San Dionisio (in lib. De cœlest. hier. c. 13), de *ahí es que los sufragios de tal sacerdote, aunque sea pecador, aprovecha á los difuntos.* 2.ª Cuando obra como instrumento de otro, porque la obra del instrumento pertenece más al agente principal. Por lo que, aunque aquel que obra como instrumento de otro, no se halle en estado de merecer, su accion, sin embargo, puede ser meritoria por razon del agente principal: como si el siervo, estando en pecado, hace alguna obra de misericordia por mandato de su dueño que tiene caridad. De consiguiente, *si alguno, muriendo en caridad, manda que se le hagan sufragios, ó lo ordena otro que la tenga, aquellos sufragios sirven al difunto, aunque aquellos por quienes se hacen, estén en pecado.* Más valdrían, sin embargo, si estuviesen en caridad, porque entonces aquellas obras serían meritorias por las dos partes.

Al argumento 1.° dirémos, que la oracion hecha por el pecador á veces no es del pecador, sino de otro; y por tanto en este concepto es digna de ser oida por Dios. Sin embargo, á veces tambien Dios oye á los pecadores, es decir, cuando estos le piden algo que le es acepto, porque Dios provee de bienes, no solamente á los justos, sino tambien á los pe-

cadores, como se ve (Matth. 5), y no por sus méritos, sino por su clemencia. Y por esto (Joan. 9, super illud : *Deus peccatores non audit)*, dice la Glossa (interl. Aug. tract. 44, in Joan.), que « habla como sin uncion, no como plenamente iluminado ó vidente (1).

Al 2.º que aunque la plegaria del pecador no sea acepta, por razon de lo que hay en él que desagrada, sin embargo, por razon de otro, por cuya vez ó autoridad se obra, puede ser acepta á Dios.

Al 3.º que el que pecador, que hace tales sufragios, no reporte alguna ventaja, proviene de que no es capaz de tal provecho á causa de la propia indisposicion; y sin embargo puede valer en algun modo á otro que está dispuesto, como se ha dicho (in corp.).

Al 4.º que aunque la obra de los pecadores no sea viva, en cuanto es suya, puede serlo sin embargo en cuanto es de otro, como se ha dicho. Mas puesto que las razones que se citan en contrario parecen establecer que es indiferente que uno procure los sufragios por los buenos ó por los malos, por eso debemos responder á ellas.

Al 5.º que aunque alguno no pueda saber de cierto de otro, si se halla en estado de salvacion; puede, sin embargo, apreciarlo con probabilidad por lo que ve exteriormente en el hombre; porque por su fruto se conoce el árbol, segun se dice (Matth. 7).

Al 6.º que para que el sufragio valga á alguno, se requiere de parte de aquel, por quien se hace la capacidad de tal valor y esta la adquirió el hombre; por las propias obras que hizo en esta vida; y San Agustin habla en este sentido. Requiérese no ménos la cualidad de la obra que debe aprovechar, y esto no depende de aquel, por quien se hace, sino más bien de aquel que la hace, ya ejecutándola ya mandándola.

ARTÍCULO IV. — **¿Los sufragios que se hacen por los vivos en favor de los muertos, aprovechan á los que los hacen?**

1.º Parece que los sufragios, que se hacen por los vivos en favor de los muertos, no aprovechan á los que los hacen; puesto que si alguno pagase por otro una deuda, segun la humana justicia este mismo no quedaría absuelto de su propia deuda. Luego porque alguno haciendo sufragios paga en favor de aquel por quien los hace, no es por esto absuelto del débito propio.

2.º Cada cual debe hacer lo que hace del modo mejor que puede. Pero es mejor ayudar á dos que á uno solo. Si pues el que por medio de los sufragios pagó la deuda del muerto, se libra de su propio débito, parece que jamas debería alguno satisfacer por sí mismo, sino siempre por otro.

3.º Si la satisfaccion de alguno que satisface por otro le aprovechase igualmente á sí como á aquel por quien satisface, por la misma razon valdría igualmente tambien á un tercero, si satisfacía por él mismo, é igualmente á un cuarto y así sucesivamente. Luego uno podría satisfacer con una satisfaccion por todos, lo cual es absurdo.

Por el contrario, se dice (Psal. 34, 13) : *mi oracion se volverá á mi seno.* Luego por la misma razon tambien los sufragios, que se hacen en favor de otros, aprovechan á quienes los hacen.

Ademas, dice el Damasceno (in Serm. De his qui in fide dormierunt.) : « como » aquel que quiere ungir á un enfermo, » con el santo crisma ó con otro aceite » santo, primeramente aquel, esto es, el » que unge participa de la uncion, y así » despues unge al enfermo ; tambien » todo el que trabaja en favor de la sal» vacion del prójimo, aprovecha prime» ramente á sí, y despues para el próji» mo », y esto es lo que hace á nuestro propósito.

Conclusion. [1] *El sufragio que se*

(1) Como es sabido, esas palabras de San Juan de que *Dios no oye á los pecadores*, las pronunció el ciego de nacimiento que *habla como sin uncion* (es decir, como catecúmeno) *no como plenamente vidente*, dice San Agustin en el Trat. 44, sobre San Juan. El sentido verdadero de esas palabras nos le dan los intérpretes (véase á Maldonado sobre ese pasaje), segun los cuales Dios no oye á los pecadores, cuando se trata de seducir á otros por milagros; pero no como tal pecador que quiere salir de su mal estado. « Porque á los pecadores, añade San Agus» tin en el lugar citado, oye Dios. Porque si Dios no oyese á » los pecadores, en vano aquel publicano con los ojos puestos » en tierra y dándose golpes de pecho, diria : *Dios muéstrate » propicio á mí pecador* ».

hace por otro, segun que es espiatorio de la pena, á modo de cierta recompensacion, de tal manera le absuelve del débito de la pena, que no absuelve al que le hace del débito de la suya propia. [2] *En cuanto el sufragio es meritorio de vida eterna, no solamente aprovecha á aquel en cuyo favor se hace, sino más bien al que le hace.*

Responderémos, que *la obra del sufragio, que se hace por otro*, puede ser considerada de dos modos: 1.º *segun que es espiatoria de la pena á modo de cierta compensacion*, que se atiende en la satisfaccion; y de este modo la obra del sufragio que es computada como de aquel, en cuyo favor se hace, *le absuelve del débito de la pena, sin que absuelva al que la hace del débito de la pena propia*; porque en tal recompensacion se considera la igualdad de la justicia; y esta obra satisfactoria puede ser adecuada á un reato, y no serlo para otro; porque el reato de dos pecados requiere mayor satisfaccion que el de uno solo; 2.º puede ser considerada, *en cuanto es meritoria de la vida eterna*, lo cual tiene en cuanto procede de la raíz de la caridad; y segun esto *no solamente aprovecha á aquel en cuyo favor se hace, sino más bien al que la hace* (1). Con lo dicho es notoria la contestacion á los argumentos propuestos; porque las primeras razones procedían de la obra del sufragio, segun que es satisfactorio, y las otras, segun que es meritorio.

ARTICULO V. — **¿Los sufragios aprovechan á los que están en el infierno?**

1.º Parece que los sufragios aprovechan á los que están en el infierno, segun consta de este pasaje de la Escritura (II Mach. 12, 40), donde se dice que *debajo de las túnicas de los que habían sido muertos, hallaron las ofrendas á los ídolos prohibidas por la ley á los judíos*; y sin embargo despues se añade, que *Judas envió á Jerusalen doce mil dracmas de plata para que se ofreciese sacrificio por los pecados de los que habían muerto.* Consta, empero, que pecaron mortalmente aquellos, obrando contra la ley, y en este concepto que habían muerto en pecado mortal, y que por tanto fueron trasladados á los infiernos. Luego los sufragios aprovechan á los que están en el infierno.

2.º (In litt. Sent. 4, dist. 45) consta por las palabras de San Agustin (in Enchir. c. 110), que « á los que aprovechan los sufragios ó les aprovechan, para que el perdon sea pleno, ó para que les sea más tolerable su condenacion ». Pero solamente se dicen condenados los que están en el infierno. Luego tambien á los que existen en el infierno, aprovechan los sufragios.

3.º Dice San Dionisio (ult. cap. Eccl. hier.): « si las oraciones de los justos obran tanto aquí y segun esta vida, ¿ cuánto más obrarán despues de la muerte en aquellos que son dignos de las oraciones sagradas »? De lo cual puede colegirse que los sufragios aprovechan más á los muertos que á los vivos. Pero tambien aprovechan á los vivos, que están en pecado mortal, pues la Iglesia ora diariamente por los pecadores, á fin de que se conviertan á Dios. Luego tambien valen los sufragios á los muertos que están en pecado mortal.

4.º En las vidas de los Padres (lib. 3, núm. 172; y l. 6.º, núm. 16), se lee que tambien el Damasceno en un sermon suyo (De defunct) refiere que Macario habiendo encontrado en la vía el cráneo de un difunto, hizo oracion para saber á quien había pertenecido aquella cabeza; y esta le respondió que había sido de un sacerdote gentil, que estaba condenado en el infierno; y sin embargo, confesó que la plegaria de Macario le había ayudado á él y á otros (2). Luego los de la Iglesia aprovechan áun á los que están en el infierno.

5.º Refiere el mismo Damasceno en el dicho sermon, que rogando San Gregorio por Trajano, oyó una voz divina que le dijo: « oí tu voz y concedo el perdon á

(1) La doctrina de este artículo esta relacionada con la espuesta por el Santo en el artículo 2, C. 13 de este Suplemento. Bástanos aquí consignar que las dos conclusiones que de la doctrina del Angélico en este artículo se desprenden, están perfectamente adecuadas á aquellas palabras del apóstol Santiago: *El que hiciere á un pecador convertirse del error de su camino, salvará su alma de la muerte, y cubrirá la muchedumber de sus pecados.* (Cap. v, v. 20).

(2) Tiénese por fabulosa esta narracion, pues no se encuentra en la historia Lausiarca de Paladio, á la cual se refiere aquel autor.

Trajano.» Todo el Oriente y Occidente atestiguaron este hecho, añade este santo doctor (ibid.) Pero consta que Trajano estuvo en el infierno, « puesto » que había hecho perecer cruelmente á » muchos mártires», como dice allí mismo el Damasceno. Luego los sufragios de la Iglesia valen tambien para los que están en el infierno.

Por el contrario, dice San Dionisio, (Eccl. hierar. c. 7): « el sumo sacerdote » no ora por los inmundos, puesto que en » esto se apartaría del órden divino » ; y añade á continuacion, que no « pide el » perdon por los pecadores, porque no se» ría oido en favor de ellos ». Luego los sufragios no valen para los que están en el infierno.

Ademas, dice San Gregorio (Moral. l. 34, c. 16): la causa por la que no se » ora entónces, esto es, despues del dia » del juicio, por los hombres condenados » al fuego eterno, es la misma que hace » que no se ore por el diablo, y los án» geles destinados al suplicio eterno ; y » la misma que hace que los santos no » rueguen por los infieles é impíos que » han muerto ; pues respecto de estos sa» ben que fueron condenados al suplicio » eterno, y no quieren llevar ninguno el » mérito de su oracion ante la presencia » del justo juez ». Luego los sufragios » no valen para los que moran en el in» fierno.

Ademas, (in litt. Sent. 4, dist. 45) consta por las palabras de San Agustin (serm. 32, de verb. Apost.), que los que mueren sin la fe, que obra por el amor, y sin los sacramentos de ella, en vano se les impide por los suyos tales deberes. Pero todos los condenados son tales. Luego no les aprovechan los sufragios.

Conclusion. [1] *No puede ser que se quite la pena, sin que sea ántes espiada la culpa.* [2] *La gloria consiste esencial y radicalmente en el alma, como igualmente la miseria de los condenados ; y por tanto no puede disminuirse la pena de estos, como ni ser aumentada la gloria de los santos en cuanto al premio esencial.* [3] *Es más seguro decir simplemente que los sufragios no aprovechan á los condenados, ni la Iglesia entiende orar por ellos.*

Responderémos, que acerca de los condenados hubo tres opiniones ; algunos dijeron que en esto debe distinguirse de dos modos : 1.° en cuanto al tiempo, diciendo que despues del dia del juicio nadie que esté en el infierno será ayudado por sufragio alguno, pero que ántes del dia del juicio algunos son ayudados por los sufragios de la Iglesia ; 2.° en cuanto á las personas detenidas en el infierno, entre las que decían haber algunos muy malos, esto es, los que murieron sin la fe ni los sacramentos, y á los tales no pueden aprovechar los sufragios de la Iglesia, porque no pertenecieron á ella ni por el mérito ni en cuanto al número ; otros no hay muy malos, esto es, los que fueron de la Iglesia numéricamente y teniendo la fe, habiendo recibido los sacramentos, y haciendo algunas obras del género de las buenas ; y á los tales deben aprovechar los sufragios de la Iglesia. Pero se presentaba á los que seguían esta opinion una duda que les perturbaba, esto es, porque parecía resultar de esto que, siendo la pena de infierno finita segun la intensidad, aunque infinita en duracion, multiplicándose los sufragios, aquella pena se quitaría totalmente, lo cual es el error de Orígenes (Periarch. l. 1, c. 6). Y por esto quisieron eludir este inconveniente de muchas maneras. Al efecto Prepositivo dijo que tanto pueden multiplicarse los sufragios por los condenados, que se encuentren libres de toda pena, no en absoluto, como supuso Orígenes, sino por algun tiempo, esto es, hasta el dia del juicio ; pues entónces, reunidas de nuevo las almas á los cuerpos, reentrarán en las penas del infierno sin esperanza de perdon. Pero esta opinion parece repugnar á la Providencia divina, que nada desordenado deja en las cosas. Mas la culpa no puede ser ordenada sino por la pena; por lo que *no puede ser que se quite la pena, sin que sea espiada ántes la culpa.* Y por esto, permaneciendo continuamente la culpa en los condenados, su pena en manera alguna se interrumpirá ; y por esto los Porretanos (1) imaginaron otro modo diciendo que se procede por los sufragios en la diminucion de la pena, como se pro-

(1) Estos son los discípulos de Gilberto, apellidado *Porretano*, obispo de Poitiers, condenado por este y otros errores en el concilio de Reims por el papa Inocencio II.

cede en la division de las líneas, las que, siendo finitas, pueden sin embargo dividirse hasta lo infinito, y jamás son consumidas por la division, miéntras se haga la sustraccion, no segun la misma cantidad, sino segun la misma proporcion; como si primero se quita la cuarta parte del todo, y despues la cuarta de aquella cuarta, y así sucesivamente hasta el infinito. Igualmente dicen que por el primer sufragio se disminuye en algun tanto la parte de pena, y por el segundo se disminuye una parte de la que queda segun la misma proporcion. Pero este modo es defectuoso bajo muchos puntos de vista: 1.° porque la division infinita que conviene á la cantidad continua, no parece poder ser aplicable á la cantidad espiritual; 2.° porque no hay razon alguna para que el segundo sufragio disminuya ménos de la pena que el primero, si es de igual valor; 3.° porque la pena no puede ser disminuida, si no se disminuye tambien la culpa, como ni ser quitada, si no lo es esta; 4.° porque en la division de la línea se llega al fin á lo imperceptible al sentido; porque el cuerpo sensible no es divisible hasta lo infinito; y así se seguiría que despues de muchos sufragios la pena remanente no se sentiría á causa de su pequeñez, y así no sería pena. Por lo cual otros hallaron otro modo. Al efecto Altisiodorense (Sent. l. 4, tract. 14, c. 1) dijo, que los sufragios aprovechan á los condenados, no por la diminucion ó interrupcion de la pena, sino por la confortacion del paciente: como si un hombre llevara una carga pesada y se le echase agua al rostro: pues en este caso sería confortado para llevarla mejor, sin que por eso se hiciera en nada más ligera la carga. Pero esto no puede sostenerse tampoco, porque alguno está más ó ménos gravado con el fuego eterno, como dice San Gregorio (Moral. l. 9, c. 39), segun el mérito de su culpa: y de aquí es que por el mismo fuego unos son más abrasados y otros ménos. Luego, permaneciendo la culpa de los condenados sin inmutarse, no puede ser que sufra una pena más leve. Ademas, tal opinion es presuntuosa, como contraria y vana á los dichos de los Santos, sin apoyo de autoridad alguna; y es irracional, ya porque los condenados en el infierno se hallan fuera del vínculo de la caridad, segun la que las obras de los vivos se continuan para con los difuntos, ya porque llegaron totalmente al término de la vida, recibiendo la última retribucion por sus méritos, como tambien los Santos que están en el cielo; porque lo que queda todavía de la pena ó de la gloria del cuerpo, no les da la condicion de viadores; puesto que *la gloria consiste esencial y radicalmente en el alma, como igualmente la miseria de los condenados. Y por tanto, no puede disminuirse la pena de estos, como ni ser aumentada la gloria de los santos en cuanto al premio esencial.* Sin embargo, podría sostenerse de cierta manera el modo que algunos establecen para esplicar cómo los sufragios aprovechan á los condenados: como si se dijera que no les aprovechan en cuanto á la diminucion ó interrupcion de la pena, ni en cuanto á la diminucion de la sensacion de esta, sino porque por estos sufragios se les sustrae alguna materia de dolor que podría existir en ellos, si se vieran de tal modo despreciados que no se tuviese por ellos cuidado alguno; cuya materia de dolor se les sustrae cuando se hacen por ellos sufragios. Pero esto no puede aceptarse tampoco, segun la ley comun; porque, como dice San Agustin (in lib. De Cura pro mortuis agenda, c. 13) (lo cual es verdadero principalmente acerca de los condenados), « allí » están los espíritus de los difuntos, don- » de no ven las cosas que se hacen ó su- » ceden en esta vida á los hombres ». Por consiguiente, no saben cuándo se hacen por ellos los sufragios, á ménos que superiormente á la ley comun se les dé divinamente este remedio á algunos condenados, lo cual es de todo punto incierto. Por lo tanto *es más seguro* (1) *decir simplemente que los sufragios no aprovechan á los condenados, ni la Iglesia entiende orar por ellos*, segun es notorio por las autoridades aducidas.

Al argumento 1.° dirémos, que no fueron encontradas en aquellos muertos las ofrendas de los ídolos, de manera que pueda sacarse una prueba, que las lleva-

(1) Así habla el Santo por pura modestia, segun observa el cardenal Cayetano; pues por lo demas, las otras opiniones están condenadas y en este artículo por el Angélico cumplidamente deshechas.

ban por reverencia á los ídolos; sino que las tomaron como vencedores, porque les eran debidas por derecho de la guerra. Y sin embargo, pecaron venialmente por avaricia; por lo que no fueron condenados al infierno, y en este sentido podían aprovecharles los sufragios. O debe decirse segun algunos, que viendo que les amenazaba peligro en el combate mismo, se arrepintieron del pecado, segun aquello (Ps. 77, 34): *cuando los mataba, le buscaban*: y esto puede juzgarse con probabilidad, y por eso fue hecha oblacion en favor de ellos.

Al 2.° que en aquellas palabras la condenacion se toma en sentido lato por cualquier castigo, de tal suerte que se incluya tambien la pena del purgatorio, que es espiada á veces totalmente por los sufragios y otras no, pero se disminuye.

Al 3.° que en este concepto más bien es aceptado el sufragio en favor del muerto que por el vivo, porque más lo necesita, puesto que no puede auxiliarse á sí mismo, como puede el vivo; pero en otro concepto el vivo es de mejor condicion, porque puede pasar del estado de la culpa mortal al estado de gracia, lo cual no puede decirse de los muertos, y por esto no hay la misma razon de orar por los vivos que por los difuntos.

Al 4.° que aquel auxilio no consistía en que se disminuyese su pena, sino únicamente, como allí se dice, en que orando él se les concedía el que mutuamente se viesen; y en esto no tenían un gozo verdadero, sino fantástico, miéntras se cumplía lo que deseaban, como se dice tambien que los demonios se regocijan, mientras atraen los hombres al pecado, aunpor esto en nada se disminuya su pena, como ni se disminuye el gozo de los ángeles porque se diga que se compadecen de nuestros males.

Al 5.° que del hecho de Trajano (1) puede tambien pensarse con probabilidad, que por las preces del B. Gregorio fue llamado otra vez a la vida; y que así consiguió la gracia, por la cual tuvo la remision de los pecados, y por consiguiente la inmunidad de la pena; como tambien se ve en todos aquellos que fueron milagrosamente resucitados, de los cuales consta haber sido muchos idólatras y condenados. De todos los tales conviene decir igualmente que no estaban destinados finalmente al infierno, sino segun la justicia presente de sus propios méritos. Mas segun causas superiores por las que se preveían que habían de ser llamados á la vida, se debía disponer de ellos de otra manera. O debe decirse, segun algunos, que el alma de Trajano no fue librada absolutamente del reato de la pena eterna, sino que su pena fue suspendida por tiempo, esto es, hasta el dia del juicio. Sin embargo, no es preciso que esto se haga comunmente por los sufragios, porque hay unas cosas que acontecen por ley comun y otras que son concedidas especialmente á algunos por privilegio, como unos son los límites de las cosas humanas y otros los signos de las virtudes divinas, segun dice San Agustin (in lib. De cura pro mortuis agenda c. 16).

ARTÍCULO IV.— ¿Los sufragios aprovechan á los que están en el purgatorio? (2)

1.° Parece que ni áun á los que se hallan en el purgatorio; porque el purgatorio es cierta parte del infierno, y en el infierno *no hay redencion alguna;* y se dice (Psal. 6, 6): *en el infierno quién te confesará.* Luego los sufragios no aprovechan á los que están en el purgatorio.

2.° La pena del purgatorio es finita. Si pues por los sufragios se disminuye algo

(1) Sobre estos hechos tan singulares pueden consultarse (Annal. ad an. 601) Belarmino (De Purgator. l. II, c. 8) Petavio (De Angel. lib. 3.°, cap. 6 y 7) y otros autores. Bástanos consignar que el Santo Doctor habla de estos hechos, no como quien afirma, sino como quien duda, pues en la (Sent. 1, dist. 41, c. 2. a. 2) dice, que despues de trescientos años Trajano fue *acaso* resucitado. Esto en cuanto al Santo Doctor. Pero las obras de San Gregorio Niseno, segun confesion de Nicéforo y Focio, fueron interpoladas por los origenistas; y por consiguiente los testimonios que de la oracion contra ellos predicada puedan deducirse, carecen de autenticidad. Y en conclusion; aunque así no fuese el testimonio de alguno que otro Padre, ilusionado al principio por los errores origenistas, pero que no continuaron en él, como demuestra Petavio, esos dichos aislados, repetimos, y más aún los hechos que se citan, nada prueban contra la doctrina general de la Iglesia, ni el unánime sentir de toda la Tradicion católica.

(2) Esta doctrina es de fe, como ya hemos notado, definida en el concilio de Trento y ántes en el de Florencia. Hé aquí las palabras textuales de este último en la última sesion. *Definimus .. Si verè poenitentes in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiæ fructibus de commissis satisfecerint, et omissis, animas eorum poenis purgatoriis post mortem purgari. Et ut à poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, et eleemosynas, ac alia pietatis officia, quæ à fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta.*

de la pena, tanto podrían multiplicarse los sufragios, que se quitase toda la pena; y así el pecado quedaría totalmente sin castigo, lo cual parece repugnar á la divina justicia.

3.° Las almas están en el purgatorio, para que purificadas allí, lleguen puras al reino. Pero nada puede ser purificado, si no se hace algo acerca de ello. Luego los sufragios hechos por los vivos no disminuyen la pena del purgatorio.

4.° Si valiesen los sufragios á los que están en el purgatorio, principalmente parecerían servir los que son hechos por mandato suyo. Mas estos no siempre valen, como en el caso en que alguno dispusiera al morir que se hicieran por él tantos sufragios, los que si fuesen hechos, bastarían para abolir toda la pena. Supuesto, pues, que estos sufragios se difieran hasta que aquel cumpliera su pena, aquellos sufragios nada le aprovecharían; porque no puede decirse que aprovechan ántes de que se hagan; más despues que son hechos no necesita de ellos, porque ya cumplió su pena. Luego no valen los sufragios á los que están en el purgatorio.

Por el contrario, dícese (in litt. Sent. 4 dis. 45) segun las palabras de San Agustin (in Enchir. c. 110): «los sufragios aprovechan á los que son medianamente buenos ó malos». Pero tales son los que están retenidos en el purgatorio. Luego, etc.

Ademas, dice San Dionisio (Eccles. hierarc. c. 7), «que el divino sacerdote, orando por los muertos ora por aquellos, que vivieron santamente, y, sin embargo, tuvieron algunas manchas contraidas por consecuencia de la naturaleza humana». Pero los tales están detenidos en el purgatorio. Luego, etc.

Conclusion. *No hay duda que los sufragios hechos por los vivos aprovechan á los que están en el purgatorio.*

Responderémos, que la pena del purgatorio sirve para suplir á la satisfaccion, que no había sido plenamente consumada en el cuerpo. Y por eso segun resulta de lo dicho (a. 1 y 2, y C. 13, a. 2), como las obras de uno solo pueden servir á otro para satisfacer, ya estuviere vivo, ya muerto, *no hay duda que los sufragios hechos por los vivos aprovechan á los que están en el purgatorio.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquella autoridad habla del infierno de los condenados, en el que no hay redencion alguna, en cuanto á aquellos que están condenados finalmente á tal pena. O debe decirse segun el Damasceno (in serm. de dormi.), que estas autoridades deben ser espuestas segun las causas inferiores, esto es, segun la exigencia de los méritos de estos que son destinados á las penas; pero segun la divina misericordia que supera á los méritos humanos, algunas veces segun las preces de los justos se dispone de distinta manera que indica la sentencia contenida en las predichas autoridades. «Porque Dios muda la sentencia, pero no sus designios», como dice San Gregorio (Mor. lib. 12, c. 23). Por lo cual tambien el Damasceno (ibid.), cita á este propósito los ejemplos de los ninivitas de Achab y de Ezechías, en los cuales aparece que la sentencia dada contra ellos fué conmutada por la divina misericordia.

Al 2.° que no repugna que, multiplicados los sufragios, se aniquile la pena de los que existen en el purgatorio: empero no se sigue, que los pecados queden sin castigo, porque la pena de uno aceptada por otro es computada al otro en su favor.

Al 3.° que la purificacion del alma por las penas del purgatorio, no es otra cosa que la espiacion del reato que impide la percepcion de la gloria. Y puesto que por la pena que uno sufre por otro, puede espiarse el reato de este otro, como se ha dicho (c. 13, a. 2), no hay inconveniente que por la satisfaccion de uno sea otro purificado.

Al 4.° que los sufragios valen de dos modos, á saber; por la obra del operante *ex opere operante* y por la obra obrada *ex opere operato*; y digo *opus operatum* no solamente al sacramento de la Iglesia sino al efecto resultante de la operacion: como por dar limosnas se consigue el remedio de los pobres y la oracion de estos á Dios por el difunto. Igualmente *opus operans*, puede considerarse ya por parte del agente principal, ya por parte del que la ejecuta. Digo, pues, que tan pronto como el que muere dispone que le sean hechos algunos sufragios, consigue plenamente el premio de los sufra-

gios aun ántes de que se hagan, en cuanto á la eficacia del sufragio que había *ex opere operante* del agente principal, pero en cuanto á la eficacia de los sufragios que proviene *ex opere operato* del que la ejecuta, no se consigue el fruto ántes de que se hagan los sufragios (1). Si sucede que él mismo es purificado ántes de la pena, será privado en este concepto de los sufragios, lo cual recaerá sobre aquellos por culpa de los cuales se vió privado de ellos: porque no repugna que en las cosas temporales sea alguno defraudado por culpa de otro, y la pena del purgatorio es temporal, aunque en cuanto á la eterna retribucion, nadie pueda ser defraudado sino por culpa propia.

ARTÍCULO VII. — **Los sufragios sirven para los niños que están en el limbo?**

1.° Parece que los sufragios valen para los niños que están en el limbo, porque no están detenidos allí sino por el pecado ajeno. Luego es muy conveniente que sean ayudados por los sufragios de otros.

2.° Dice el Maestro de las sentencias (in litt. sent. 4, dist. 45), segun San Agustin (Euchi c. 110), que «los sufra» gios de la Iglesia son propicios para » los que no son muy malos ». Pero los niños no son computados entre estos, por que su pena es muy ligera. Luego les ayudan los sufragios de la Iglesia.

Por el contrario, (Consta en la letra, ibid. ab. Augustino serm. 32 de Verb. Apost.), que « los sufragios de nada sir» ven á los que han salido de este mundo, » sin la fe que obra por la caridad ». Pero los niños salieron de este modo. Luego no les aprovechan los sufragios.

Conclusion. *Los sufragios de los vivos no pueden aprovechar á los niños que están en el limbo.*

Responderémos que los niños no bautizados no son detenidos en el limbo sino porque carecen del estado de gracia. De consiguiente como el estado de los muertos no puede ser cambiado por las obras de los vivos, sobre todo en cuanto al mérito de la recompensa ó pena esencial, síguese que *los sufragios de los vivos no pueden aprovechar á los niños que están en el limbo.*

Al argumento 1.° dirémos que aunque el pecado original sea tal, que pueda alguno ser ayudado por otro para obtener su remision, sin embargo, las almas de los niños que están en el limbo, se hallan en tal estado que no pueden ser ayudadas, porque despues de esta vida no es tiempo para adquirir la gracia.

Al 2.° que San Agustin habla de los no muy malos (2), y que han sido bautizados; lo cual es evidente por lo que dice ántes: « puesto que se ofrecen por » todos los que son bautizados los sacrifi» cios del altar, ó de cualesquiera limos» na etc.».

ARTÍCULO VIII. — **Los sufragios aprovechan á los santos que están en el cielo?**

1.° Parece que de algun modo aprovechan á los santos que están en la patria, segun estas palabras que se encuentran en la colecta de la misa : « así como » á los santos aprovechan para la gloria, » esto es los sacramentos, así como nos » sean provechosos para nuestra cura» cion ». Pero entre los otros sufragios, el principal es el sacramento del altar. Luego los sufragios pueden aprovechar á los santos que están en la patria.

2.° Los sacramentos producen lo que figuran. Pero la tercera parte de la hostia, es decir, la que se pone en el cáliz, significa á los que tienen la vida bienaventurada en la patria. Luego los sufragios de la Iglesia aprovechan á los santos existentes en la patria.

3.° Los santos no solamente gozan en la patria de sus propios bienes sino tambien de los bienes ajenos: por lo cual se dice (Luc. 15, 10) : *que habrá gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que hace penitencia.* Luego creerá el regocijo de los santos que están en la patria por las buenas obras de los vivos : y por consiguiente, nuestros sufragios le son provechosos.

4.° Dice el Damasceno, (in serm. De

(1) De aquí naturalmente se desprende, cuánto importa á los herederos y albaceas hacer por el difunto lo que él dejó espreso en testamento, y cuánta es la culpa que les cabe en el retraso que voluntariamente tengan, en la ejecucion de todo aquello que sirva de satisfaccion al finado.

(2) Son estos, segun la mente de San Agustin, los que murieron en gracia, pero que aún deben por sus pecados alguna pena.

dormi.), refiriendo las palabras del Crisóstomo: «si los gentiles queman con los » muertos las cosas que les pertenecen, » con cuanta mayor razon es conveniente » que tu fiel envíes al fiel lo que le ha » pertenecido; no para hacerlo ceniza á » la manera de los gentiles, sino para » que saques mayor gloria, y para bor» rar sus pecados, si el que ha muerto » era un pecador, y si justo, para aña» dirlo á su recompensa y á sus méritos. Luego etc.

Por el contrario, dice el Maestro de Sentencias (in litt. sent. 4, dist. 45), segun las palabras de San Agustin, (serm. 17. De verb. Apost. c. 1): «es injuria » en la Iglesia orar por el mártir, á » cuyas oraciones nos debemos enco» mendar ».

Ademas, debe ayudarse al que lo necesita. Pero los santos en la patria carecen de toda necesidad. Luego no son ayudados por los sufragios de la Iglesia.

Conclusion. *Como los santos que están en la patria se hallan libres de toda necesidad, no les compete ser ayudados por los sufragios.*

Responderémos, que el sufragio importa por su razon cierto auxilio, que no compete al que no sufre defecto: porque no compete ayudar sino al que está necesitado. Luego *como los santos que están en la patria, se hallan libres de toda necesidad,* ántes bien están embriagados por la abundancia de la casa de Dios, (Psal. 35.), *no les compete ser ayudados por los sufragios* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que estas locuciones no deben entenderse como si los santos aprovechasen en cuanto es de su parte en la gloria por las fiestas que de ellos celebramos, sino porque nos aprovecha el que celebremos su gloria solemnemente; como por conocer ó alabar á Dios se dice, que su gloria crece en nosotros de cierto modo, lo cual no significa que crece para Dios sino para nosotros.

Al 2.º que aunque los sacramentos produzcan lo que figuran, sin embargo, no producen este efecto respecto de todo lo que figuran; porque en otro caso, puesto que figuran á Cristo, producirán algo en Cristo, lo cual es absurdo: pero tienen su eficacia respecto de aquel que recibe el sacramento segun la virtud de lo que significa por el sacramento; y por lo tanto, no se sigue que los sacrificios ofrecidos por los fieles difuntos, aprovechen á los santos, sino que por los méritos de los santos que son recordados ó significados en el el sacramento, sirven á otros en cuyo favor se ofrecen.

Al 3.º que aunque los santos que están en el cielo se gocen de todos nuestros bienes, sin embargo, no se sigue, que multiplicados nuestros gozos se aumente formalmente el de ellos, sino solo materialmente; porque toda pasion se aumenta formalmente, segun razon de su objeto. La razon, empero, que tienen los santos de alegrarse de lo que se regocijan, es el mismo Dios, del que no pueden regocijarse más y menos, puesto que en tal caso habría una variacion esencial en su recompensa que consiste en que gozan de Dios. Por consiguiente, de que se multipliquen los bienes, cuya razon de regocijarse es Dios, no se sigue, que ellos se regocijen más vivamente, sino que se regocijan de mayor número de cosas. Y por tanto, no se deduce que sean ayudados por nuestras obras.

Al 4.º que no debe entenderse que se haga aposicion de merced ó retribucion á aquel bienaventurado por los sufragios hechos por alguno, sino al que los hace. O debe decirse, que por los sufragios puede ser hecha la aposicion de la merced al difunto bienaventurado, en cuanto dispuso, viviendo aún, los sufragios que se le habían de hacer; lo cual le fue meritorio.

ARTICULO IX. — **¿Las oraciones de la Iglesia, el sacrificio del altar y las limosnas, aprovechan á los difuntos?**

1.º Parece que no solo con las oraciones de la Iglesia, con el sacrificio del altar y con las limosnas, son ayudadas las almas de los difuntos, ó que estas cosas las aprovechen principalmente; porque

(1) Esto no se opone á la costumbre que hay, dice Silvio, de celebrar misas para los niños bautizados y muertos ántes de tener uso de la razon; pues realmente por ellos no se celebran, sino en protestacion de la fe de la resurreccion de los mismos ó en accion de gracias por el beneficio que el Señor les hizo.

la pena debe ser recompensada por medio de la pena. Pero el ayuno es obra más penal que la limosma ó la oracion. Luego el ayuño aprovecha más en los sufragios que alguno de los predichos.

2.° San Gregorio conmumera entre esas tres cosas el ayuno, como consta (en la Decretal, 13, q. 2, cap. 22): «las almas » de los difuntos son absueltas de cuatro » modos, ó con las oblaciones de los sa» cerdotes, ó con las limosnas de los ama» dos, ó con los ruegos de los santos, ó » con el ayuno de los parientes ». Luego insuficientemente emunera aquí San Agustin (lib. *De cura pro mort. gerenda*, cap. 18) las tres predichas.

3.° El bautismo es el más principal de los sacramentos, sobre todo en cuanto al efecto. Luego el bautismo, ú otros sacramentos, deberían ofrecerse por los difuntos, ó del mismo modo, ó con más razon, como se ofrece el sacramento del altar.

4.° Esto parece ser conforme lo que se dice (I Cor. 15, 29) : *si enteramente los muertos no resucitan, ¿por qué son bautizados por ellos?* Luego tambien el bautismo vale para los sufragios de los difuntos.

5.° En diversas misas hay el mismo sacrificio del altar. Si, pues, el sacrificio se computa entre los sufragios, y no la misa, parece que lo mismo únicamente vale cualquiera misa que se diga por un difunto, ora sea de la bienaventurada Vírgen, ora del Espíritu Santo, ó cualquiera otra ; lo cual parece ser contrario á las órdenes de la Iglesia, que instituyó misa especial para los difuntos.

6.° El Damasceno (in serm. *De dormientibus*) enseña, que la cera, el aceite y otras cosas semejantes se ofrecen por los difuntos. Luego no solo la oblacion del sacrificio del altar, sino tambien otras oblaciones distintas deben computarse entre los sufragios de los muertos.

Conclusion. [1] *Aquellas obras principalmente han sido aptas para ayudar á los muertos, que sobre todo pertenecen á la comunicacion de la caridad, ó á la direccion de la intencion para otro.* [2] *El sacrificio de la Iglesia y la limosna de parte de la caridad ayudan principalmente á los muertos.* [3] *La oracion con preferencia vale para ayudar á los muertos por parte de la intencion directa hácia los mismos.* [4] *El sacrificio del altar, las oraciones y las limosnas, obran como los principales socorros de los muertos, aunque deba creerse tambien que les valen cualquiera otras obras buenas que se hacen por caridad en favor de los difuntos.*

Responderémos, que los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos, segun que están unidos á los vivos en caridad, y segun que la intencion de los vivos se dirige hácia los muertos. Y por tanto se dirigen principalmente á ayudar á los muertos aquellas obras que pertenecen sobre todo á la comunicacion de la caridad, ó la direccion de la intencion hácia otro. Ya la caridad pertenece principalmente el sacramento de la Eucaristía, puesto que es sacramento de union eclesiástica, que contiene á aquel en el cual toda la Iglesia se une y se consolida, esto es, Cristo. De donde se sigue, que la Eucaristía es como un cierto orígen de caridad, ó vínculo. Pero entre los efectos de la caridad el más importante es la obra de las limosnas. Y así esas dos cosas por parte de la caridad ayudan principalmente á los muertos, es decir, el sacrificio de la Iglesia y las limosnas. Mas de parte de la intencion dirigida hácia los muertos tiene un valor especial la oracion, porque esta, segun su razon, no solo dice relacion al que ora, como todas las demas obras, sino más directamente á aquel por quien se ruega. Y por tanto, esas tres cosas se establecen como los principales socorros de los muertos ; aunque tambien debe creerse que aprovechan á los difuntos cualesquiera otras buenas obras que se hacen en caridad (1).

Al argumento 1.° dirémos, que en aquel que satisface por otro, mas se ha de considerar, para que el efecto de la satisfaccion llegue al otro, aquello con lo que la satisfaccion del uno pasa al otro, que áun la pena de la satisfaccion; aunque la misma pena espíe más el reato

(1) Fácilmente, si bien se observa, pueden reducirse á estas tres las otras obras procedentes de la caridad ; y esas obras, como cualesquiera otras que por caridad se hagan, y con la mira de aprovechar al difunto, *tambien debe creerse que le aprovechan*, como dice el Santo Doctor.

del que satisface, en cuanto es cierta medicina. Y por tanto las tres predichas valen más para los difuntos que el ayuno.

Al 2.º que aún el ayuno puede aprovechar á los difuntos por razon de la caridad y de la intencion dirigidas hácia los difuntos; pero sin embargo, el ayuno en su razon no contiene cosa alguna què pertenezca á la caridad, ó á la direccion de la intencion; sino que estas cosas le son como extrínsecas. Y por eso San Agustin no estableció, sino San Gregorio fué quien fijó el ayuno entre los sufragios de los muertos.

Al 3.º que el bautismo es cierta espiritual regeneracion. De donde, así como por la generacion no se adquiere *el ser* sino para el engendrado, del mismo modo el bautismo no tiene eficacia sino en aquel que es bautizado, en cuanto corresponde al *ex opere operato*; aunque *ex opere operante*, ó del que bautiza, ó del bautizado pueda aprovechar á otros del mismo modo que las demas obras meritorias. Mas la Eucaristía es signo de union eclesiástica, y por tanto *ex ipso opere operato* su eficacia puede pasar á otro; lo que no sucede respecto de los demas sacramentos.

Al 4.º que la Glossa ordinaria expone esa autoridad de dos modos: 1.º « si los » muertos no resucitan, ni Cristo resucitó, » ¿ por qué, ó para qué fin, son bautiza» dos por ellos? esto es, por los pecados, » pues que los mismos no se perdonan, si » Cristo noresucitó; porque en el bautis» mo no solo opera la pasion de Cristo, » sino tambien su resurreccion, que es en » cierto modo la causa de nuestra resur» reccion espiritual »: 2.º « hubo ciertos » ignorantes que se bautizaban por los » que de esta vida habían partido sin el » bautismo, creyendo que les aprovecha» ba; y conforme á esto el Apóstol no » habla sino segun el error de algunos en » este parage ».

Al 5.º que en el oficio de la Misa no solo hay sacrificio, sino que tambien hay allí oraciones. Y, por tanto, el sufragio de la Misa contiene dos de las cosas que aquí enumera San Agustin (ibid. al 2.º), á saber, oracion y sacrificio. Así, pues, por parte del sacrificio ofrecido, la misa aprovecha igualmente al difunto de cualquier modo que se la nombre; y esto es lo principal que se hace en la misa. Mas por parte de las oraciones aprovecha más aquella en la que hay oraciones determinadas para esto. Sin embargo, ese defecto puede recompensarse mediante la mayor devocion, ó del que dice la misa, ó del que la manda celebrar, ó tambien por la intercesion del Santo, cuyo sufragio se implora en la misa.

Al 6.º que semejante oblacion de las candelas ó del aceite puede aprovechar al difunto, en cuanto son ciertas limosnas; porque se dan para el culto de la Iglesia, ó tambien para el uso de los fieles.

ARTÍCULO X. — **Las indulgencias de la Iglesia aprovechan á los muertos?** (1)

1.º Parece que las indulgencias que concede la Iglesia aprovechan tambien á los muertos. Primeramente por la costumbre de la Iglesia, que hace que se predique la cruz, para que uno tenga indulgencia en su favor, y para dos, ó para tres, y algunas veces aún para diez almas, tanto de los vivos como de los muertos; lo cual sería un engaño, si no aprovechasen á los muertos. Luego las indulgencias aprovechan á los muertos.

2.º El mérito de toda la Iglesia es más eficaz que el mérito de una sola persona. Pero el mérito personal favorece á los difuntos, como se manifiesta en el acto de dar limosnas. Luego con mucha más razon el mérito de la Iglesia, en el que se apoyan las indulgencias.

3.º Las indulgencias de la Iglesia aprovechan á los que pertenecen al foro de ella. Mas los que están en el purgatorio pertenecen á su foro; de lo contrario no les aprovecharían los sufragios de la Iglesia. Luego parece que las indulgencias aprovechan á los difuntos.

Por el contrario, para que las indulgencias valgan para alguno, se requiere causa conveniente, conforme á la cual se

(1) Ya se ha dicho que esta doctrina es de fe; aunque en rigor teológico la proposicion contraria, segun está calificada por Pio VI contra los jansenistas de Pistoya, solo está condenada como *falsa*, *temeraria*, *injuriosa* á los pontífices y á la Iglesia, y como *inductiva* al error heretical de Pedro de Osma, condenado por Sixto IV y al contenido en los arts. 22 y 63 de los que en Lutero condenó Leon X.

dan aquellas. Es así que tal causa no puede haberla por parte del difunto, porque no puede hacer algo que ceda en utilidad de la Iglesia, que es la causa por la que principalmente se conceden las indulgencias. Luego parece que las indulgencias no aprovechan á los difuntos.

Ademas, las indulgencias se determinan segun el arbitrio del que las concede. Si pues las indulgencias pudiesen aprovechar á los difuntos, estaría en la potestad del que concede la indulgencia que el difunto quedase libre en absoluto de toda pena, lo que parece absurdo.

Conclusion. [1] *Las indulgencias no pueden valer directamente á los muertos.* [2] *Si la forma de la indulgencia se hace así, de modo que se estienda á los muertos, por ejemplo, cualquiera que hiciera esto, ó lo otro, tendrá tanto de la indulgencia por tal sujeto detenido en et purgatorio, ó librará su alma: tal indulgencia aprovechará al muerto.*

Responderémos, que la indulgencia puede aprovechar á alguno de dos modos: uno principal, y otro secundariamente. Principalmente aprovecha al que recibe la indulgencia, á saber, el que hace aquello por lo que la indulgencia se concede, como el que visita el templo de algun santo. Por lo que, como los muertos no pueden hacer ninguna de las cosas, por las que las indulgencias se conceden, no pueden valer directamente para ellos las indulgencias. Mas secundaria é indirectamente aprovechan á aquel por quien alguno hace aquello que es causa de la indulgencia, lo cual unas veces puede suceder, y otras no, segun la diversa forma de la indulgencia. Porque si la forma de la indulgencia es tal : *cualquiera que hace esto, ó lo otro, tendrá tanto de indulyencia;* aquel que hace esto, no puede transferir á otro el fruto de la indulgencia, porque no está en su poder aplicar á otro la intencion de la Iglesia, por la que se comunican los sufragios, segun los cuales tienen su valor las indulgencias, como ya se ha dicho (C. 27, a. 3, al 2.°). Mas si la indulgencia está bajo esta forma: *cualquiera que hiciere esto, ó lo otro, él mismo, y su padre, ó cualquiera otro á él adjunto, ó consanguíneo, detenido en el purgatorio, tendrá tanto de indulgencia;* tal indulgencia no solo aprovechará al vivo, sino tambien al muerto. Porque no hay razon alguna por la que la Iglesia pueda transferir los comunes méritos, en que se apoyan las indulgencias á los vivos, y no á los muertos. Y sin embargo, de aquí no se sigue que el prelado de la Iglesia pueda á su arbitrio librar del purgatorio á las ánimas (1) ; porque para que valgan las indulgencias se requiere causa conveniente para hacerlas, como ya se ha dicho (C. 26, a. 3).

ARTÍCULO XI. — **Los cultos de las exequias aprovechan á los difuntos?**

1.° Parece que los cultos de las exequias aprovechan á los difuntos ; porque el Damasceno (in serm. *De Dormientibus*) aduce las palabras de San Atanasio, que dice así : « aunque el que acabó la » vida en piedad, haya sido depositado en » el aire, no rehuses encender en su se» pulcro oleo y cera, invocando á Dios ; » porque esas dos cosas le son aceptas, » y recibirán de él mucha recompensa ». Pero tales cosas pertenecen al culto de las exequias. Luego el culto de las exequias aprovecha á los difuntos.

2.° Como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, c. 13), « los funerales de los » antiguos justos se hicieron con oficiosa » piedad, y se celebraron exequias y se » construyeron sepulcros ; y ellos mis» mos, viviendo, mandaron ó prescribie» ron á sus hijos dónde habían de enter» rar sus cuerpos ó dónde los habían de » trasladar ». Mas no hubieran hecho esto, si los sepulcros y otras cosas semejantes no confiriesen algo á los muertos. Luego tales cosas aprovechan algo á los muertos.

(1) Precisamente porque la indulgencia se aplica, no por vía de absolucion, sino por vía de sufragio, supuesto que la Iglesia ninguna jurisdiccion tiene en el purgatorio. Así es que estas indulgencias, dice Perrone, áun aplicadas á los difuntos, no tienen más que fuerza *impetratoria*, en cuanto la Iglesia ofrece á Dios los méritos de Cristo y de los que con él reinan en los cielos ó lo están unidos en la tierra y en consideracion á ellos, puesto que se le ofrecen como el precio de su rescate, se digne el Señor por su misericordia condonar toda ó parte de la pena que merecieron sus culpas. No quiere esto decir, advierte el ilustre jesuita, que en nada se diferencie la indulgencia aplicada á un difunto, de la oracion que por él se haga, pues mientras la segunda es puramente un ruego que por el alma á Dios hacemos, la primera es esto mismo, y ademas incluye el precio ó la satisfaccion que el alma necesita para salir de sus penas ó del purgatorio.

3.º Ninguno da limosna á un sujeto, á no ser para que le aproveche. Pero el enterrar á los muertos se cuenta entre las obras de las limosnas : por lo que áun San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, ibid.) dice: « se recomienda á Tobías, por haber » merecido mucho delante de Dios al » enterrar á los muertos, como lo ates» tigua el ángel ». Luego semejante culsepultura aprovecha á los muertos.

4.º Es inconveniente decir que se frustra la devocion de los fieles. Mas algunos por devocion disponen que se les entierre en lugares religiosos. Luego el culto de la sepultura aprovecha á los difuntos.

5.º Dios es más inclinado á perdonar que á condenar. Y á algunos les daña la sepultura en lugares sagrados, si son indignos de ella ; por lo que dice San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 1): « á aque» llos á quienes deprimen pecados gra» ves, les sirve para mayor cúmulo de » condenacion, más bien que para su ab» solucion, el que sus cuerpos se coloquen » en las iglesias ». Luego con mucha más razon debe decirse que el culto de la sepultura aprovecha á los buenos.

Por el contrario, es lo que dice San Agustin (in lib. De cura pro mortuis agenda, c. ult.) : « cuanto se hace en ob» sequio del cuerpo humano, no es defen» sa de salud, sino oficio ó deber de hu» manidad ».

Ademas, dice San Agustin (in eodem lib. cap. 2, et De civit. Dei, lib. 1, cap. 12): « el cuidado del funeral, la condi» cion de la sepultura y la pompa de las » exequias sirven más bien para solaz de » los vivos que para socorro de los di» funtos. »

Ademas, dice el Señor (Matth. 10, 28, et Luc. 12, 4): *no querais temer á aquellos que matan el cuerpo, y despues de esto no pueden hacer más.* Mas despues de la muerte los cuerpos de los santos pueden ser privados de sepultura, como se lee en la historia eclesiástica (Euseb. lib. 5, c. 1), que algunos mártires de Leon de Francia fueron privados de ella. Luego no daña á los difuntos que sus cuerpos permanezcan insepultos. Luego ni el culto de la sepultura aprovecha.

Conclusion. [1] *La sepultura aprovecha á los muertos.* [2] *La sepultura en lugar sagrado aprovecha al muerto* ex opere operante. [3] *Las cosas que se aplican al ornato de la sepultura pueden aprovechar tambien á los difuntos* per accidens.

Responderémos, que la sepultura fue inventada por causa de los vivos y de los muertos. Por causa de los vivos para que sus ojos no se ofendan por la fealdad de los cadáveres y sus cuerpos no se inficionen con el mal olor; y esto en cuanto al cuerpo, mas espiritualmente aprovecha aún á los vivos, en cuanto por este medio se establece la fe de la resurreccion. Pero aprovecha á los muertos en cuanto (los vivos) al ver los sepulcros conservan la memoria de los difuntos y ruegan por ellos ; por cuya razon tambien la palabra *monumento* toma su nombre de la *memoria ;* pues se dice *monumento*, como *amonestacion de la mente* en frase de San Agustin (in lib. De civit. Dei, et lib. de cura pro mortuis agenda, cap. 4.º). Sin embargo, error de los paganos fue creer que la sepultura aprovecha al muerto, para que su alma reciba quietud ; porque creían que el alma no podía recibir descanso hasta que el cuerpo se entregaba á la sepultura, lo cual es totalmente ridículo y absurdo. Mas en cuanto á que la sepultura en lugar sagrado aprovecha al muerto, esto no es ciertamente *ex ipso opere operato*, sino más bien *ex ipso opere operante ;* es decir, que al disponer el mismo difunto, ú otro, que al cadáver se le dé sepultura en lugar sagrado, le confia al patrocinio de algun santo, con cuyos ruegos debe creerse que por esto es ayudado, y áun por el patrocinio de aquellos que sirven en aquel lugar sacro, los cuales oran con más frecuencia y más especialmente por los que allí yacen enterrados. Mas aquellas cosas que se aplican á la ornamentacion de la sepultura aprovechan en verdad á los vivos, en cuanto son solaz de ellos ; pero pueden tambien aprovechar á los difuntos, no ciertamente de por sí, sino accidentalmente, es decir, en cuanto mediante tales cosas los hombres se excitan á compadecerse, y por consecuencia á orar ; ó tambien en cuanto á los gastos de la sepultura ó reciben fruto los pobres, ó es decorada la Igle-

sia ; porque así es como se cuenta la sepultura entre las demas limosnas.

Al argumento 1.º dirémos, que el aceite y la cera llevada al sepulcro de los difuntos aprovechan accidentalmente al difunto, ó en cuanto se ofrecen á la Iglesia, ó en cuanto se dan á los pobres, ó en cuanto tales cosas se hacen en reverencia de Dios. Por lo que despues de las palabras precedentes se añade : « porque » el aceite y la cera son holocausto ».

Al 2.º que los santos padres cuidaron de dónde habían de enterrarse sus cuerpos, para manifestar que « los cuerpos de » los muertos pertenecen á la providencia » de Dios ; no porque en los cuerpos » muertos haya sensacion alguna, sino » para establecer la fe de la resurrec» cion », como lo manifiesta San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, c. 13). Por lo que quisieron tambien ser enterrados en la tierra de promision, en donde creian que Cristo había de nacer y morir, y cuya resurreccion es causa de la nuestra.

Al 3.º que como la carne es parte de la naturaleza del hombre, este naturalmente es afecto á su carne, conforme á aquello (Efes. 5, 29): *ninguno tuvo jamás odio á su carne.* Por lo que segun ese natural afecto, hay en cada viviente cierta solicitud *sobre* qué es lo que despues de la muerte será de su cuerpo ; y se dolería si comprendiera preventivamente que le había de sobrevenir alguna cosa indigna. Y por tanto, aquellos que aman al hombre, por lo mismo que se conforman con el afecto de aquel á quien aman, le dispensan el cuidado de la humanidad acerca de su carne. Pues como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, ibid), « si el vestido paterno, y el anillo y otras » cosas semejantes, tanto son más ama» dos de los que les sobreviven, cuanto » fue mayor el afecto que profesaron á » sus padres ; de ningun modo deben ser » despreciados los cuerpos, que cierta» mente trataron con más íntima familia» ridad, que cualesquiera trajes que ves» timos ». De donde, áun en cuanto al afecto del hombre satisface el que da sepultura á su cuerpo, puesto que no pudiendo él mismo satisfacer para sí en esto, se dice que le hace limosna.

Al 4.º que la devocion de los fieles, como dice San Agustin (in lib. de cura pro mortuis agenda, cap. 4), proveyendo de sepultura para sus amados en lugares sagrados, no queda defraudada en esto, porque confia su difunto al sufragio de los santos, como se ha dicho.

Al 5.º que la sepultura en lugar sagrado no daña al difunto impío, sino en cuanto procuró para sí indignamente esta sepultura por humana gloria.

ARTICULO XII.— **¿Los sufragios que se hacen por un difunto, aprovechan más á aquel por quien se hacen que á otros?**

1.º Parece que los sufragios que se hacen por un difunto, no aprovechan más á aquel por quien se hacen, que á otros. Porque la luz espiritual es más comunicable que la corporal. Mas la luz corporal, es decir, de las candelas, aunque se encienda solamente por uno, sin embargo aprovecha igualmente á todos los que moran ó habitan juntos, aunque por ellos no se encienda la candela. Luego siendo los sufragios ciertas luces espirituales, aunque se hagan especialmente por uno solo, no le valen más que á los otros que existen en el purgatorio.

2.º Como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 45), los sufragios aprovechan á los muertos segun que, « miéntras vivieron » aquí, se portaron de modo que merecie» ron poder aprovecharse despues ». Pero algunos merecieron que los sufragios les aprovechasen más que á aquellos por quien se hacen. Luego les aprovecha más ; de lo contrario se frustraría su mérito.

3.º Por los pobres no se hacen tantos sufragios como por los ricos. Si, pues, los sufragios hechos solamente por algunos valiesen sólo á ellos ó más que á otros, los pobres serían de peor condicion; lo que es contra la sentencia del Señor (Lucæ 6, 20) : *bienaventurados vosotros, pobres, porque vuestro será el reino de Dios.*

Por el contrario, la justicia humana se ejemplariza por la justicia divina. Mas la justicia humana, si uno paga por otro lo que debe, absuelve solo á este. Luego, como aquel que hace sufragios, paga en cierto modo el débito de aquel por quien los hace, á él solo le aprovechan.

Ademas, así como el hombre al hacer sufragios en cierto modo satisface por el

muerto, así tambien alguna vez alguno puede satisfacer por el vivo. Pero cuando uno satisface por un vivo, aquella satisfaccion no se computa, sino en favor de aquel por quien se hizo. Luego tambien el que hace sufragios, favorece solo á aquel por quien los hace.

Conclusion. [1] *Si el valor de los sufragios se gradua por el valor de la caridad, entónces aquellos valen más para aquel que está más lleno de caridad, aunque no se hagan especialmente por él.* [2] *Si el valor de los sufragios se considera conforme á la intencion de uno que aplica á otro los mismos como satisfaccion; entónces no hay duda que los sufragios valen más para aquel por quien se hacen; aun más, en este sentido á él solo le valen.*

Responderémos, que acerca de esto hubo dos opiniones. Porque ciertos, como Prepositivo, dijeron que los sufragios hechos por algun sujeto no aprovechan más á aquel por quien se hacen, sino á aquellos que son más dignos: y establecían el ejemplo de la candela que se enciende por algun rico, que no menos aprovecha á aquellos que están con el mismo, que al mismo rico, y tal vez más, si tienen ojos más claros: y tambien el de la leccion que no aprovecha más á aquel por quien se lee, que á otros que con él la están oyendo al mismo tiempo, sino tal vez aprovecha más á otros que tienen más capacidad de sentido. Y si se les objetaba que segun esto la ordenacion de la Iglesia era vana al instituir especialmente oraciones por algunos sujetos; decían que la Iglesia hizo esto para escitar la devocion de los fieles, que están más propensos á hacer sufragios especiales que comunes, y oran más fervientemente tambien por sus parientes que por los estraños. Otros, por el contrario, dijeron que los sufragios valen más por aquellos en cuyo favor se hacen. Pero ambas opiniones tienen en algo razon de verdad. Porque el valor de los sufragios puede considerarse de dos modos: pues valen de un modo por la virtud de la caridad, que hace comunes todos los bienes; y conforme á esto valen más para aquel que está más lleno de caridad, aunque no se hagan especialmente por él: y así el valor de los sufragios se considera más segun cierta consolacion interior, segun que uno que tiene caridad, se deleita en los bienes de otro despues de la muerte en cuanto á la diminucion de la pena; porque despues de la muerte no hay lugar para adquirir gracia, ó para aumentarla, para lo cual nos valen en la vida las obras de otros por la virtud de la caridad. De otro modo valen los sufragios segun que mediante la intencion de uno se aplican á otro, y en este sentido la satisfaccion de uno se computa á otro; y de este modo no hay duda que valen más para aquel por quien se hacen, áun más, así valen para él solo; porque la satisfaccion se ordena propiamente á la remision de la pena: por consiguiente, en cuanto á la remision de la misma aprovecha en especial el sufragio á aquel por quien se hace. Y conforme á esto la segunda opinion tiene más verdad que la primera (1).

Al argumento 1.° dirémos, que los sufragios aprovechan á manera de luz, en cuanto son recibidos por los muertos, y de esto adquieren cierta consolacion; y tanto es mayor, cuanto están dotados de mayor caridad. Mas en cuanto los sufragios son cierta satisfaccion, mediante la intencion del que los hace, trasladada á otro, no son semejantes á la luz, sino más bien á la solucion de algun débito; y no es necesario que si el débito se paga por uno, que por esto se pague tambien el débito de otros.

Al 2.° que ese mérito es condicional; porque de este modo merecieron para sí el que les aprovechasen, si por ellos se hiciesen: lo cual no fué otra cosa que hacerse hábiles para recibirlo. Por lo que es notorio que no merecieron directamente aquel auxilio de los sufragios, sino que por los méritos precedentes se habilitaron para recibir el fruto de los sufragios. Y por tanto no se sigue que se frustre el mérito de aquellos.

Al 3.° que nada obsta que los ricos, en cuanto á algo sean de mejor condicion que los pobres, como en cuanto á la espiacion

(1) La doctrina del Santo Doctor se confirmó despues en el concilio de Constanza, donde fue el artículo 19 de Wiclef condenado, por decir que *las oraciones especialmente aplicadas por prelados ó religiosos no aprovechan más que las aplicadas en general, en igualdad de circunstancias.*

de la pena; mas esto es casi nada comparado con la posesion del reino de los cielos, en la cual se manifiesta, mediante la autoridad aducida que los pobres son de mejor condicion.

ARTÍCULO XIII. — **¿Los sufragios hechos por muchos valen solamente para cada uno de ellos, como si especialmente por cada uno de ellos se hiciesen?**

1.° Parece que los sufragios hechos por muchos tan solamente valen para cada de ellos, como si especialmente por cada uno de ellos se hiciesen; por que vemos que de la leccion que se lee para uno solo, ningun daño le resulta, si al mismo tiempo se lee para otros. Luego por la misma razon nada le quita á aquel por quien se hace el sufragio, si algun otro se aumera con él; y así si se hace por muchos, vale tanto para cada uno en particular, como si especialmente por cada uno de ellos se hiciese.

2.° Segun el uso comun de la Iglesia vemos que cuando se dice la misa por algun difunto, al mismo tiempo tambien se añaden allí otras oraciones por otros difuntos. Y esto no se haría, si de esto el difunto por quien se dice la misa, recibiese algun detrimento. Luego lo mismo que ántes.

3.° Los sufragios, principalmente los de las oraciones, se fundan en la virtud divina. Mas ante Dios así como no hay diferencia en ser ayudado por muchos ó pocos, así no la hay de ayudar á muchos ó á pocos. Luego cuanto sería ayudado uno por una oracion, si por él tan solo se hiciese, tanto será ayudado cada uno de los muchos por quienes se ruega, si se hace la misma oracion por muchos.

Por el contrario, es mejor que ayuden muchos, que uno solo. Si, pues, el sufragio hecho por muchos vale solo para cada uno en particular, como si especialmente por uno solo se hiciese, parece que la Iglesia no debió establecer que se hiciese la misa ó la oracion singularmente por alguno; sino que dijese siempre por todos los fieles difuntos, lo que evidentemente es falso.

Ademas, el sufragio tiene una eficacia finita. Luego distribuido entre muchos aprovecharía menos á cada uno en particular, que lo que aprovecharía si se hiciese solamente por uno solo.

Conclusion. [1] *Si el valor de los sufragios se considera segun que por la virtud de la caridad que une los miembros de la Iglesia valen, los sufragios hechos por muchos solamente aprovechan á cada uno de ellos en particular, como si especialmente por uno solo se hiciesen.* [2] *Si se considera el valor de los sufragios en cuanto son ciertas satisfacciones mediante la intencion del que los hace aplicada á los muertos; entónces vale más el sufragio para aquel por quien singularmente se hace, que el que se hace por él en comun y por otros muchos.*

Responderémos, que si el valor de los sufragios se considera segun que valen por virtud de la caridad que une á los miembros de la Iglesia, los sufragios hechos por muchos solamente aprovechan á cada uno en particular, como si se hiciesen por uno solo nada más; porque la caridad no se disminuye aunque se divida su efecto entre muchos, ántes se aumenta más: y del mismo modo el gozo, cuanto es comun á mayor número de sujetos, tanto mayor se hace, como dice San Agustin (Confes. lib. 8, c. 4). Y así de un bien hecho no menos se alegran muchos en el purgatorio que uno solo. Mas si se considera el valor de los sufragios, en cuanto son ciertas satisfacciones por la intencion del que las hace trasladadas á los muertos, aplicadas á ellos; entónces vale más el sufragio para aquel por quien singularmente se hace, que el que se hace por él en comun y por otros muchos; porque así el efecto de los sufragios se divide por divina justicia entre aquellos por quienes se hacen los sufragios. Por lo cual es evidente que esta cuestion depende de la primera, y de esto se deduce claramente porqué causa se ha instituido que se hagan en la Iglesia sufragios especiales.

Al argumento 1.° dirémos que los sufragios, como son ciertas satisfacciones, no aprovechan por modo de accion, como aprovecha la doctrina, la que, lo mismo que otra accion cualquiera, tiene efecto segun la disposicion del que la recibe; sino que valen á modo de solucion del débito, como se ha dicho (a. 12 al 1.°). Y, por tanto, no hay semejanza.

Al 2.° que por cuanto los sufragios hechos por uno solo aprovechan tambien de algun modo á otros, como se ve por lo dicho (a. 1), por eso cuando se dice la misa por uno, no hay inconveniente el que se hagan oraciones tambien por otros. Porque las otras oraciones no se dicen con el fin de que la satisfaccion de un solo sufragio se determine para otros principalmente, sino para que tambien la oracion que se hace en favor de ellos les aproveche.

Al 3.° que la oracion se considera, no solo de parte del que ora, sino tambien por parte de aquel por quien se ora, y de los dos depende su efecto. Y, por tanto, aunque á la divina virtud no es más difícil absolver á muchos que á uno solo; sin embargo la oracion del que ora de este modo no es tan satisfactoria, por muchos, como por uno solo.

ARTÍCULO XIV. — **¿Los sufragios comunes valen tanto para aquellos por quienes no se hacen especiales, cuanto para aquellos por quienes se hacen, valen los especiales y comunes juntamente?**

1.° Parece que tanto valen los sufragios comunes para aquellos por quienes no se hacen los especiales, cuanto para aquellos por quienes se hacen, valen los especiales y comunes al mismo tiempo; porque á cada uno se le retribuirá en lo futuro segun los propios méritos. Mas aquel por quien no se hacen sufragios, mereció que se le ayudase tanto despues de la muerte, cuanto aquel por quien se hacen los especiales. Luego será ayudado tanto por medio de los sufragios comunes, cuanto aquel mediante los especiales y comunes.

2.° Entre los sufragios de la Iglesia, el principal es la Eucaristía. Mas ésta, conteniendo á Cristo todo entero, tiene en cierto modo una eficacia infinita. Luego una sola oblacion de la Eucaristía, que se hace en comun por todos, vale para la plena libertad de los que están en el purgatorio ; y así tanto ayudan los sufragios comunes solos, cuanto ayudan los especiales y comunes juntamente.

Por el contrario, se deben elegir dos bienes más que uno. Luego los sufragios especiales y comunes aprovechan más á aquel por quien se hacen, que los comunes solamente.

Conclusion. [1] *Si los sufragios hechos especialmente por uno, valen indiferentemente para todos, tanto será ayudado aquel por el cual no se hacen espemente, cuanto aquel por quien se hacen, si es igualmente digno.* [2] *Si los sufragios hechos especialmente por uno no aprovechan indiferentemente á todos, entonces no hay duda que los sufragios comunes y los especiales valen más á uno que los comunes solamente.*

Responderémos, que la solucion de esta cuestion depende de la solucion de la cuestion duodécima (1). Porque si los sufragios hechos especialmente por uno valen indiferentemente para todos, entonces todos los sufragios son comunes; y, por tanto, será ayudado tanto aquel por quien no se hacen especiales, cuanto aquel por quien se hacen, si es igualmente digno. Pero si los sufragios hechos por alguno no aprovechan indiferentemente á todos, sino principalmente á aquellos por quienes se hacen, entonces no hay duda que los sufragios comunes y especiales al mismo tiempo valen más á uno que los comunes solamente. Y por esto el Maestro indica dos opiniones en la letra (Sent. 4, dist. 45); una, al decir que igualmente aprovechan al rico los comunes y especiales, y al pobre los comunes solamente ; porque aunque por muchos sea ayudado uno con preferencia á otro, sin embargo no es ayudado más: y la otra, diciendo que aquel por quien se hacen los especiales, consigue una absolucion más pronta, pero no más plena; porque ambos serán librados finalmente de toda pena.

Al argumento 1.° dirémos que, como se desprende de lo antedicho (a. 12 al 2.°), el auxilio de los sufragios no cae directamente bajo el mérito, y en absoluto, sino como bajo condicion. Y por tanto, la razon no procede.

Al 2.° que aunque la virtud de Cristo, que se contiene en el sacramento de la Eucaristía, es infinita, sin embargo es determinado el efecto al que el sacramento se ordena. Por lo cual no conviene que por un solo sacrificio del altar se expíe toda

(1) O sea, de la cuestion ó tésis que el Santo Doctor trató en el artículo 12 de la presente cuestion.

la pena de aquellos que están en el purgatorio; así como tambien ni por medio de un solo sacrificio que uno ofrece, se libra de toda la satisfaccion debida por los pecados; de donde se sigue que tambien se aplican muchas misas para satisfaccion de un solo pecado. No obstante, es creible que por la divina misericordia, si queda algun residuo de los especiales sufragios en favor de aquellos por quienes se hacen (como si de ellos no necesitan), se dispensa á otros por quienes no se hacen, si de ellos necesitan, como lo manifiesta el Damasceno (in serm. de Dormientibus), diciendo así: «verdaderamente Dios, como justo, tendrá en cuenta la posibilidad respecto del que no puede; como sabio negociará la conmutacion de los defectos»; cuya negociacion ciertamente se considera si lo que falta á uno, lo suple á otro.

CUESTION LXXII.

De la oracion, respecto de los santos que están en la patria.

Consideraremos ahora la oracion, respecto de los santos que están en la patria, y acerca de esto investigaremos tres cosas: 1.° Conocen los santos nuestras oraciones? — 2.° Debemos interpelarlos para que rueguen por nosotros? — 3.° Las oraciones que ellos hacen por nosotros son siempre oidas?

ARTÍCULO I. — **Conocen los santos nuestras oraciones?** (1)

1.° Parece que los santos no conocen nuestras oraciones, porque sobre aquello (Isai. 63, 16): *Tu eres nuestro Padre, y Abraham no nos conoció, é Israel no supo de nosotros*, dice la Glosa interlineal que «los muertos, aun santos, no saben lo que hacen los vivos, ni aun los hijos de ellos», y se toma de San Agustin (lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13), en donde aduce esta autoridad, y son estas palabras de San Agustin en el mismo lugar: «si tantos, tan grandes Patriarcas ignoraron qué fue del pueblo por estos procreado, ¿de qué modo los muertos se mezclarán en conocer, ayudar, ó intervenir en las cosas y actos de los vivos? Luego los santos no pueden conocer nuestras oraciones.

2.° Se dice al rey Josías (IV Reg. 22, 20): *por esto*, es decir, porque lloraste delante de mí, *te reuniré con tus padres..... para que vean tus ojos todos los males que he de hacer venir sobre este lugar.* Mas de ningun modo se hubiera llegado á esto por la muerte de Josías, si este, despues de la muerte, conociera lo que había de suceder á su nacion. Luego los muertos santos no conocen nuestros actos; y así no entienden nuestras oraciones.

3.° Cuanto uno es más perfecto en caridad, tanto más socorre al prójimo en los peligros. Pero los santos que viven en la carne velan y auxilían manifiestamente en los peligros á los prójimos, y con preferencia á sus parientes. Así pues, como despues de la muerte tienen mayor caridad, si conociesen nuestros hechos, velarían mucho más y auxiliarían en las necesidades á sus amados y parientes, lo que parece que no hacen. Luego no parece que conocen nuestros actos y nuestras oraciones.

(1) Es cierto que los Santos conocen nuestras necesidades, y escuchan las oraciones que les dirigimos. Consta esto de la práctica constante de la Iglesia, que siempre reconoció esta verdad, la cual está espresamente consignada en los libros santos y en la Tradicion católica. Si así no fuese, ¿cómo se habrian de alegrar los Angeles por la conversion de un pecador (Luc. XV) ó podrían ofrecer nuestros votos y oraciones á Dios? (Tob. XII, 12). Y en cuanto al uso de la Iglesia, basta sencillamente recordar el establecimiento de las Letanías, argumento incontestable de la creencia de la Iglesia en el poder de los santos y del conocimiento que tienen de nuestras necesidades.

4.° Así como los santos despues de la muerte ven al Verbo, así tambien los ángeles, de los que se dice (Math. 18, 10): *sus ángeles ven siempre la faz de mi Padre.* Pero los ángeles viendo al Verbo no por esto lo conocen todo; puesto que los menores son purificados de la ignorancia por los superiores, como manifiesta San Dionisio (Hierarch. c. 7 y Eccl. Hierarch. c. 6). Luego ni los santos, aunque vean el Verbo, conocen en él nuestras oraciones, y otras cosas que entre nosotros se hacen.

5.° Solo Dios ve los corazones. Mas la oracion consiste principalmente en el corazon. Luego á solo Dios pertenece el conocer las oraciones, y por tanto, los santos no conocen nuestras oraciones.

Por el contrario, sobre aquello de Job: *ora fueren nobles sus hijos, ora no, no lo entenderá*, dice San Gregorio (Mor. lib. 12, c. 14): «esto no debe opi» narse de las almas santas; porque las » que interiormente ven de la claridad de » Dios omnipotente, de ningun modo se » ha de creer que haya esteriormente cosa » alguna que ignoren». Luego los mismos conocen nuestras oraciones.

Ademas, San Gregorio (Dialog. 2, c. 35) dice: para el alma que ve al Crea» dor es augusta toda criatura; porque » por pequeña que sea la luz que ve del » Creador, se le hace breve todo lo que » ha sido criado». Pero lo que parece impedir sobremanera que las almas de los santos conozcan las oraciones y otras cosas que entre nosotros pasan, es que están distantes de nosotros. Por consiguiente, como la distancia no impide conocer aquellas, como lo manifiesta la autoridad predicha, parece que las almas de los santos conocen nuestras oraciones y las cosas que aquí se hacen.

Ademas, si no conociesen las cosas que entre nosotros pasan, no orarían por nosotros, porque ignorarían nuestros defectos. Mas este es el error de Vigilancio, como dice San Jerónimo en su carta contra él. Luego los santos conocen las cosas que pasan entre nosotros.

Conclusion. [1] *Las almas de los santos no conocen todas aquellas cosas que mediante la divina esencia pueden conocerse.* [2] *Es necesario que cada uno de los bienaventurados vea tanto sobre otras cosas en la divina esencia, cuanto requiere la perfeccion de su bienaventuranza.* [3] *Conviene que los santos conozcan en el Verbo todas aquellas cosas que quieren conocer.* [4] *Es manifiesto que los santos conocen en el Verbo los votos, las devociones y oraciones de los hombres que se acogen á su auxilio.*

Responderémos que la divina esencia es suficiente medio para conocer todas las cosas; lo cual se manifiesta porque Dios, viendo su esencia, ve claramente todas las cosas. Sin embargo, no se sigue de aquí que todos los que ven la esencia de Dios conozcan todas las cosas, sino solo los que comprenden la esencia de Dios; así como de algun principio conocido no es consiguiente que se conozcan todas las cosas que de tal principio se siguen, á ménos que se comprenda toda la virtud del principio. Por lo cual, como las almas de los santos no comprenden la divina esencia, no es consiguiente que conozcan todas las cosas que por medio de la divina esencia pueden conocerse. Por lo que, aun sobre ciertas cosas, los ángeles inferiores son enseñados por los superiores, aunque todos ven la esencia divina. Mas cada bienaventurado es necesario que sobre otras cosas vea en la esencia divina tanto cuanto requiere la perfeccion de su beatitud. Porque para la perfeccion de esta se requiere que el hombre tenga cuanto quiera, y no quiera nada desordenadamente. Mas con recta voluntad cada sujeto quiere conocer aquellas cosas que al mismo atañen. Por lo que, como no falta á los santos ninguna rectitud, quieren conocer las cosas que á los mismos pertenecen, y por tanto, conviene que las conozcan en el Verbo. Y pertenece á su gloria el prestar auxilio á los que lo necesitan para su salud, porque de este modo se hacen cooperadores de Dios, «que es lo más divino que hay», como dice San Dionisio (Ceslest. Hierar. capítulo 3). De donde se deduce que los santos tienen conocimiento de aquellas cosas que para esto se requieren. Y así es manifiesto que conocen en el Verbo los votos, las devociones y las oraciones de los hombres que se acogen á su proteccion (1).

(1) Aunque el Santo Concilio de Trento no definió como de fe este punto, pero enseñó (sesion 25), que la invocacion de

Al argumento 1.° dirémos que la palabra de San Agustin debe entenderse del conocimiento natural de las almas separadas, el cual no está oscurecido en los santos varones como lo está en los pecadores; pero no habla del conocimiento que está en el Verbo, el cual consta que no le tuvo Abraham en aquel tiempo en que estas cosas fueron dichas por Isaías; puesto que ántes de la pasion de Cristo no llegó ninguno á la vision de Dios.

Al 2.° que los santos, aunque despues de esta vida conocen las cosas que aquí pasan, sin embargo, no se ha de creer que sean afectados con dolores, conocidas las adversidades de aquellos que amaron en este siglo; porque de tal modo están llenos del gozo de la beatitud, que el dolor no halla lugar en ellos. Por lo cual, si conocen los infortunios de los suyos despues de la muerte, sin embargo, se atiende á su dolor, si ante tales infortunios son sustraidos de este siglo. Pero tal vez las almas no glorificadas sentirían algun dolor si percibieran las incomodidades de sus amados. Y por cuanto el alma del rey Josías no fue glorificada en el momento en que salió del cuerpo en cuanto á esto, por esta razon San Agustin (lib. De cura pro mort. gerenda, cap. 13, 14, 15) se esfuerza en deducir que las ánimas de los muertos no tienen conocimiento de los hechos de los vivos.

Al 3.° que las almas de los santos tienen voluntad plenariamente conforme con la voluntad divina, aun en deseo. Y por tanto, aunque conservan afecto de caridad para el prójimo, sin embargo, no les prestan otro auxilio que el que ven que está dispuesto segun la divina justicia. Y no obstante, debe creerse que ayudan mucho á los prójimos intercediendo por ellos delante de Dios.

Al 4.° que aunque á los que ven al Verbo no les sea necesario ver en él toda las cosas; ven no obstante, aquellas que pertenecen á la perfeccion de su beatitud, como se ha dicho.

Al 5.° que los pensamientos de los corazones solo Dios los conoce por sí mismo; sin embargo, los conocen otros, en cuanto les es revelado por la vision del Verbo (1) ó de cualquier otro modo.

ARTÍCULO II. — **¿Debemos interpelar ó dirigirnos á los santos para que oren por nosotros?** (2)

1.° Parece que no debemos acudir á los santos para que rueguen por nosotros. Porque ninguno acude á los amigos de alguno para que rueguen por él, sino en cuanto cree quede obtener por su mediacion más fácilmente la gracia. Pero Dios es hasta lo infinito más misericordioso que cualquier santo; y así su voluntad se inclina más fácilmente hácia nosotros para oirnos, que la de algun santo. Luego parece superfluo constituir á los santos mediadores entre nosotros y Dios, para que los mismos intercedan por nosotros.

2.° Si debemos interpelarlos ó invocarlos para que oren por nosotros, esto no es sino porque sabemos que su oracion es acepta á Dios. Pero cuanto uno es más santo entre los santos, tanto más valor tiene su oracion delante de Dios. Luego siempre deberíamos constituir intercesores por nosotros á los santos superiores delante de Dios y nunca á los menores.

3.° Cristo, aun segun que es hombre, se llama *el santo de lo santos*, y á él, segun que es hombre, compete el orar. Pero nunca acudimos á Cristo para que ruegue por nosotros. Luego tampoco debemos acudir ó interpelar á otros santos.

4.° Todo el que rogado por uno intercede por él, representa los ruegos del mismo ante aquel por quien intercede. Mas es superfluo representar cosa alguna á aquel á quien todas están presentes. Luego es superfluo que constituyamos á los santos intercesores por nosotros delante de Dios.

5.° Es superfluo aquello que se hace por una cosa que sin ella se haría ó no

los santos es *útil* y *buena*; y lo contrario, como asimismo todas las necedades que á este propósito vomitaron los partidarios de Lutero, es una *impiedad* que el Santo Concilio reprueba y condena. La doctrina que el Angélico en este artículo nos enseña se comprenderá mejor, si se tiene en cuenta lo que dice en la 2.ª-2.æ c. 83, a. 4.°

(1) Aquí enseña Santo Tomás que los santos oyen nuestras peticiones y ven nuestras necesidades en el Verbo divino; pero ademas tambien nos dice en otra parte (1.ª-2.æ, c. 82, a. 4 al 2.°) que conocen eso mismo por revelacion.

(2) En la nota 1.ª del anterior artículo hemos dicho que lo que en este defiende Santo Tomás es doctrina católica, considerándose *impía* por el Santo Concilio de Trento la doctrina contraria. Abundan las pruebas de Escritura y abundan las de Tradicion, remontándose á los tiempos apostólicos los testimonios que de esta última conservamos.

se haría del mismo modo. Pero del mismo modo los santos orarían por nosotros ó no orarían, ora nosotros les roguemos ó no les roguemos; porque si somos dignos de que oren por nosotros, aun no rogándoselo nosotros, por nosotros orarían; y si somos indignos aunque les pidamos, no oran por nosotros. Luego el interpelarlos para que oren por nosotros parece enteramente superfluo.

Por el contrario, se dice (Job. 5, 1): *llama si hay alguno que te responda y vuelvete á alguno de los santos.* Pero «el llamar nuestro es», como dice San Gregorio en el mismo lugar (ibid.), «suplicar con instancia á Dios con humilde ruego», Luego cuando queremos orar á Dios debemos dirigirnos á los santos para que rueguen á Dios por nosotros.

Ademas, los santos que están en la gloria son más aceptos á Dios que los que están en el estado de viadores. Es así que á los santos que están en vía debemos constituir intercesores por nosotros delante de Dios á ejemplo del Apóstol que decía (Rom. 15, 30): *ruegoos hermanos por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que me ayudeis con vuestras oraciones por mí á Dios.* Luego con mucha más razon nosotros debemos pedir á los santos que están en la gloria, que nos ayuden con sus oraciones delante de Dios.

Ademas, conforme con esto está la comun costumbre de la Iglesia que pide la oracion de los santos en las letanías.

Conclusion. [1] *El órden de la ley divina requiere que nosotros que permaneciendo en el cuerpo, peregrinamos ausentes de Dios, nos dirijamos hácia él por santos medios* [2]. *Así como mediando los sufragios de los santos llegan á nosotros los beneficios de Dios, así conviene que nosotros nos dirijamos á Dios para que de nuevo recibamos sus beneficios, mediando los santos.* [3] *Cuando nosotros pedimos á los santos que oren por nosotros, los constituimos intercesores por nosotros delante de Dios y como mediadores.*

Responderémos que ese órden está divinamente establecido en las cosas, segun San Dionisio (Eccles. Hierarch. c. 5), de modo que por los seres intermedios se reduzcan á Dios los últimos». Por lo que, como los santos que están en la gloria se hallan muy cerca de Dios, este órden de la ley divina requiere, que nosotros, que permaneciendo en el cuerpo peregrinamos lejos de Dios, nos reduzcamos á él por santos medios; lo cual ciertamente sucede cuando por medio de ellos la divina bondad derrama sobre nosotros su efecto. Y por cuanto nuestra vuelta á Dios debe corresponder al movimiento de las bondades del mismo hácia nosotros, así como mediando los sufragios de los santos llegan á nosotros los beneficios de Dios, así conviene que nosotros volvamos á Dios para que de nuevo recibamos sus beneficios mediando los santos. Y de aquí es que los constituimos delante de Dios intercesores por nosotros, y como mediadores, cuando les pedimos que oren por nosotros.

Al argumento 1.° dirémos que, así como no es por defecto de la potencia divina el que se obre mediando las segundas causas agentes; sino que es para complemento del órden del universo, á fin de que su bondad se difunda más abundanmente sobre las cosas, mientras que estas reciben de él no solo las bondades propias, sino que ademas existan como causa de bondad para otras; así tambien no es por defecto de la misericordia del mismo el que convenga implorar su clemencia por medio de las oraciones de los santos; sino para que con esto se guarde el predicho órden en las cosas.

Al 2.° que aunque los santos superiores son más aceptos á Dios que los inferiores, es útil, sin embargo, orar de vez en cuando áun á los santos menores. Y esto por cinco razones: 1.ª porque algunas veces tiene uno mayor devocion al menor santo que al mayor; y de la devocion, sobre todo depende el efecto de la oracion; 2.ª para evitar el fastidio, porque la asiduidad de una sola cosa engendra hastío, y por lo mismo que oramos á diversos santos, como que se escita en cada uno nuevo fervor de devocion; 3.ª porque se ha concedido á ciertos santos patrocinar á sus devotos principalmente en algunas causas especiales, como á San Antonio de librar del fuego infernal; 4.ª para que tributemos á todos el honor debido; y 5.ª porque por las oraciones de muchos se alcanza algunas veces

lo que no se logra por la oracion de uno solo.

Al 3.° que la oracion es cierto acto. Pero los actos son de los supuestos particulares. Y por tanto, si dijésemos, *Cristo ora por nosotros*, si no añadiéramos algo, parecería que esto se refería á la persona de Cristo, y así parecería ser conforme ó al error de Nestorio, que distinguió en Cristo la persona del hijo del hombre de la persona del Hijo de Dios; ó al error de Arrio que estableció que la persona del Hijo era menor que la del Padre. Por lo que para evitar estos errores no dice la Iglesia : *Cristo ruega por nosotros ;* sino *Cristo óyenos*, ó *ten misericordia de nosotros.*

Al 4.° que como se espondrá más adelante (art. sig.), no se dice que los santos representan á Dios nuestras preces, como si le manifestasen cosas desconocidas; sino porque piden que aquellas sean oidas por Dios, ó porque consultan sobre ellas la voluntad divina, es decir, que debe hacerse conforme á su providencia.

Al 5.° que por esto mismo alguno se hace digno de que un santo ruegue por él, pues que recurre al mismo en su necesidad con pura devocion. Y así no es superfluo que roguemos á los santos.

ARTÍCULO III.—**Las oraciones de los santos hechas por nosotros á Dios son siempre oidas ?** (1)

1.° Parece que las oraciones de los santos hechas á Dios por nosotros no siempre son oidas; porque si siempre lo fuesen, serían oidos principalmente los santos sobre las cosas que les pertenecen. Mas sobre estas no son oidos, por lo que se dice (Apocal. 6, 11), que á los mártires que pedían venganza de los que habitan en la tierra se les contestó ; que *reposasen aún un poco de tiempo*, hasta que *se cumpliese el número de sus consiervos y el de sus hermanos.* Luego mucho menos son oidos respecto de las cosas que á otros pertenecen.

2.° Se dice (Jerem. 15, 1) : *Aunque Moisés y Samuel se me pusieren delante, no es mi alma para con este pueblo.* Luego los santos no siempre son oidos, cuando ruegan á Dios por nosotros.

3.° Los santos en la patria se dicen iguales á los ángeles de Dios como se manifiesta (Matth. 22). Pero los ángeles no siempre son oidos en sus oraciones dirigidas á Dios, lo cual se manifiesta por lo que se lee (Daniel, 10, 12), donde se dice : *yo he venido por tus ruegos* : *mas el príncipe del reino de los persas me ha resistido veintiun dias.* Mas no había venido en auxilio de Daniel el ángel que le hablaba, sino para pedir á Dios la libertad del pueblo ; y sin embargo, se vió estorbado el cumplimiento de su oracion. Luego ni áun otros santos orando por nosotros delante de Dios, son siempre oidos.

4.° Todo el que con la oracion impetra algo, en cierto modo lo merece. Mas los santos que están en la patria no están en estado de merecer. Luego no pueden con sus oraciones impetrar algo para nosotros ante Dios.

5.° Los santos conforman en todo su voluntad con la divina. Luego no quieren sino lo que saben que Dios quiere. Mas ninguno ruega sino lo que quiere. Luego no oran sino por aquello que saben que Dios quiere. Pero lo que Dios quiere, se haría áun sin orar ellos. Luego sus oraciones no son eficaces para impetrar algo.

6.° Las oraciones de toda la curia celestial, si algo pueden impetrar, serían más eficaces que todos los sufragios de la Iglesia presente. Pero multiplicados los sufragios de la Iglesia presente hechos en favor de alguno que existe en el purgatorio, sería este totalmente absuelto de la pena. Así pues, como los santos que están en la patria, ruegan con una misma oracion por los que están en el purgatorio lo mismo que por nosotros, si para nosotros impetran algo entónces sus oraciones, absolverían totalmente de pena á aquellos que están en el purgatorio ; lo que es falso, porque en este sentido serían inútiles los sufragios de la Iglesia hechos por los difuntos.

Por el contrario, es lo que consta (II Macab. ult. 14) : *este es el que ora mucho por el pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremias, Profeta de Dios ;* y que su oracion sea oida, se manifiesta por lo

(1) Afirmativamente responde el Santo Doctor, y sus razones hacen que esto sea, como dice Silvio, la sentencia más verosimil.

que sigue, que *estendió Jeremías su diestra, y dió á Judas una espada, diciendo: recibe una espada santa, donde Dios*, etc.

Ademas: San Jerónimo dice (in epist. contra Vigilantium); « dices en tu libelo » que miéntras vivimos, podemos orar » mútuamente por nosotros; mas des» pues que hubiéramos muerto, la ora» cion de ninguno será oida ». Y despues reprueba esto, diciendo así: « si los após» toles y los mártires constituidos aún en » el cuerpo, ó viviendo, pueden orar por » los demas, cuando por sí áun deben es» tar solícitos, ¿cuánto más despues de las coronas, victorias y triunfos?

Ademas: es tambien la costumbre de la Iglesia, la cual pide frecuentemente ser ayudada por las oraciones de los santos.

Conclusion. [1] *Las oraciones, ora espresas, ora interpretativos de los santos, son, en cuanto está de su parte, eficaces para impetrar lo que piden.* [2] *De parte nuestra puede haber defectos: que no consigamos el fruto de las oraciones interpretativas de los santos, esto es, segun que se dice, que ruegan por nosotros, porque sus méritos nos aprovechan.* [3] *Las oraciones espresas de los santos, esto es, segun que ruegan por nosotros, pidiendo con sus votos alguna cosa para nosotros, siempre son oidas.* [4] *No debe estrañarse si las oraciones espresas de los santos á manera de voluntad antecedente alguna vez no se cumplen.*

Responderémos, que los santos se dice que ruegan por nosotros de dos modos: uno con oracion expresa, miéntras que con sus votos llaman á los oidos de la divina clemencia por nosotros: y otro con oracion interpretativa, á saber, por sus méritos, los que existiendo delante de Dios, no solo ceden en gloria suya, sino que tambien son para nosotros sufragios y ciertas oraciones; así como la sangre de Cristo derramada por nosotros se dice que pide perdon. Y de los dos modos las oraciones de los santos son, cuanto está de su parte, eficaces para impetrar lo que piden. Mas de parte nuestra puede haber defectos, por los que no consigamos el fruto de las oraciones de los mismos, segun que se dice que ruegan por nosotros, porque nos ayudan sus méritos. Pero segun que ruegan por nosotros, exigiendo con sus votos alguna cosa para nosotros, siempre son oidos; porque no quieren sino lo que Dios quiere, ni piden sino lo que quieren que se haga: y lo que Dios quiere, siempre se cumple, á ménos que hablemos de la voluntad antecedente, segun la cual *quiere que todos los hombres se salven*, la cual no siempre se cumple. Por lo que no debe estrañarse, si áun lo que los santos quieren conforme á este modo de voluntad, alguna vez no se cumple.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella oracion de los mártires no es otra cosa que su deseo de obtener la estola del cuerpo, y la sociedad de los santos que se han de salvar, y el consentimiento con que se adhieren á la divina justicia, que castiga á los malos. Por lo que (Apocal. 6, sobre aquello de: *¿hasta cuándo Señor*, etc.) dice la Glosa (ordin.): « desean » un gozo mayor, y la compañía de los » Santos, y asienten á la justicia de » Dios » (1).

Al 2.º que el Señor habla allí de Moisés y de Samuel segun el estado en que se hallaron en esta vida; porque se lee que los mismos resistieron la ira de Dios, orando por el pueblo: y sin embargo, si en aquel tiempo hubiesen existido, no hubieran podido aplacar á Dios con sus oraciones en favor del pueblo, por la malicia de aquel mismo pueblo. Y esta es la inteligencia de aquella letra.

Al 3.º que esa pugna de los ángeles buenos no se entiende en el sentido de que dirigiesen á Dios oraciones contrarias, sino porque referían los méritos contrarios de diversas partes al exámen divino, esperando la divina sentencia. Y esto es lo que San Gregorio (Moral. lib. 17, cap. 8), esponiendo las predichas palabras de Daniel, dice: « los sublimes » espíritus que tenían el principado sobre » las naciones, de ningun modo peleaban » en favor de los que obraban injusta» mente, sino que examinaban sus he» chos, juzgándolos justamente, y cuan» do la culpa ó la justicia de cada nacion » es conducida al concilio de la curia ce» leste, se manifiesta que obtuvo ó no en » el combate la prepositura de aquella » misma nacion. La causa única de todas » estas victorias, es la voluntad supre-

(1) Consúltese lo dicho en la Parte III, c. 66, a. 1. al 2.º

»ma, á la que mirando siempre, lo que »no pueden conseguir, nunca lo quieren»; (1) por lo que ni áun lo piden. De lo cual se infiere tambien que sus oraciones siempre son oidas.

Al 4.° que aunque los santos no están en estado de merecer para sí, despues que están en la patria, lo están sin embargo para otros, ó más bien de ayudar á otros por el mérito precedente, porque viviendo merecieron delante de Dios el que sus oraciones fuesen oidas despues de su muerte. O debe decirse que la oracion merece de parte de uno y de parte de otro impetra. Porque el mérito consiste en cierta igualacion del acto al fin, por el cual es, que se le da como la merced; y la impetracion de la oracion se funda en la liberalidad del que es rogado; por lo cual algunas veces por la liberalidad del que es rogado, impetra la oracion lo que no mereció ó aquel que ruega, ó aquel por quien se ruega. Y así, aunque los santos no están en estado de merecer, sin embargo no se sigue que no estén en estado de impetrar.

Al 5.° que, como se manifiesta por la autoridad de San Gregorio aducida (al 3.°), los santos ó los ángeles no quieren sino lo que ven en la voluntad divina, y así tambien no piden otra cosa. Y sin embargo, no es infructuosa su oracion; porque como dice San Agustin en el libro *De Prædestinatione sanctorum (seu de dono persever.*, cap. 22), y San Gregorio (Dialog. lib. 1, cap. 8), las oraciones de los santos aprovechan á los predestinados; porque tal vez está predispuesto ordenadamente que se salven por las oraciones de los que interceden; y así tambien Dios quiere que con las oraciones de los santos se cumpla aquello que los santos ven que él quiere.

Al 6.° que los sufragios de la Iglesia por los difuntos son como ciertas satisfacciones de los vivos en lugar de los muertos, y conforme á esto absuelven á los muertos de la pena que no pagaron. Pero los santos que están en la patria no están en estado de satisfacer. Y por tanto no hay paridad entre sus oraciones y los sufragios de la Iglesia (2).

(1) Esta cuestion está tratada de propósito en la Parte I, C. 113, a. 8.

(2) No porque no oren los santos por los difuntos, segun se ha dicho; sino que la oracion de estos es puramente de impetracion, en tanto que la de los vivos va ademas acompañada de las satisfacciones de esa y de otras buenas obras que por los difuntos quieran practicar.

CUESTION LXXIII.

De las señales que precederán al juicio.

Consideraremos ahora las señales que precederán al juicio: y acerca de esto investigaremos tres cosas:

1.ª Precederán algunas señales á la venida del Señor al juicio? 2.ª En realidad de verdad el Sol y la Luna deben oscurecerse entónces? 3.ª Serán movidas las virtudes de los cielos al venir el Señor?

ARTICULO I. — **Precederán algunas señales á la venida del Señor al juicio?**

1.º Parece que á la venida del Señor á juicio no precederán señales algunas; porque (I Tesalonic. 5, 3) *cuando digan paz y seguridad, entónces les sobrecogerá una muerte repentina.* Mas no habría paz y seguridad, si los hombres se aterrorizasen por las señales precedentes. Luego no precederán señales á aquella venida.

2.º Las señales se ordenan á la manifestacion de alguna cosa. Pero su venida debe ser oculta, por lo que tambien se dice (I Thesalonic., 5, 2): *el dia del Señor, como un ladron de noche, así vendrá.* Luego no deben preceder señales al mismo.

3.º El tiempo de la primera venida fue conocido de antemano por los Profetas, lo cual no se verifica respecto de la segunda venida. Mas á la primera venida de Cristo no precedieron algunas señales semejantes. Luego ni precederán á la segunda.

Por el contrario, es lo que se dice (Lucæ. 21, 25): *habrá señales en el Sol, Luna y estrellas,* etc.

Ademas, San Jerónimo (id habet non Hieron., se Lyran. in Glossa sup. Luc. XXI) establece quince señales que deben preceder al juicio, diciendo que en el primer dia todos los mares se elevarán quince codos sobre los montes: en el segundo dia todas las llanuras se hundirán en lo profundo, de tal modo, que apenas podrán verse: en el tercer dia se reducirán al estado antiguo: en el cuarto dia todas las bestias y otros seres que se mueven en las aguas se reunirán y levantarán sus cabezas sobre el piélago, mugiendo entre sí á manera de contienda: en el quinto dia todas las aves del cielo se reunirán en los campos, llorando á la vez, sin comer ni beber cosa alguna: en el sesto dia los rios de fuego (volcanes) se levantarán contra el firmamento corriendo precipitados desde la salida hasta el ocaso del Sol: en el séptimo dia todas las estrellas fijas y errantes despedirán de sí ráfagas ígneas, como los cometas: en el octavo dia habrá gran terremoto, de modo que todos los animales se postrarán: en el noveno dia todas las plantas destilarán un rocío de sangre: en el décimo dia todas las piedras, pequeñas y grandes, se dividirán en cuatro partes, chocando unas contra otras: en el undécimo dia todos los collados y montes y edificios se reducirán á polvo: en el duodécimo dia todos los animales vendrán de las selvas á los campos, y rugirán por los montes y no gustarán ningun alimento: en el décimotercero dia todos los sepulcros, desde la salida hasta el ocaso del sol, estarán abiertos, para que los cadáveres resuciten: en el décimocuarto dia todos los hombres saldrán de sus moradas, sin entenderse, sin hablar y sin discernir los objetos: en el décimoquinto dia morirán todos y resucitarán con los muertos, mucho ántes difuntos.

Conclusion. [1] *A la venida de Cristo al juicio precederán muchas cosas.* [2] *No puede fácilmente saberse qué señales serán estas.*

Responderémos, que Cristo al venir á juzgar aparecerá en forma gloriosa, á causa de la autoridad que se debe al juez. Mas á la dignidad de la potestad judiciaria pertenece tener algunos indicios que induzcan á la reverencia y sujecion. Y por tanto, á la venida de Cristo al juicio precederán muchas señales, que conduzcan los corazones de los hombres á la sujecion del juez que ha de venir, y los preparen para el juicio, prevenidos ó advertidos de él de antemano con tales señales. Mas cuáles sean estas señales, no puede saberse fácilmente. Porque las señales que se leen en los Evangelios, como dice San Agustin á Hesiquio (De fine. mundi, epist. 199, ú 80), no solo pertenecen á la venida de Cristo al juicio, sino tambien al tiempo de la destruccion de Jerusalen, y á la venida con que Cristo visita contínuamente á su Iglesia ; de modo que si tal vez se advierte diligentemente, se hallará que ninguna de aquellas pertenece á la futura venida, como el mismo dice; porque aquellas señales que se indican en los Evangelios, como las luchas, los terrores y otras cosas semejantes, las ha habido desde el principio del género humano. A ménos que tal vez se diga, que en aquel tiempo tendrán más vigor; pero segun qué medida, y creciendo denuncien el cercano juicio, es incierto. Mas las señales que San Jerónimo (Lyrano) establece, no las asegura, sino que dice que las halló escritas en los Anales de los Hebreos, los que ademas tienen muy poca verosimilitud.

Al argumento 1.° dirémos que, segun San Agustin (in lib. ad Hesychium, epist. cit.), cerca del fin del mundo habrá una general persecucion de los malos contra los buenos : por lo que á la vez algunos, á saber, los buenos, temerán ; y otros, es decir, los malos, estarán confiados y seguros. Y lo que se dice, *cuando dijeron: paz y seguridad etc.*, se ha de referir á los malos, que harán poco caso de las señales del juicio futuro. Mas á los buenos pertenece lo que se dice (Lucæ, 21, 26): *yertos de temor los hombres, etc.* O puede decirse que todas aquellas señales que habrá acerca del juicio, se computarán dentro del tiempo del juicio, de modo que así el dia del juicio las contenga todas. De donde, aunque por las señales que aparecerán cerca del dia del juicio se aterrarán los hombres; ántes sin embargo, de que empiecen á aparecer aquellas señales, creerán los impíos estar en paz y seguridad, despues de la muerte del Antecristo, ántes de la venida de Cristo, viendo que no inmediatamente se acaba el mundo, como ántes pensaban.

Al 2.° que el dia del Señor se dice que viene como un ladron, porque se ignora el tiempo determinado, el cual por aquellas señales no podrá conocerse; aunque tambien bajo el dia del juicio puedan comprenderse todas aquellas clarísimas señales, que inmediatamente precederán al juicio, como se ha dicho.

Al 3.° que en la primera venida, Cristo vino oculto, aunque por los Profetas fue conocido ántes del tiempo determinado. Y por tanto, no convenía que tales señales apareciesen en la primera venida, como aparecerán en la segunda, en la cual vendrá manifiesto, aunque el tiempo determinado esté oculto.

ARTÍCULO II. — **En la época del juicio, ¿se oscurecerán verdaderamente el Sol y la Luna?**

1.° Parece que al acercarse el juicio se oscurecerán verdaderamente el Sol y la Luna ; porque como dice Rábano, sobre San Mateo (sup. illud cap. 24) : *el Sol se oscurecerá :* « nada impide entender que en aquel tiempo verdaderamente quedarán privados de su propia luz el Sol y la Luna como los demas astros, como del Sol consta que se verificó en el tiempo de la Pasion del Señor (1) ».

2.° La luz de los cuerpos celestes se ordena á la generacion de los cuerpos inferiores, porque por medio de aquella influyen en estos inferiores, y no solo por medio de movimiento, como dice Averroes (in lib. De substantia orbis, cap. 2). Mas entónces cesará la generacion. Lue-

(1) El mismo autor cita en prueba de lo mismo, este terminante pasaje del profeta Joel (II, 31) : *el Sol se convertirá en tinieblas y la Luna en sangre, ántes que venga el grande y espantoso dia del Señor.*

go ni la luz quedará en los cuerpos celestes.

3.° Los cuerpos inferiores se purificarán (como á ciertos parece) de las cualidades con que obran. Mas el cuerpo celeste no solo obra por el movimiento, sino mediante la luz, como se ha dicho (in arg. præc.). Luego así como cesará el movimiento del cielo, así tambien la luz de los cuerpos celestes.

Por el contrario, segun los astrológos, el Sol y la Luna no pueden padecer eclipse á un tiempo mismo (1). Mas aquel oscurecimiento del Sol y de la Luna se dice ser simultáneo, al venir el Señor al juicio. Luego no habrá oscurecimiento verdadero por modo de eclipse natural.

Ademas, no conviene que sea una misma la causa del defecto y del aumento de una cosa. Pero, al venir el Señor, la luz de los luminares se aumentará : por lo que se dice (Is. 30, 26) : *será la luz de la Luna como la luz del Sol, y la luz del Sol será siete veces mayor*. Luego no es conveniente que, al venir el Señor, cese la luz de aquellos cuerpos.

Conclusion. [1] *No es creible que el Sol y la Luna en el mismo momento de la venida de Cristo se oscurezcan con la privacion de su luz.* [2] *El Sol y la Luna y los otros luminares del cielo en el tiempo cercano al juicio se oscurecerán con la privacion de su luz, ó en diversos tiempos, ó al mismo tiempo, haciendose esto por la virtud divina para el terror de los hombres.*

Responderémos, que si hablamos del Sol y la Luna en cuanto al mismo momento de la venida de Cristo, en este sentido no es creible que se oscurecerán por la privacion de su luz, porque todo se renovará, al venir Cristo, y al resucitar los santos, como se dirá (Cuest. sig.). Pero si hablamos de ellos conforme al tiempo cercano ántes del juicio, en este sentido podrá suceder que el Sol y la Luna y los otros luminares del cielo se oscurezcan por la privacion de su luz, ya en diversos tiempos, ya simultáneamente, haciendo esto la virtud divina para terror de los hombres.

Al argumento 1.° dirémos, que Rábano habla en cuanto al tiempo precedente al juicio; por lo que añade que, concluido el dia del juicio, se verificará lo que Isaías dice.

Al 2.° que la luz existe en los cuerpos celestes no solo para causar la generacion en estos inferiores, sino tambien para su perfeccion y belleza. Por lo que no conviene que, cesando la generacion, cese la luz de los cuerpos celestes, sino más bien que se aumente.

Al 3.° que no parece ser probable que las cualidades elementales se quiten de los elementos, aunque ciertos sujetos establecieron esto. Sin embargo, si se quitasen, aun no habría semejanza respecto de ellos y de la luz ; porque las cualidades elementales tienen mútua contrariedad, por lo que obran corrompiendo; mas la luz no es principio de accion por vía de contrariedad, sino por vía del principio que regula los contrarios, y los reduce á concordia. Ni tampoco hay semejanza respecto del movimiento de los cuerpos celestes. Porque el movimiento es acto del ser imperfecto ; por lo que hasta debe quitarse, cuando se quite la imperfeccion, lo cual no puede decirse de la luz.

Artículo III. — **Se conmoverán las virtudes de los cielos al venir el Señor ?** (2)

1.° Parece que las virtudes de los cielos no se conmoverán al venir el Señor. Porque virtudes de los cielos no pueden

(1) Asi se creía en los tiempos del Santo Doctor. Pero teniendo en cuenta, como hoy es evidente en astronomía, que la luz de la Luna depende de la que le refleja el Sol, resultará que no solamente no son incompatibles esos dos eclipses, sino que, dado el del Sol, el de la Luna es su forzosa consecuencia.

(2) Afirmativamente responde Santo Tomás, pues la proposicion de este artículo está literalmente tomada del Evangelio (Mat. 24, v. 29). Qué es lo que debe entenderse por *virtudes de los cielos*, no están conformes los intérpretes. Origenes, San Juan Crisóstomo, Teofilato y otros, entienden por virtudes el séptimo coro de los Angeles, conocidos con ese mismo nombre de *Virtudes*. Segun estos intérpretes, al ver esos soberanos espiritus los prodigios del fin del mundo, ellos, aunque poderosisimos por la virtud del Omnipotente, caerán de espanto y quedarán horrorizados por esos extraordinarios sacudimientos del orbe. Pero Cornelio á Lápide entiende por virtudes los mismos astros del cielo, los cuales, al fin del mundo, cambiarán sus movimientos, á lo cual se seguirá una extraordinaria perturbacion en todo el sistema planetario y los consiguientes sacudimientos que no solo en la tierra, sino en todos los astros tendrán forzosamente que seguirse. O bien, dice el mismo sabio intérprete, puede entenderse bajo esa denominacion, los *polos* y *ejes* en que descansan los astros y que son como las fuerzas del firmamento ; y sobre cuyos ejes, añadiremos nosotros, verifican sus revoluciones esos mismos astros: por lo cual, perturbado el eje, la perturbacion que de ahí se seguirá, escede todos los limites de lo imaginable.

llamarse sino los ángeles bienaventurados. Pero la inmutabilidad es propiedad de la bienaventuranza. Luego no podrán ser movidos.

2.° La causa de la admiracion es la ignorancia, como se manifiesta (Met. l. 1, c. 2). Pero así como de los ángeles está lejos el temor, así tambien la ignorancia, porque, como dice San Gregorio (Dialog. l. 4, 33 et l. Moral. c. 14): « ¿qué hay que no vean los que ven al » que está viendo todas las cosas »? Luego no podrán ser movidos por la admiracion, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 48).

3.° Todos los ángeles asistirán al juicio divino; por lo que se dice (Apocal. 7, 2): *todos los ángeles estaban al rededor del Trono.* Pero las virtudes designan un órden especial en los ángeles. Luego no debió decirse de ellas que se conmoverán más bien que de los otros ángeles.

Por el contrario, es lo que se dice (Job. 24, 2): *tiemblan las columnas del cielo, y se llenan de pavor á su señal.* Mas por columnas del cielo no pueden entenderse sino las virtudes de los cielos. Luego las virtudes de los cielos se conmoverán.

Ademas, se dice (Matth. 24, 29): *las estrellas caerán del cielo y las virtudes de los cielos se conmoverán.*

Conclusion. [1] *Se dice que todos los ángeles se mueven entónces, como viniendo el Señor al juicio, por la admiracion de la novedad, que habrá en el mundo.* [2] *El órden especial de las virtudes se moverá entónces más que los otros por razon de un efecto doble.*

Responderémos, que las virtudes en los ángeles se dicen de dos modos, como lo manifiesta San Dionisio (Cœlest. hierarch. cap. 11). Porque alguna vez el nombre de virtudes se apropia á un órden, el cual, segun el mismo, tiene el medio en la intermedia jerarquía; mas segun San Gregorio (hom. 34 in Evang.) es el supremo de la ínfima jerarquía. De otro modo se toma comunmente por todos los espíritus celestiales. Y de ambos modos puede considerarse en nuestro propósito. Porque en la letra (loc. sup. cit.) se expone segun que se toma del segundo modo, á saber, por todos los ángeles: y entónces se dice que se mueven por la admiracion de la novedad que habrá en el mundo, como se expresa en la letra. Puede tambien exponerse segun que el nombre de virtud es nombre propio del órden: y entónces aquel órden se dice que se mueve con preferencia á los otros por razon del efecto, porque á aquel órden, segun San Gregorio (ibid.), se atribuye el hacer los milagros que se harán sobre todo cerca de aquel tiempo: ó porque aquel órden, siendo de media jerarquía, segun San Dionisio (cœles. hierar. cap. 8, et 11), no tiene potencia limitada; por lo que conviene que su ministerio sea acerca de causas universales. De donde el oficio propio de las virtudes parece ser mover los cuerpos celestes, que son causa de aquellos que se mueven en la naturaleza inferior, y esto mismo significa el nombre, porque se llaman *virtudes de los cielos.* Entónces, pues, se moverán, porque cesarán de su efecto, no moviendo en lo sucesivo los cuerpos celestes; así como ni los ángeles que están destinados para guarda de los hombres se entregarán en adelante al oficio de la guarda.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella mudanza no varía cosa alguna de las que pertenecen á su estado, sino que se refiere ó al efecto de aquellas que pueden ser cambiadas sin mutacion suya, ó á la nueva consideracion de las cosas, que ántes, segun las especies concretas, no habían podido ver. Pero la beatitud no les quita esta vicisitud, ó variacion de pensamientos. Por lo que dice San Agustin (De Trinit. lib. 3, cap. 4 y 5), que « Dios » mueve á la criatura espiritual por me» dio de los tiempos ».

Al 2.° que la admiracion suele ser sobre aquellas cosas que exceden á nuestro conocimiento ó facultad: y conforme á esto, las virtudes de los cielos se admirarán de la virtud divina que hace tales cosas, en cuanto distan de su imitacion y comprension; á cuyo modo dice Santa Inés que « el Sol y la Luna admiran su » belleza ». Y así no se establece en el ángel la ignorancia; pero se hace ver que no pueden comprender á Dios.

Al 3.° que es manifiesta la respuesta por lo dicho (in corp. art.).

CUESTION LXXIV.

De la última conflagracion, ó incendio.

Consideraremos ahora el fuego de la última conflagracion del mundo: y acerca de esto investigaremos nueve cosas: 1.ª Habrá alguna purificacion futura del mundo?—2.ª Se hará por medio del fuego?—3.ª Aquel fuego es de la misma especie que el fuego elemental?—4.ª Aquel fuego purificará tambien los cielos superiores?—5.ª Aquel fuego habrá de consumir otros elementos?—6.ª Purificará todos los elementos?—7.ª Aquel fuego precederá, ó seguirá al juicio?—8.ª Por medio de aquel fuego han de ser consumidos los hombres?—9.ª Han de ser envueltos en él los réprobos?

ARTÍCULO I. — **Habrá alguna purificacion futura del mundo?**

1.º Parece que no habrá ninguna purificacion futura del mundo: porque no necesita de purificacion, sino lo que es inmundo. Pero las criaturas de Dios no son inmundas; por lo que se dice (Actor. 10, 15): *lo que Dios purificó, no lo llames tú comun*, esto es, inmundo. Luego las criaturas del mundo no serán purificadas.

2.º La purificacion segun la divina justicia se ordena para quitar la inmundicia de la culpa, como se ve en la purificacion despues de la muerte. Mas en los elementos de este mundo no puede haber ninguna infeccion de culpa. Luego parece que no necesitan de purificacion.

3.º Una cosa se dice que se purifica, cuando se separa aquello que es extraño á la misma, causando en ella algo innoble, porque la separacion de aquello que induce ó causa nobleza, no se llama purificacion, sino más bien diminucion. Mas lo que pertenece á la perfeccion y nobleza de los elementos es lo que está mezclado con ellos de naturaleza extraña, porque la forma del cuerpo mixto es más noble que la del simple. Luego parece que los elementos de este mundo de ningun modo pueden ser purificados convenientemente.

Por el contrario, toda renovacion se hace por medio de alguna purificacion. Es así que los elementos se renovarán; por lo cual se dice (Apocal. 21, 1): *vi cielo nuevo y tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron.* Luego los elementos se purificarán.

Ademas, (I. Cor. 7, sobre aquello de *pasa la figura de este mundo*) dice la Glosa (Agust. De civitate Dei, lib. 12, cap. 16): « la hermosura de este mundo » perecerá en la conflagracion de los fue» gos mundanos ». Y así tenemos lo mismo que ántes.

Conclusion. [1] *Conviene que cuando el hombre sea glorificado por medio del cuerpo, tambien los otros cuerpos del mundo se muden en otro estado mejor.* [2] *Para que el hombre consiga la gloria del cuerpo conviene remover ántes aquellas cosas que se oponen á la gloria, que son* dos, *á saber*: la corrupcion *de la naturaleza y* la infeccion *de la culpa.* [3] *Conviene que los elementos sean purificados de las corrupciones, ya como naturales, ya de las contraidas por culpa de los hombres, para que reciban decentemente la novedad de la gloria.*

Responderémos, que como el mundo fue hecho en cierto modo á causa del hombre, conviene que cuando el hombre sea glorificado segun el cuerpo, tambien los otros cuerpos del mundo se muden en mejor estado, para que así haya para él lugar más conveniente y de aspecto más deleitable. Y para que el hombre consiga la gloria del cuerpo, conviene remover

ántes aquellas cosas que se oponen á la gloria, que son dos, á saber: la corrupcion y la infeccion de la culpa, porque como se dice (I. Cor. 15, 50), *la corrupcion no poseerá la incorruptibilidad*: y fuera de la ciudad de la gloria estarán todos los inmundos (Apocal. ult.). Y del mismo modo conviene tambien que los elementos del mundo sean purificados de sus contrarias disposiciones, ántes de ser conducidos á la novedad de la gloria, proporcionalmente para ella lo que se ha dicho del hombre. Y aunque la cosa corporal no pueda ser propiamente sujeto de la infeccion de la culpa, sin embargo, por la culpa se deja en las cosas corporales cierta incongrüidad para ser afectadas por las espirituales; y de aquí es que vemos que los lugares en que se han cometido algunos crímenes no se reputan idóneos para ejercer en ellos algunas cosas sagradas, sino previa cierta purificacion. Y conforme á esto por los pecados de los hombres recibe parte del mundo de que usamos cierta no idoneidad para la recepcion de la gloria, por lo que en cuanto á esto necesita de purificacion. Del mismo modo tambien cerca del lugar medio, por el contacto de los elementos, hay muchas corrupciones y generaciones y alteraciones de los elementos que derogan su pureza. Y, por tanto, conviene que los elementos sean purificados de estas, con el fin de que reciban convenientemente la novedad de la gloria.

Al argumento 1.° dirémos que cuando se dice que toda criatura de Dios es limpia, ha de entenderse esto porque no tiene en su sustancia mezcla alguna de málicia, como establecían los Maniquéos, diciendo que el mal y el bien son dos sustancias divididas en alguna parte, y en otra mezcladas; mas no se niega que alguna criatura tenga mezcla de naturaleza estraña, la cual tambien en sí es buena, pero que repugna á la perfeccion de tal criatura; del mismo modo no se niega que suceda mal á una criatura, aunque este no se halle mezclado á ella como parte de la sustancia de la misma.

Al 2.° que aunque los elementos corporales no pueden ser sujeto de culpa, sin embargo, por la culpa cometida en ellos adquieren alguna ineptitud para recibir la perfeccion de la gloria.

Al 3.° que la forma de lo misto y la forma del elemento pueden considerarse de dos modos: ó en cuanto á la perfeccion de la especie, y así el cuerpo misto ó mezclado es más noble, ó en cuanto á la perpetuidad de la duracion, y así el cuerpo simple es más noble, porque no tiene en sí mismo de donde corromperse, á no ser que su corrupcion se haga por algun objeto esterior. Mas el cuerpo mixto tiene en sí mismo causa de su corrupcion, á saber: la composicion de los contrarios (elementos); y por tanto, el cuerpo simple, aunque sea corruptible segun la parte, es, no obstante, incorruptible segun el todo, lo cual no puede decirse del misto. Y como la incorrupcion es propiedad de la perfeccion de la gloria, por eso la perfeccion del cuerpo simple conviene más á la perfeccion de la gloria que la perfeccion del cuerpo misto, á menos que el cuerpo misto tenga en sí algun principio de incorrupcion, como el cuerpo humano, cuya forma es incorruptible. No obstante, aunque de algun modo el cuerpo misto es más noble que el simple, sin embargo, el cuerpo simple tiene un ser más noble que el misto segun que existe por sí, que existente en el misto, porque en éste hay cuerpos simples de cierto modo en potencia, en tanto que los existentes en sí mismos están en su última perfeccion.

ARTÍCULO II. — **¿La purificacion del mundo se hará por medio del fuego?**

1.° Parece que esta purificacion no se hará por medio del fuego. Porque el fuego, siendo parte del mundo, necesita de purificacion, como las otras partes. Mas no debe ser un mismo sujeto el que purifica y el purificado. Luego parece que el fuego no purificará.

2.° Así como el fuego tiene virtud purificativa tambien el agua. De consiguiente, no siendo todas las cosas purificables por medio del fuego, sino que es necesario que ciertas cosas sean purificadas por el agua, como tambien la antigua Ley lo distingue; parece que el fuego no purifique, al menos universalmente.

3.° La purificacion parece pertenecer á que las partes del mundo separadas unas de otras se hagan más puras. Mas la se-

paracion de las partes del mundo unas de otras en el principio del mundo se hizo por sola la virtud divina, porque por esta se determina la obra de la distincion; por lo que tambien Anaxágoras supuso que la segregacion se hace por el acto del entendimiento que mueve todas las cosas, como refiere Aristóteles (Phys. lib. 8, test. 77). Luego parece que en el fin del mundo la purificacion se hará inmediatamente por Dios y no por medio del fuego.

Por el contrario, es lo que se dice (Psal. 49, 3): *fuego se encenderá en su presencia y al rededor de él tempestad fuerte;* y despues sigue hablando del juicio: *llamará de arriba al cielo y á la tierra para juzgar á su pueblo.* Luego parece que la última purificacion del mundo se hará por medio del fuego.

Ademas, se dice (II. Petri últ. 12): *los cielos ardiendo serán deshechos, y los elementos se fundirán con el ardor del fuego.* Luego aquella purificacion se hará por medio del fuego (1).

Conclusion. *Convenientísimamente se hará la purificacion por medio del fuego.*

Responderémos, que aquella purificacion, como se ha dicho (a. 1), quitará del mundo la infeccion dejada por la culpa, y la impureza de la mezcla; y será disposicion para la perfeccion de la gloria. Y por tanto, en cuanto á estas tres cosas, convenientísimamente se hará la purificacion por medio del fuego. En primer lugar porque el fuego, siendo el más noble de los elementos tiene propiedades naturales más semejantes á las propiedades de la gloria, como se ve principalmente en la luz. En segundo lugar, porque el fuego no recibe la mezcla de objeto estraño, como otros elementos, por la eficacia de su virtud activa. Y en tercero, porque la esfera del fuego está distante de nuestra habitacion, y no nos es tan comun el uso del fuego como el de la tierra, el agua y el aire, por lo cual no se inficiona ó corrompe así, y ademas de esto tiene una eficacia máxima para purificar y para dividir sutilizando los objetos.

Al argumento 1.º dirémos que el fuego no lo usamos nosotros segun que está en materia propia (porque de este modo está lejos de nosotros), sino solamente segun que está en materia ajena, y en cuanto á esto el mundo podrá ser purificado por medio del fuego, existiendo en su pureza. Mas en cuanto á lo que tiene adjunto de estraño, podrá ser purificado, y así, bajo diverso aspecto, será uno mismo el que purifica y el purificado, lo cual no es inconveniente.

Al 2.º que la primera purificacion del mundo, que se hizo por medio del diluvio, no atañía sino á la infeccion del pecado. Y principalmente entonces reinaba el pecado de la concupiscencia; y por tanto, se hizo convenientemente la purificacion por medio de su contrario, esto es, por medio del agua. Mas la segunda purificacion dice relacion, no solo á la infeccion de la culpa, sino á la mezcla de impureza; y en cuanto á ambas cosas, conviene más que se haga por medio del fuego que por el agua. Porque el agua no tiene fuerza para separar, sino más bien para reunir, por lo que la impureza natural de los elementos no puede quitarse por medio del agua natural, como se quita por medio del fuego. Del mismo modo tambien cerca del fin del mundo reinará el vicio de la tibieza, como envejeciéndose ya el mundo; porque se dice (Math. 24, 12): *entónces se entibiará la caridad de muchos.* Por lo que entónces la purificacion se hará convenientemente por medio del fuego. Y no hay cosa alguna que por medio del fuego no pueda purificarse de algun modo. Mas hay ciertas cosas que sin la corrupcion de su sustancia no pueden purificarse por medio del fuego, como el paño ó vestido, los vasos de madera y cosas semejantes; y tales cosas manda la ley que se purifiquen por medio del agua, las cuales, sin embargo, finalmente se corromperán por medio del fuego.

Al 3.º que por medio de la obra de distincion hay en las cosas diversas formas conferidas, por las que se distinguen unas de otras; y por tanto, esto no pudo hacerse sino por aquel que es autor de la naturaleza. Mas por la final purificacion se reducirán las cosas á la pureza en que fueron creadas; y por tanto, en esto po-

(1) Y no solo estos textos terminantes, sino muchos otros dicen casi en las propias palabras lo mismo que el Apóstol; como por ejemplo el profeta Joel (II, 3): *ante la faz de el fuego devorador,* ó Isaías (66, v. 15): *hé aquí que el Señor vendrá en fuego,* etc.

drá la naturaleza exhibir su ministerio al Creador; por tal causa se confía el ministerio á la criatura, porque esto cede en nobleza suya.

ARTÍCULO III.— **¿Aquel fuego con que el mundo será purificado es de la misma especie que el fuego elemental?**

1.° Parece que aquel fuego no es de la misma especie que el fuego elemental. Porque nada consume á sí mismo. Mas aquel fuego consumirá los cuatro elementos, como dice la Glosa (Ord. Bedæ, super illud. *elementa verò*, II. Petri ult.). Luego aquel fuego no será de la misma especie que el fuego elemental.

2.° Así como la virtud se manifiesta por la operacion, así la naturaleza por la virtud. Pero aquel fuego tendrá otra virtud distinta del fuego que es elemento, esto es, porque purificará el universo, lo que ese fuego no podrá hacer. Luego no será de la misma especie que este.

3.° Las cosas que son de una misma especie en los cuerpos naturales tienen el mismo movimiento. Mas aquel fuego tendrá otro movimiento distinto del fuego que es elemento, porque se moverá hácia cualquier lado, para que pueda purificarlo todo. Luego no será de la misma especie.

Por el contrario, es lo que dice San Agustin (De civit Dei, lib. 20, c. 16), y se tiene en la Glossa (ord. et interl. implic, super illud: *Prœterit enim*, I Cor. 7), que « la figura de este mundo pere» cerá en la conflagracion de los fuegos » purificadores ». Luego aquel fuego será de la naturaleza del que ahora hay en este mundo.

Ademas, así como la purificacion futura se hará por medio del fuego, así la precedente fué por medio del agua; y se compara la una á la otra (II Petri, 3). Mas en la primera purificacion el agua fue de la misma especie que el agua elemental. Luego del mismo modo en la segunda purificacion el fuego será de la misma especie que el elemental.

Conclusion. *Se ha de conceder que el fuego con que será purificado el mundo, será de la misma especie que este fuego elemental.*

Responderémos, que acerca de esto hay tres opiniones. Porque algunos dicen, que el fuego elemento, que está en su esfera, descenderá para la purificacion del mundo, y el modo del descenso le establecen por la multiplicacion; porque el fuego, aplicándole combustible por todas partes, se aumenta. Y esto se hará principalmente entónces cuando la virtud del fuego se elevará sobre todos los otros elementos. Mas contrario á esto parece ser que aquel fuego no solamente descenderá, sino que algunos santos manifiestan que ascenderá, como consta (II Petri. 1), donde se dice que el fuego del juicio subirá tanto como el agua del diluvio. Por lo que parece que aquel fuego está cerca del lugar medio de la generacion. Y por esto dicen otros que aquel fuego se engendrará cerca del lugar medio por la reunion de los rayos de los cuerpos celestes, como vemos que se reunen en el espejo *comburente:* pero entónces en lugar de los espejos serán las nubes cóncavas hácia las que se verificará la reverberacion de los rayos. Mas esto tampoco parece conveniente, porque como á los efectos de los cuerpos celestes sigan determinadas posiciones y aspectos de aquellos, si por virtud de los cuerpos celestes se engendrase aquel fuego, el tiempo de aquella purificacion podría ser conocido para los que consideran el movimiento de los astros; lo que repugna á la autoridad de la Escritura. Y por tanto, dicen otros que siguen á San Agustin, que, « así » como con la inundacion de las aguas « purificadoras se hizo el diluvio, así con » la conflagracion de los fuegos purifica» dores perecerá la figura de este mun» do », como se dice (De civit. Dei, lib. 20, ibid.). Mas esta conflagracion no es otra que la reunion de todas las causas inferiores y superiores, que por su naturaleza tienen la virtud de inflamar: la cual reunion ciertamente no se hará por el curso natural de las cosas sino por virtud divina; y de todas estas causas así reunidas se engendrará el fuego, que abrasará la faz de este mundo. Pero si estas opiniones se consideran bien, se hallará, que se diversifican en cuanto á la causa de la generacion de aquel fuego, y no en cuanto á su especie. Porque el fuego engendrado por el Sol, ó por otro cuerpo inferior que calienta es la misma

especie que el fuego que está en su esfera, ó no ser en cuanto se le mezcla algo de otra materia ajena; lo cual, en verdad, convendrá entónces, porque el fuego no puede purificar cosa alguna sino haciéndola otra por su materia de cierta manera. Por lo que debe concederse en absoluto que aquel fuego será de la misma especie que este.

Al argumento 1.° dirémos que aquel fuego, aunque sea de la misma especie que el que existe entre nosotros, sin embargo, no es el mismo en número. Porque vemos que de dos fuegos de una misma especie el uno destruye al otro, es decir, el mayor al menor, consumiendo su materia, y del mismo modo aquel fuego podrá consumir el que hay entre nosotros.

Al 2.° que así como la operacion que procede de la virtud de una cosa, es indicio de su virtud, así tambien su virtud es indicio de su esencia ó naturaleza, que procede de los principios esenciales de la cosa; mas la operacion que no procede de la virtud de la cosa que obra, no indica la virtud de la misma, como se ve en los instrumentos; porque la accion del instrumento más manifiesta la virtud del que le mueve, que la virtud del instrumento, porque manifiesta la virtud del agente como primer principio de la operacion; y no manifiesta la virtud del instrumento, sino en cuanto es susceptible de la influencia del principal agente, segun que es movido por él. Y del mismo modo la virtud que no procede de los principios esenciales de una cosa, no manifiesta su naturaleza, sino en cuanto á la susceptibilidad: como la virtud por la que el agua calentada puede calentar, no manifiesta su naturaleza sino en cuanto á la calefaccion; y por tanto, no hay inconveniente en que el agua, teniendo esta virtud, sea de la misma especie que el agua que no la tiene, Del mismo modo tambien no hay inconveniente en que aquel fuego que tendrá fuerza para purificar la faz del mundo, sea de la misma especie que el fuego que hay entre nosotros; puesto que la fuerza calefactiva no nace en el mismo de sus principios esenciales, sino de la virtud ú operacion divina: ó bien se diga que aquella virtud es alguna cualidad absoluta, como el calor en el agua calentada, ó que es cierta intencion, como se ha dicho de la virtud instrumental (Sent. 4, dist. 1, q. 1, a. 4). Y esto es lo más probable, porque aquel fuego no obrará sino como instrumento de la virtud divina.

Al 3.° que el fuego por naturaleza propia no se dirige sino hácia arriba; mas en cuanto sigue á la materia, á la cual busca cuando está fuera de su propia esfera, en este sentido sigue la posicion de la materia combustible; y de este modo no hay inconveniente en que se mueva ó alrededor, ó hácia abajo, y principalmente segun que obra como instrumento de la virtud divina.

Artículo IV.— **Aquel fuego purificará tambien los cielos superiores?**

1.° Parece que aquel fuego purificará tambien los cielos superiores, porque (en el Salmo 101, v. 20), se dice: *Obras de tus manos son los cielos: los mismos perecerán; mas tú permaneces.* Pero los cielos superiores son tambien obras de las manos de Dios. Luego tambien los mismos perecerán en aquella final conflagracion del mundo.

2.° Se dice (II Petr. 3, 12): *los cielos ardiendo serán deshechos y los elementos se fundirán en el ardor del fuego.* Mas los cielos que se diferencian de los elementos, son los cielos superiores, en los que están fijas las estrellas (1). Luego parece que tambien aquellos se purificarán por medio de aquel fuego.

3.° Aquel fuego tendrá por objeto eliminar de los cuerpos la indisposicion para la perfeccion de la gloria. Mas en

(1) No se olvide en todo cuanto el Santo dice sobre elementos, su número, cielos, estrellas, etc., etc., que habla segun la altura en que estaban las ciencias naturales en su siglo. Es por consiguiente inútil detenerse á señalar los puntos en que el Santo Doctor discrepa de lo hoy universalmente admitido, como cierto en aquellas ciencias; porque los lectores mismos pueden hacer este estudio comparativo, y apreciar en su consecuencia el peso del raciocinio. Advertiremos tambien que una cosa es la verdad de las proposiciones que Santo Tomás defiende, con argumentos en su tiempo incontestables, y otro la mayor ó menor solidez de la argumentacion; pues aun cuando esta flaquease por deficiencia de los conocimientos físicos ó astronómicos, no por eso sería ménos verdad la tésis del Angélico, apoyada ante todo en la palabra de Dios escrita.

el cielo superior se halla indisposicion, ya por parte de la culpa, porque el diablo pecó allí y por parte del defecto natural, porque (Rom. 8), sobre aquello de *sabemos que todas las criaturas gimen y están de parto hasta ahora,* dice la Glossa (ord. Ambros): « todos los elementos cumplen » con trabajo sus oficios; como el Sol y la » Luna no llenan sin trabajo los espacios » que se les han fijado ». Luego tambien los cielos superiores serán purificados por medio de aquel fuego.

Por el contrario, los cuerpos celestes no son receptivos de impresion extraña.

Ademas, sobre aquello (II Tessal. 1: *del que da venganza en la llama del fuego),* dice la Glossa (ord. Haym.): « habrá fuego en el mundo, que pre» cederá á aquel que vendrá, ocupando » tanto espacio de aire, cuanto ocupó el » agua en el diluvio ». Pero el agua del diluvio no subió hasta los cielos superiores, sino solo quince codos sobre las cumbres de los montes más altos, como se lee (Genes. 7). Luego los cielos superiores no serán purificados por aquel fuego.

Conclusion. [1] *Disposicion contraria á la perfeccion de la gloria se halla en todos los cuerpos, pero de diverso modo en varios.* [2] *No conviene que se quite nada de la sustancia del cielo superior; pero sí que cese su movimiento.* [3] *Los cuerpos celestes ni por el fuego, ni mediante la accion de criatura alguna se purificarán; pero la misma quietud accidental de aquellos por sola la voluntad divina servirá para ellos, ó hará las veces, de purificacion.*

Responderémos, que la purificacion del mundo se hará con el objeto de quitar de los cuerpos la disposicion contraria á la perfeccion de la gloria : la cual perfeccion es ciertamente la última consumacion de las cosas : y esta disposicion se halla, en verdad, en todos los cuerpos; pero de diversos modos en varios. Porque en algunos se halla indisposicion segun algo adherente á su sustancia, como en estos cuerpos inferiores, los que por la mutua mezcla decaen de su pureza propia : mas en ciertos cuerpos se halla disposicion no por algo adherente á su sustancia, como en los cuerpos celestes, en los que no se halla nada repugnante á la última perfeccion del universo, sino el movimiento, que es camino para la perfeccion ; y no cualquier movimiento, sino solo el local, que no varía nada de lo que es intrínseco al objeto, como la sustancia, ó cuantidad, ó cualidad, sino solamente el lugar que está fuera de la cosa. Y por tanto, de la sustancia del cielo superior no conviene que se quite algo, sino que su movimiento se aquiete. Pero la quietud del movimiento local no se hace mediante la accion de algun contrario agente, sino porque el motor desiste, ó deja de mover. Y por tanto, los cuerpos celestes ni por medio del fuego, ni mediante la accion de criatura alguna se purificarán; sino que acaeciendo su quietud por sola la voluntad divina, hará en ellos las veces de purificacion.

Al argumento 1.° responderémos que, como dice San Agustin (De civit. Dei, l. 20, l. 24), aquellas palabras del salmo deben entenderse de los cielos aéreos, que se purificarán por medio del fuego de la última conflagracion, ó se ha de decir que aunque se entiendan de los cielos superiores, entónces se dice que perecen en cuanto al movimiento, con que ahora se mueven continuamente.

Al 2.° que San Pedro espone por sí mismo de que cielos entiende; pues ántes de las palabras aducidas había dicho, que « los cielos y la tierra habían perecido » ántes por medio del agua; los cuales » ahora fueron repuestos por el mismo » Verbo, reservados para el fuego en el » dia del juicio ». Luego aquellos cielos serán purificados por medio del fuego, los cuales lo fueron ántes por el agua del diluvio, es decir, los cielos aéreos.

Al 3.° que aquel trabajo, y aquella servidumbre de la criatura que, segun San Ambrosio, se atribuye á los cuerpos celestes, no es otra cosa que la vicisitud del movimiento, por el cual están sujetos al tiempo, y el defecto de la última consumacion, que finalmente habrá en ellos. Ademas por culpa de los demonios no contrajo infeccion el cielo empíreo, porque inmediatamente que pecaron fueron expulsados del cielo.

ARTÍCULO V. — **Aquel fuego consumirá los otros elementos?**

1.° Parece que aquel fuego consumirá

los otros elementos; porque como dice la Glosa del V. Beda (ord. super illud: *Elementa vero*), I. Petri ult., « los cuatro elementos en que consiste el mundo, los consumirá aquel fuego máximo y no consumirá todas las cosas hasta el punto de que no existan, sino que dos de los elementos los consumirá del todo; y los otros dos los devolverá á mejor aspecto ». Luego parece que al menos dos elementos no han de ser destruidos totalmente por aquel fuego.

2.° Se dice (Apocal. 21, 1): *el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no es.* Mas por el cielo se entiende el aire, como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, cap 18), y el mar es la congregacion de las aguas. Luego parece que aquellos tres elementos serán totalmente destruidos.

3.° El fuego no purifica sino en cuanto los objetos se hacen su materia. Si, pues, el fuego purifica los otros elementos, conviene que se haga materia de él. Luego conviene que pasen á la naturaleza del fuego, y así se corromperán por su naturaleza.

4.° La forma del fuego es la más noble de las formas, á la cual puede reducirse la materia elemental. Mas por medio de aquella purificacion todas las cosas serán conducidas á un estado nobilísimo. Luego los otros elementos se convertirán totalmente en fuego.

Por el contrario, se dice (I Cor. 7 sobre aquello de *pasa la figura de este mundo*) en la Glosa (interl. Ambros.): « la hermosura de este mundo pasa, no la sustancia ». Mas la misma sustancia de los elementos pertenece á la perfeccion del mundo. Luego los elementos no se consumirán segun su sustancia.

Ademas, aquella final purificacion que se hará por medio del fuego, corresponderá á la primera purificacion que se hizo por medio del agua. Mas aquella no corrompió la sustancia de los elementos. Luego ni aquella que se hará por el fuego la corromperá.

Conclusion. *Quedarán todos los elementos en cuanto á la sustancia y cualidades propias de ellos; mas se purificarán de la infeccion que contrajeron por los pecados de los hombres, y de la impureza que por la accion y la pasion mútua sucedió en ellos.*

Responderémos, que acerca de esta cuestion hay muchas opiniones. Porque algunos dicen que todos los elementos quedarán en cuanto á la materia; pero que todos serán inmutados en cuanto á la imperfeccion; mas que dos de aquellos, á saber, el aire y la tierra, conservarán su propia forma sustancial, y que en los otros dos, el fuego y el agua, no quedará la forma sustancial de ellos, sino que se mudarán en forma de cielo; y así, los tres elementos, el aire, el fuego y el agua se llamarán *cielo*, aunque el aire conserve la forma esencial del mismo modo que ahora la tiene; porque aun ahora se llama tambien *cielo*. Por lo cual, aun (en el Apocalypsis, 21, 1.°), no se hace mencion sino del cielo y la tierra. *Vi*, dice, *cielo nuevo* y *tierra nueva*. Mas esta opinion es enteramente absurda. Porque repugna no solo á la filosofía, conforme á la que no puede establecerse que los cuerpos inferiores estén en potencia para la forma de cielo, pues que ni tienen materia comun ni contrariedad entre sí, sino tambien á la teología, porque segun lo que se establece no se salva la perfeccion del universo con la integridad de sus partes, eliminados dos elementos. De donde, por lo que se llama *cielo*, se estiende un quinto cuerpo, y todos los elementos se entienden por el nombre *tierra*, como se dice (Ps. 148, 7): *alabad al Señor los que sois de la tierra*; y sigue, *el fuego, el granizo, la nieve, la helada*, etc. Y por tanto, otros dicen, que todos los elementos quedarán segun su sustancia; más las cualidades activas y pasivas se quitarán de ellos; como tambien establecen que en el cuerpo misto los elementos se salvan segun sus formas sustanciales, sin que por esto tengan sus cualidades propias, puesto que quedan reducidas á un medio, y el medio no es ninguno de los dos estremos. Y con esta opinion parece conformarse lo que dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, cap. 16): « Y así con aquella conflagracion purificadora de los elementos corruptibles, las cualidades que convenían á nuestros cuerpos corruptibles, perecerán ardiendo del todo; y la misma sustancia tendrá aquellas cualidades que convengan con

» admirable mudanza á los cuerpos in» mortales ». Mas esto no parece probable, porque siendo las cualidades propias de los elementos efectos de las formas sustanciales, no parece que quedando las formas sustanciales, las cualidades predichas puedan mudarse á no ser mediante una accion violenta por algun tiempo; como en el agua caliente vemos que por la fuerza de su especie recobra la frialdad, que por la accion del fuego perdió, con tal que la especie de agua quede. Y ademas, las mismas cualidades elementales son por la perfeccion segunda de los elementos, como las propias pasiones de ellos; ni es probable que en aquella final consumacion se quite cosa alguna de los elementos relativa á su perfeccion natural. Y por tanto parece que debe decirse que quedarán los elementos en cuanto á la sustancia y sus cualidades propias; pero serán purificados de la infeccion que contrajeron por los pecados de los hombres y de la impureza que por la accion y la pasion mútua acaeció en ellos; porque cesando ya el movimiento del primer móvil, no podrá haber mútua accion y pasion en los inferiores elementos: y á esto llama San Agustin (ibid) «cualidades » de los elementos corruptibles », á saber, naturales disposiciones suyas, segun las que se aproximan á la corrupcion (1).

Al argumento 1.° dirémos que aquel fuego se dice absorberá los cuatro elementos, en cuanto los purificará de algun modo. Y lo que sigue que *consumirá del todo á dos*, no se ha de entender que dos elementos se destruyan segun la sustancia, sino porque dos se apartarán más, ó distarán más de la propiedad que ahora tienen. Las cuales dos cosas se dice por algunos que son el fuego y el agua, que esceden sobremanera á las demas en las cualidades activas, á saber, en el frio y el calor, que son sobre todo principios de corrupcion en los otros cuerpos: y por cuanto entónces no habrá accion de fuego y de agua, que son sobremanera activos, parecerá que cambian principalmente de la virtud que ahora tienen. Mas otros dicen que estas dos cosas son el aire y el agua, por los varios movimientos de estos dos elementos, los cuales los consiguen por el movimiento de los cuerpos celestes; y por cuanto estos movimientos no los habrá (como el flujo y reflujo del mar, y las conmociones de los vientos y otras cosas semejantes), por eso aquellos elementos serán mudados sobre todo acerca de la propiedad que ahora tienen.

Al 2.° que como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, cap. 16), cuando se » dice: « y el mar ya no existe, por mar » puede entenderse el siglo presente », del cual había dicho ántes: « el mar dió » ó entregó los muertos que estaban en » él ». Sin embargo, si referimos el mar á la letra, entónces deberá decirse, que en la palabra mar se entienden dos cosas: á saber, la sustancia de las aguas, y su disposicion en cuanto al sabor salado y á las conmociones de las olas; y en cuanto á esto segundo el mar no quedará; pero si perseverará en cuanto á lo primero.

Al 3.° que aquel fuego no obrará sino como instrumento de la Providencia y virtud divinas: por lo que no obrará sobre los otros elementos hasta su corrupcion, sino solo hasta su purificacion. Ni conviene que lo que se hace materia del fuego se corrompa totalmente por su especie propia; como se ve en el hierro encendido, que apartado del lugar de la combustion por virtud de la especie que le queda vuelve al estado propio y anterior, y así sucederá respecto de los elementos purificados por el fuego.

Al 4.° que en las partes de los elementos no debe considerarse solamente qué es lo que conviene á alguna parte recibida *secundum se*, sino tambien qué es lo que convenga, segun el órden, al todo. Digo, pues, que aunque el agua sería más noble si tuviese la forma del fuego, y del mismo modo la tierra y el aire, el universo no obstante, sería más imperfecto si toda la materia de los elementos asumiera la forma del fuego.

ARTICULO VI. — **Todos los elementos serán purificados por aquel fuego?**

1.° Parece que ni todos los elementos serán purificados por aquel fuego; porque aquel fuego, como ya se ha dicho (a. 3), no subirá sino cuanto subió el agua

(1) La misma doctrina que nuestro Santo enseñaron San Epifanio, San Jerónimo, San Agustin y San Gregorio, la cual ademas parece inferirse de las palabras del Apóstol, cuando dice que *pasa la* FIGURA *de este mundo y no la materia de él.*

del diluvio. Mas el agua del diluvio no llegó hasta la esfera del fuego. Luego ni por la última purificacion será purificado el elemento del fuego.

2.° (Apocal. 21, super illud: vidi cœlum novum, etc.), dice la Glosa ordin.: «No puede dudarse que la inmutacion » del aire y de la tierra se hará por me» dio del fuego; mas del agua se duda, » porque se cree que tiene la purifica» cion en sí misma ». Luego al menos no es cierto que todos los elementos se purificarán.

3.° El lugar que es de perpetua infeccion, nunca se purificará. Mas en el infierno habrá perpetua infeccion. Por consiguiente, colocándose el infierno entre los elementos (1), parece que estos no se purificarán del todo.

4.° El paraíso terrestre se contiene en la tierra. Mas aquel no se purificará por el fuego, porque ni aun las aguas del diluvio ascendieron allá, como dice el venerable Beda, comentar. in Exod. cap. 5, (et habet. in Glos. ord. sup. illud Gen. 2: *Plantaverat autem Deus*, et habetur in. sent. 2, dist. 7). Luego parece que no todos los elementos serán purificados del todo.

Por el contrario, la Glosa aducida (art. præc. arg. 1, qua habetur II. Petri ult), dice que «aquel fuego absorberá los » cuatro elementos ».

Conclusion. *El fuego de la última conflagracion purificará los elementos hasta el intersticio medio del aire.*

Responderémos, que algunos dicen que aquel fuego subirá hasta la cumbre del espacio que contiene los cuatro elementos para que así se purifiquen totalmente los elementos, no solo de la infeccion del pecado, con que tambien están infectas las superiores partes de los elementos (como se ve claro por el humo de la idolatría que inficiona las superiores); sino tambien de la corrupcion, porque los elementos segun todas sus partes son corruptibles. Mas esta opinion repugna á la autoridad de la Santa Escritura, porque (II Petri 3) se dice que aquellos cielos fueron repuestos para el fuego, los mismos que fueron purificados por el agua; y San Agustin dice (De civit. Dei lib. 20, cap. 18) que «aquel mundo que » pereció con el diluvio se reserva para » el fuego ». Pero consta que el agua del diluvio no subió hasta la cima del espacio de los elementos, sino solo hasta quince codos sobre las cumbres de los montes. Y ademas es sabido que los vapores elevados de la tierra ó cualesquiera humos, pueden pasar por toda la esfera del fuego, de modo que lleguen á su mayor altura. Y así la infeccion del pecado no llegó hasta el espacio predicho. Tambien los elementos no pueden ser purificados de la corrupcion por la sustraccion de alguno que pueda ser consumido por el fuego; mas por el fuego podrán ser consumidas las impurezas de los elementos que provienen de su mezcla. Y tales impurezas principales están cerca de la tierra hasta el intersticio medio del aire. Por consiguiente purificará los elementos hasta aquel espacio del fuego de la última conflagracion. Porque las aguas del diluvio subieron tanto, que probablemente puede juzgarse, por la altura de los montes, á los que escedieron con determinada medida.

Al argumento 1.° diremos que lo concedemos.

Al 2.° que la razon de la duda en la Glosa se esplica, porque el agua se cree que tiene en sí fuerza de purificacion; sin embargo no tiene fuerza de purificacion tal cual compete al estado futuro, como se manifiesta por lo dicho (a. 2 al 2.°).

Al 3.° que aquella purificacion será principalmente para que aparte de la habitacion de los santos todo lo que haya de imperfeccion. Y por tanto, en aquella purificacion todo lo que está manchado se reunirá en el lugar de los condenados. Por lo que el infierno no se purificará, sino que bajarán al mismo las heces de todo el mundo, segun aquello (Ps. 9): *sus heces no se han apurado: beberán todos los pecadores de la tierra.*

Al 4.° que aunque el pecado del primer hombre se cometió en el paraíso terrestre, sin embargo aquel sitio no es lugar de los que pecan, como no lo es el cielo empíreo: porque de ambos lugares fueron arrojados inmediatamente el hombre y el diablo despues del pecado; por

(1) Es decir, colocándose el sitio del infierno entre los elementos, ó en el centro del mismo, como observa Nicolai; y no que se crea que está situado dentro de cada elemento.

lo que aquel lugar no necesita de purificacion.

ARTICULO VII. — **El fuego de la última conflagracion debe seguir al juicio?**

1.° Parece que el fuego de la última conflagracion debe seguir al juicio. Porque San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, cap. ult.) establece este órden de las cosas que en el juicio se harán, diciendo: «En aquel juicio hemos aprendido que » vendrán estas cosas: Elías Tesbita, la » fe de los judíos, el Antecristo persegui» dor, Cristo que ha de juzgar, la resur» reccion de los muertos, la division ó se» paracion de los buenos y de los malos, » la conflagracion del mundo y la reno» vacion del mismo». Luego la conflagracion seguirá al juicio.

2.° Dice San Agustin (in eodem lib. cap. 16): «juzgados los impíos, y en» viados al fuego eterno, la figura de este » mundo perecerá con la conflagracion » de los fuegos purificadores». Luego lo mismo que ántes.

3.° Al venir á juzgar el Señor encontrará algunos vivos, como lo manifiesta lo que se dice (I Tessal. 4, 14), donde por la persona de aquellos dice el Apóstol: *esto os decimos en palabra del Señor, que nosotros vivimos, que hemos quedado aquí para la venida del Señor*, etc. Mas no sería esto, si la conflagracion del mundo precediese, porque por el fuego se disolverían. Luego aquel fuego sigue al juicio.

4.° Dícese que el Señor ha de juzgar el orbe por medio del fuego; y, por tanto, la conflagracion final parece ser ejecucion de la sentencia, ó del juicio divino. Pero la ejecucion sigue al juicio. Luego aquel fuego sigue al juicio.

Por el contrario, se dice (Ps. 96, 3): *irá el fuego delante del mismo.*

Ademas, la resurreccion precederá al juicio; de lo contrario no vería todo ojo á Cristo que juzga. Pero la conflagracion del mundo precederá á la resurreccion; porque los santos que resuciten tendrán cuerpos espirituales é impasibles; y así no podrán purificarse por el fuego, no obstante de decirse (in littera Sent. 4, distin. 47), segun las palabras de San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, cap. 27 et 19), que por medio de aquel fuego se purificará, si hay algo que purificar en algunos. Luego aquel fuego precederá al juicio.

Conclusion. *Aquella conflagracion, en cuanto á la purificacion del mundo, precederá al juicio; mas en cuanto al acto de esta, que es envolver en ella á los malos, seguirá al juicio.*

Responderémos, que aquella conflagracion, segun la verdad de la cosa, en cuanto á su principio, precederá al juicio; lo cual manifiestamente puede colegirse de que la resurreccion de los muertos precede al juicio: lo cual se ve claro (I Thess. 4), donde se dice que aquellos que durmieron, ó murieron, serán arrebatados en nubes á los aires para salir al encuentro á Cristo, al venir al juicio. Pero al mismo tiempo será la resurreccion comun y la glorificacion de los cuerpos de los santos. Porque estos, al resucitar, revestirán cuerpos gloriosos, como se ve por lo que se dice (I Cor. 15, 43): *es sembrado en vileza, resucitará en gloria.* Mas al mismo tiempo, cuando los cuerpos de los santos sean glorificados, tambien toda criatura se renovará á su modo, como se ve por lo que dice el Apóstol (Rom. 8, 21): *la misma criatura será librada de la servidumbre de la corrupcion á la libertad gloriosa de los hijos de Dios.* Así, pues, como la conflagracion del mundo es disposicion para la renovacion predicha, como se se ve por lo dicho (a. 1 y 4), manifiestamente puede colegirse que esta conflagracion, en cuanto á la purificacion del mundo, precederá al juicio; mas en cuanto á algun acto, á saber, el de envolver en ella á los malos, seguirá al juicio.

Al argumento 1.° dirémos que San Agustin no habla determinando, sino opinando, lo que se ve por lo que sigue: «todas las cuales cosas ciertamente se ha » de creer que sucederán, mas de qué » modo y con que órden vengan, más lo » enseñará entónces la esperiencia de las » cosas, que lo que ahora puede alcanzar » con la mejor perfeccion la inteligencia » del hombre. Juzgo, sin embargo, que » han de venir ó suceder con aquel órden » con que yo las he recordado». Luego es manifiesto que dice estas cosas opinando.

Al 2.º se debe decir lo mismo.

Al 3.º que todos los hombres morirán y resucitarán; sin embargo se dice que serán hallados vivos los que hasta el tiempo de la conflagracion vivirán en el cuerpo.

Al 4.º que aquel fuego no ejecuta la sentencia del juez, sino en cuanto al acto de envolver á los malos; y en cuanto á esto seguirá al juicio.

ARTÍCULO VIII.—**¿Aquel fuego ha de tener en los hombres tal efecto cual se designa?** (1)

1.º Parece que aquel fuego no tendrá en los hombres tal efecto cual en la letra se designa (Sent. 4, dist. 47); porque se dice consumirse lo que se reduce á la nada. Mas los cuerpos de los impíos no se reducirán á la nada, sino que se conservarán eternamente, para que sufran pena eterna. Luego aquel fuego no será la consuncion de los malos, como en la letra se dice.

2.º Si se dice que consumirá los cuerpos de los malos en cuanto los reducirá á ceniza, se puede objetar en contra. Así como los cuerpos de los malos se reducirán á ceniza, del mismo modo los de los buenos; porque es privilegio de solo Cristo que su carne no vea la corrupcion (Ps. 15; et Act. 2). Luego aun para los buenos que hallen entónces habrá consuncion.

3.º La infeccion del pecado abunda más en los elementos, conforme vienen á la composicion del cuerpo humano, en el cual hay corrupcion del *fómes*, aun en cuanto á los buenos, que en los elementos que existen fuera del cuerpo humano. Pero los elementos que existen fuera del cuerpo humano serán purificados por causa de la infeccion del pecado. Luego con mucha más razon conviene que sean purificados por el fuego los elementos que existen en los cuerpos humanos, ya de los buenos, ya de los malos; y así conviene que se resuelvan los cuerpos de unos y otros.

4.º Miéntras dura el estado de la vida, los elementos obran del mismo modo sobre los buenos y sobre los malos. Mas todavía durará el estado de esta vida en aquella conflagracion; porque despues del estado de esta vida no habrá muerte natural, la cual, sin embargo, será causada por aquella conflagracion. Luego aquel fuego obrará igualmente sobre los buenos y sobre los malos; y asi no parece que hay diferencia alguna entre ellos en cuanto al efecto de recibir aquel fuego, como se establece en la letra (ibid).

5.º Aquella conflagracion se verificará como en un instante. Pero muchos se hallarán vivos, en los que habrá muchas cosas que purificar. Luego aquella conflagracion no bastará para la purificacion de aquellos.

Conclusion. [1] *Aquel fuego, en cuanto á su virtud natural, obrará del mismo modo sobre los buenos y sobre los malos, que se hallarán vivos.* [2] *Aquel fuego, en cuanto obrará como instrumento de la justicia divina, de diverso modo obrará sobre diversos sujetos en cuanto al sentido de pena.* [3] *Aquel fuego, en cuanto al acto, que tendrá despues del juicio, obrará solamente contra los condenados.*

Responderémos, que aquel fuego de la final conflagracion, en cuanto precederá al juicio, obrará como instrumento de la justicia divina, y ademas por la virtud natural del fuego. Asi, pues, en cuanto pertenece á la virtud natural del mismo, obrará igualmente sobre los malos y sobre los buenos que se hallarán vivos, resolviendo en ceniza los cuerpos de los unos y de los otros; mas en cuanto obre como instrumento de la justicia divina, obrará de diverso modo sobre diversos sujetos en cuanto al sentido de pena. Porque los malos serán atormentados por la accion del fuego, y los buenos, en los que no se hallará nada que purgar, no sentirán absolutamente dolor alguno por el fuego, como no lo sintieron los tres niños en el horno (Dan. 3): aunque sus cuerpos no se conservarán íntegros, como fueron conservados los de los niños: y podrá hacerse por virtud divina, que sin el tormento del dolor sufran la resolucion de los cuerpos. Mas los buenos, en los que se hallará algo que purificar, sentirán el tormento del dolor por aquel fuego, más ó menos, segun la diversidad de méritos: en cuanto al acto, empero, que

(1) Quien designa es el célebre Maestro de las Sentencias, á quien en este artículo interpreta el Santo Doctor.

tendrá lugar aquel fuego despues del juicio, obrará solamente en los condenados, porque todos los buenos tendrán cuerpos impasibles.

Al argumento 1.° dirémos que la consuncion se toma allí, no por la aniquilacion, sino por la resolucion en cenizas.

Al 2.° que los cuerpos de los buenos, aunque se resolverán en ceniza por medio del fuego, sin embargo, no por esto sentirán dolor, como no le sintieron los niños dentro del horno Babilónico, y en cuanto á esto hay desemejanza entre los buenos y los malos.

Al 3.° que los elementos existentes en los cuerpos humanos, se purificarán por medio del fuego, aun en los cuerpos de los escogidos; mas esto se hará por virtud divina sin el sufrimiento del dolor.

Al 4.° que aquel fuego no obrará solo segun la virtud natural del elemento, sino tambien como instrumento de la justicia divina.

Al 5.° que hay tres causas por las que súbitamente podrán ser purificados, aquellos que se hallen vivos: una es, porque en ellos se hallarán pocas cosas que purificar, puesto que con los terrores y persecuciones precedentes habrán sido ya purificados; la segunda causa es, porque aun los vivos sufrirán voluntarios la pena: «y la pena aceptada voluntariamente en » esta vida purifica mucho más que la » infligida despues de la muerte, como » se ve claro en los mártires»; porque «si algo que purificar se halla en ellos, » se quita con el falce, ó podadera de la » pasion», como dice San Agustin (lib. De unico baptis. cont. Petil, c. 13), no obstante de ser la pena del martirio breve, en comparacion de la que se sufre en el purgatorio; la tercera es, porque aquel calor recobrará en intensidad cuanto perdió en la brevedad del tiempo.

ARTÍCULO IX. — **Aquel fuego envolverá á los réprobos?**

1.° Parece que aquel fuego no envolverá á los reprobos, porque sobre aquello (Malach. 3 : *purificará á los hijos de Leví*), dice la Glosa, que «hay fuego » que consume á los malos, y hay fuego » que purifica á los buenos», y sobre aquello (I. Cor. 3) : *la obra de cada uno la probará el fuego*, dice la Glosa ord.): «leemos que habrá dos clases de fuego: » uno que purificará á los escogidos y » precederá al juicio; y otro que ator» mentará á los reprobos». Pero este es el fuego del infierno, que envolverá á los malos, y el primer fuego es el de la final conflagracion. Luego el fuego de la final conflagracion no será el que envolverá á los malos.

2.° Aquel fuego obedecerá á Dios en la purificacion del mundo. Luego debe remunerarse, remunerados los otros elementos; y principalmente siendo el fuego el más noble de los elementos. Luego no parece que deba arrojarse al infierno para pena de los condenados.

3.° Aquel fuego, que envolverá á los malos, será el del infierno. Pero aquel fuego desde el principio del mundo está preparado para los condenados: por lo que (Matth. 25, 41) se dice: *id malditos al fuego eterno que está preparado para el diablo*, etc.; y (Is. 30, 33): *preparado está desde ayer Tofet, preparado por el Rey*, etc.; la Glosa (interl. Hieron.), dice: «desde ayer, esto es, » desde el principio; Tofet, esto es, el » valle del infierno». Mas aquel fuego de la final conflagracion no fué preparado desde el principio, sino que se engendrará por el concurso de los fuegos purificadores. Luego aquel fuego no es el fuego del infierno que envolverá á los reprobos.

Por el contrario, es lo que (Ps. 96, 3), se dice de aquel fuego: *inflamará en su circuito á sus enemigos.*

Ademas, (Daniel, 7, 10) se dice: *un rio de fuego rápido salia de su rostro*: la Glosa (interl. Hieron.), «para que arrastrase á los pecadores al infierno», y la autoridad habla de aquel fuego de que se hace ahora mencion, como se manifiesta por cierta Glosa (interl. sup. illud: *Thronus ejus*), que allí dice: *para que castigue á los malos y purifique á los buenos.* Luego el fuego de la final conflagracion será sumergido con los réprobos en el infierno.

Conclusion. [1] *Conviene que la purificacion del mundo corresponda á innovacion de la purificacion y del hombre.* [2] *Respecto de la purificacion del mundo se hará de modo que lo que fuere torpe ó manchado se arrojará al infierno con los*

réprobos; y lo que fuere bello y noble se conservará en las regiones superiores para gloria de los escogidos. [3] *Respecto del fuego aquel de la conflagracion, será lo mismo que se ha dicho de la purificacion del mundo.*

Responderémos que toda la purificacion y renovacion del mundo, se ordenará á la purificacion y renovacion del hombre. Y por tanto conviene que la purificacion y renovacion del mundo corresponda á la purificacion y renovacion del género humano. Mas cierta purificacion del género humano consistirá en que los malos serán separados de los buenos; por lo que se dice (Luc. 3, 17): *cuyo bieldo estará en su mano, y limpiará su era, y allegará el trigo,* esto es, los escogidos, *en su granero; y la paja,* esto es, los réprobos, *la quemará con fuego que no se apaga.* De donde otro tanto sucederá en la purificacion del mundo, porque cuanto hubiere torpe ó sucio, será enviado al infierno con los réprobos, y cuanto hubiere bello y noble se reservará en las regiones superiores para gloria de los escogidos: y así sucederá tambien respecto de aquel fuego de la conflagracion, como dice San Basilio sobre aquello (Psal. 28): *la voz del Señor que corta la llama del fuego* (Hom. I, in hunc Psal.), porque en cuanto á lo cálido abrasador, y en cuanto á lo que en el fuego se hallará grueso, todo descenderá al infierno para pena de los condenados; y lo que fuere allí sutil y lucido perseverará más arriba para gloria de los escogidos.

Al argumento 1.º dirémos, que el fuego que purificará á los escogidos ántes del juicio, será lo mismo que el fuego de la conflagracion del mundo, aunque algunos digan lo contrario. Porque conviene que, siendo el hombre parte del mundo, sea purificado el hombre y tambien el mundo con el mismo fuego. Y se llaman dos fuegos, el que purificará á los buenos y el que atormentará á los malos, no solo en cuanto al oficio, sino tambien de algun modo en cuanto á la sustancia; por que no toda la sustancia del fuego que purifica, será arrojada al infierno, como se ha dicho.

Al 2.º que aquel fuego será remunerador en el sentido de que lo que en él hubiere de grueso se separará del mismo y se arrojará al infierno.

Al 3.º que así como la gloria de los escogidos despues del juicio será mayor que ántes, del mismo modo la pena de los réprobos. Y por tanto, así como la claridad se añadirá á la criatura superior para aumentar la gloria de los escogidos; así tambien cuanto hay de torpe en las criaturas, será lanzado al infierno para aumentar la miseria de los condenados: y así no es inconveniente que al fuego de los condenados preparado desde el principio en el infierno se añada otro fuego.

CUESTION LXXV.

De la resurreccion.

Considerarémos ahora las circunstancias y cosas concomitantes á la resurreccion, y tratarémos primeramente de la misma resurreccion, en segundo lugar de su causa; tercero de su tiempo y modo, cuarto del término de la misma *de donde parte*, ó *à quo*; quinto de las condiciones de los que resucitan; acerca de lo primero investigarémos tres puntos:

1.° Habrá futura resurreccion de los cuerpos? — 2.° Será generalmente de todos? — 3.° Es natural ó milagrosa?

ARTICULO I. — **Habrá futura resurreccion de los cuerpos** (1)?

1.° Parece que no habrá futura resurreccion de los cuerpos; porque se dice (Job. 14, 12): *el hombre cuando durmiere no resucitará hasta que el cielo sea consumido.* Pero el cielo nunca será consumido, porque la tierra, la cual parece mucho menos, *subsiste eternamente* como se manifiesta (Eccles. 1, 4). Luego el hombre muerto nunca resucitará.

2.° El Señor (Matth. 22, 32), prueba la resurreccion por aquella autoridad: *yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob;* porque *no es Dios de los muertos, sino de los que viven.* Mas consta que cuando se decían aquellas palabras, Abraham, Isaac y Jacob no vivían en el cuerpo, sino solo en el alma. Luego la resurreccion no será de los cuerpos sino solo de las almas.

3.° El Apóstol (I Cor. 15) parece probar la resurreccion por la remuneracion de los trabajos que en esta vida sufren los santos; los que si tan solo confiasen en esta vida, serían los más desgraciados de todos los hombres. Mas la suficiente remuneracion de todos los trabajos del hombre la puede haber solo en el alma; porque no conviene que el instrumento sea remunerado juntamente con el que obra por su medio. Y el cuerpo es instrumento del alma; por lo que áun en el purgatorio, donde las almas serán castigadas por las cosas que hicieron en el cuerpo, el alma es castigada sin el cuerpo. Luego no conviene establecer la resurreccion de los cuerpos; sino que basta establecer la resurreccion de las almas que se verifica cuando se pasa de la muerte de la culpa y de la miseria á la vida de la gracia y de la gloria.

4.° Lo último de una cosa es perfectísimo en ella; porque por aquello toca á su fin. Mas el estado perfectísimo del alma consiste en estar separada del cuerpo; porque en este estado es más conforme á Dios y á los ángeles, y más pura como separada de toda naturaleza extraña. Luego la separacion del cuerpo es su último estado; y así por este estado no vuelve al cuerpo, como ni de hombre se hace un niño.

5.° La muerte corporal se impuso al hombre como castigo por la primera pre-

---

(1) Esta proposicion es de fe, como consta de todos los símbolos. El de los Apóstoles dice: *Creo en la resurreccion de la carne.* El Constantinopolitano: *Espero la resurreccion de los muertos*, y á este tenor los demas. Fuera de los saduceos que en el Evangelio consta que negaban este dogma, tenemos en primer lugar, á los gentiles que de él se burlaban; despues á muchos herejes que le impugnaron con vehemencia, como los valentinianos, gnósticos, maniqueos y carpocracianos, segun nos refiere San Epifanio y San Agustin; y por fin á nuestros modernos incrédulos que hacen coro con los paganos y se esfuerzan en probar que es imposible la resurreccion. El Santo Doctor prueba en esta cuestion que es una verdad de fe, y de su argumentacion misma se infiere que aunque no sea natural, pero no es contra la naturaleza, que es todo lo que se necesita para hacer enmudecer á la impiedad.

varicacion, como se manifiesta (Gen. 2), así como tambien la muerte espiritual, que es la separacion del alma de Dios, es infligida al hombre por el pecado mortal. Mas de la muerte espiritual nunca el hombre vuelve á la vida despues de recibida la sentencia de condenacion. Luego ni de la muerte corporal habrá de regresar el hombre á la vida corporal y así no habrá resurreccion.

Por el contrario, es lo que se dice (Job. 19, 25): *yo se que vive mi Redentor, y que en el último dia he de resucitar de la tierra, y de nuevo he de ser rodeado de mi piel*, etc. Luego habrá resurreccion de los cuerpos.

Ademas, el don de Cristo es mayor que el pecado de Adan, como se manifiesta (Rom. 5). Pero la muerte fué introducida por el pecado, porque si no hubiera habido pecado, no habría muerte alguna. Luego por el don de Cristo el hombre es reparado á la vida.

Ademas, los miembros deben ser conformes á la cabeza. Y nuestra cabeza vive y vivirá eternamente en cuerpo y alma; porque *Cristo, resucitando de entre los muertos, ya no muere* (Rom. 6, 9). Luego tambien los hombres que son miembros suyos, vivirán en cuerpo y alma; y así conviene que haya resurreccion de la carne.

Conclusion. [1] *Segun los diversos pareceres acerca del último fin del hombre, se han diversificado las opiniones que establecen ó niegan la resurreccion.* [2] *Todas las sectas de los herejes que establecen que por el diablo han sido creadas las cosas corporales, niegan la resurreccion de los cuerpos.* [3] *Si el hombre en esta vida no puede ser bienaventurado, necesario es establecer la resurreccion.*

Responderémos que segun los diversos pareceres acerca del último fin del hombre, se han diversificado las opiniones que establecen ó niegan la resurreccion. Porque el último fin del hombre, que naturalmente todos los hombres desean, es la bienaventuranza, á la que algunos supusieron que el hombre podía llegar en esta vida; por lo que no se veían obligados á establecer otra vida despues de la presente, en la cual el hombre consiguiese su última perfeccion y así negaban la resurreccion (1). Mas esta opinion la escluye con bastante probabilidad la variedad de fortunas, la debilidad del cuerpo humano, la imperfeccion é instabilidad de la ciencia y de la virtud; con todas las cuales cosas se impide la perfeccion de la bienaventuranza, como prosigue San Agustin (in fine De civit. Dei; y lib. 19, cap. 3.°). Y, por tanto, establecieron otros que hay otra vida despues de esta, en la cual el hombre vivía solamente conforme al alma despues de la muerte; y establecían que esta vida bastaba para cumplir el deseo de alcanzar la bienaventuranza. Por lo que Porfirio decía, como refiere San Agustin ult. De civit. Dei (cap. 26): «para que el alma sea bienaventurada, » debe huir de todo el cuerpo». Y por esto los tales no establecían ninguna resurreccion. Y de esta opinion había diversos fundamentos falsos entre varios. Porque ciertos herejes establecieron que todas las cosas corporales procedían de un principio malo, y las espirituales de uno bueno (2): y conforme á esto convenía que el alma no fuese sumamente perfecta, sino separada del cuerpo, por el cual se aparta de su principio, cuya participacion hace á la misma bienaventurada. Y por tanto, todas las sectas de los herejes que establecen que las cosas corporales han sido creadas por el diablo, niegan la resurreccion de los cuerpos. Pero el fundamento de esta falsedad se ha mostrado (in fine lib. 2, dist. 1, C. 1, art. 3). Otros, empero, establecieron que toda la naturaleza del hombre constaba en el alma, de modo que el alma usaba del cuerpo como de instrumento, ó como un marinero de la nave (3); por lo que, segun esta opinion, se sigue, que beatificada sola el alma, el hombre no quedaría frustrado en su natural deseo de la bienaventuranza; y así no conviene establecer la resurreccion. Pero el Filósofo (De an., lib. 2.), destruye suficientemente este fundamento, manifestando que el alma se une al cuerpo como la forma á la materia. Y así

(1) Tales son los incrédulos y racionalistas sin distincion.

(2) No hay necesidad de advertir que los que así pensaban, eran los maniqueos, sostenedores de la doctrina de los dos principios uno bueno y otro malo.

(3) Así discurrian Platon y sus discípulos.

se ve claro que, si en esta vida el hombre no puede ser bienaventurado, es necesario establecer la resurreccion (1).

Al argumento 1.° dirémos que el cielo nunca se destruirá en cuanto á la sustancia, sino en cuanto al efecto de la virtud, por la cual mueve á la generacion y corrupcion de las cosas inferiores; por cuya razon dice el Apóstol (I Cor. 7, 31): *pasa la figura de este mundo.*

Al 2.° que el alma de Abraham no es, propiamente hablando, el mismo Abraham, sino una parte suya; y así de los otros. Por lo que la vida del alma de Abraham no bastaría, para que Abraham fuese viviente, ó que el Dios de Abraham sea Dios viviente; sino que se exige la vida de todo el conjunto, á saber, del alma y del cuerpo: la cual vida ciertamente, aunque no estuviese en acto, cuando se proponían las palabras, lo estaba sin embargo en órden á ambas partes para la resurreccion. Por lo que el Señor por aquellas palabras prueba sutilísima y eficazmente la resurreccion.

Al 3.° que el alma no se compara solamente al cuerpo como el operante al instrumento por el que obra, sino tambien como la forma á la materia. Por lo que la operacion es del conjunto, y no tan solo del alma, como manifiesta el Filósofo (De anima, lib. 1, tex. 64 et 66). Y por cuanto al que obra se debe la recompensa de la obra, conviene que el mismo hombre, compuesto de alma y cuerpo, reciba el galardon de su trabajo. Mas así como se dicen los pecados veniales como disposiciones para pecar, no porque en absoluto y de un modo perfecto tengan razon de pecado; así la pena que se les da en el purgatorio, no es simplemente retribucion, sino más bien cierta purificacion, que se hace separadamente en el cuerpo por medio de la muerte y del enterramiento, ó reduccion á ceniza y en el alma por el fuego del purgatorio.

Al 4.° que, en igualdad de circunstancias, es más perfecto el estado del alma en el cuerpo que fuera de él, porque es parte de todo el compuesto, y toda parte integral material existe por relacion al todo. Y aunque sea más conforme á Dios *secundum quid*, no lo es sin embargo *simpliciter*. Porque hablando en absoluto, una cosa es sobremanera conforme á Dios, cuando tiene todo lo que la condicion de su naturaleza requiere, porque entónces imita sobre todo la perfeccion divina. Por lo que el corazon del animal es más conforme á Dios en el móvil, cuando se mueve, que cuando descansa, porque la perfeccion del corazon está en moverse, y su quietud es su destruccion.

Al 5.° que la muerte corporal fue introducida por el pecado de Adan, que se borró con la muerte de Cristo, por lo que aquella pena no permanece para siempre; mas el pecado mortal, que por la impenitencia causa la muerte eterna, no se espiará más: y por tanto aquella muerte será eterna.

ARTÍCULO II. — **La resurreccion será de todos en general** (2)?

1.° Parece que la resurreccion no será de todos generalmente porque (Ps. 1, 6) se dice: *no resucitarán los impíos en el juicio.* Mas la resurreccion de los hombres no será, sino en el tiempo del juicio universal. Luego los impíos de ningun modo resucitarán.

2.° (Daniel, 12, 2) se dice: *muchos de los que durmieron en el polvo de la tierra, despertarán.* Pero esta locucion importa cierta particularizacion. Luego no resucitarán todos.

3.° Por la resurreccion se conforman los hombres á Cristo resucitado; por lo que (I. Corinth. 15) concluye el Apóstol, que *si Cristo resucitó, tambien nosotros resucitarémos.* Es así que solo deben conformarse con Cristo resucitado los que llevaron la imágen del mismo, lo cual es solo propio de los buenos. Luego ellos solos resucitarán.

4.° La pena no se perdona sino quitada la culpa. Pero la muerte corporal es pena del pecado original. Luego no ha-

(1) Compréndese por todo lo dicho que el Angélico prueba la verdad de la resurreccion, valiéndose, como de principal argumento de razon, de este ingénito afan que nos aqueja de ser felices. Porque, si en efecto, la felicidad en este mundo es imposible, como el Santo, la razon y la experiencia lo demuestran, es preciso establecerla en el otro, si esa sed que nos devora ha de quedar satisfecha, como en efecto debe quedar, para que los atributos divinos no sufran detrimento.

(2) Es de fe que todos los muertos, absolutamente todos, deben resucitar.

biéndose perdonado á todos el pecado original, no todos resucitarán.

5.° Así como por la gracia de Cristo renacemos, así por su gracia resucitarémos. Y aquellos que mueren en los senos maternos, nunca podrán renacer. Luego ni podrán resucitar; y así no todos resucitarán.

Por el contrario, se dice (Joan. 8, 28); *todos los que están en los sepulcros, oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oyeren, vivirán.* Luego todos los muertos resucitarán.

Ademas (I. Cor. 15, 51), se dice : *todos resucitarémos*, etc.

Ademas : la resurreccion es necesaria, para que los que resucitan reciban segun sus méritos pena ó premio. Mas á todos se debe ó pena ó premio, ó por su propio mérito, como á los adultos, ó por mérito ajeno; como á los niños. Luego todos resucitarán.

Conclusion. *Es necesario, que así como uno, así tambien resucitemos todos.*

Responderémos, que aquellas cosas cuya razon se toma de la naturaleza de la especie, conviene que del mismo modo se hallen en todas las que son de la misma especie. Y tal es la resurreccion. Porque su razon, como se manifiesta por lo dicho (a. 1), es que el alma en la última perfeccion de la especie humana no puede estar separada del cuerpo: por lo que ninguna alma quedará para siempre separada del cuerpo. Y por tanto es necesario que, como uno solo, así todos resucitemos.

Al argumento 1.° responderémos, que se habla de la resurreccion espiritual, por la que los impíos no resucitarán en el juicio de la discusion de la conciencia, como espone la Glosa (interl. et ord. Aug.). O habla de los impíos que son enteramente infieles, los cuales no resucitarán para ser juzgados, porque ya lo están.

Al 2.° que San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, c. 23) espone *muchos*, esto es, *todos* ; y este modo de hablar se halla frecuentemente en la Sagrada Escritura. O la particularizacion puede entenderse en cuanto á los niños condenados en el limbo, los que, aunque resucitarán, no se dice propiamente que despiertan, puesto que no han de tener ni sentido de pena ni de gloria ; pues la vigilia es la solucion ó libertad del sentido.

Al 3.° que todos, tanto los buenos como los malos, se conforman con Cristo, viviendo en esta vida en aquellas cosas que pertenecen á la naturaleza de la especie; pero no en las cosas que pertenecen á la gracia. Y por tanto, todos se conformarán con él en la reparacion de la vida natural, pero no en la semejanza de la gloria, sino solos los buenos.

Al 4.° que pagaron tributo á la muerte, que es pena del pecado original, los que en pecado original murieron: de consiguiente, no obstante la culpa original, pueden resucitar de la muerte ; porque la pena del pecado original más es morir, que ser detenido por la muerte.

Al 5.° que renacemos por la gracia de Cristo concedida á nosotros; pero resucitamos por la gracia de Cristo, por la cual sucedió que tomó nuestra naturaleza, porque por esto nos conformamos con él en las cosas naturales. De donde, aquellos que mueren en los senos maternos, aunque no hayan renacido por la recepcion de la gracia, sin embargo, resucitarán por la conformidad de naturaleza con el mismo, la cual alcanzaron llegando á la perfeccion de la humana especie.

ARTÍCULO III. — **La resurreccion es natural** (1)?

1.° Parece que la resurreccion es natural; porque, como dice el Damasceno (Orth. fid. lib. 3, cap. 14): «lo que comunmente se ve en todos, eso es lo que caracteriza la naturaleza en las cosas que caen bajo la misma para los individuos». Mas la resurreccion se halla comunmente en todas las cosas. Luego es natural.

2.° Dice San Gregorio (Moral. lib. 14, cap. 28): «los que por obediencia no están firmes en la fe de la resurreccion, ciertamente deberían estarlo por la razon. Porque ¿qué es lo que imita el mundo diariamente en sus elementos, sino nuestra resurreccion?» Y pone el ejemplo de la luz, la cual «como muriendo, se sustrae de los ojos, y de

(1) Negativamente, responde el Santo, y de idéntico modo de sentir son todos los grandes Doctores de la Iglesia que hablaron de esta cuestion.

» nuevo como resucitando, vuelve á apa» recer á los mismos; y el de los arbustos » que pierden su verdor, y de nuevo co» mo resucitando le vuelven á recobrar, » y el de las semillas, que, corrompién» dose ó pudriéndose, mueren, y luego » germinando, en cierto modo resucitan»; cuyo ejemplo pone tambien el Apóstol (I. Corinth. 15). Pero nada puede conocerse por la razon de las obras naturales, sino lo natural. Luego la resurreccion será natural.

3.° Las cosas que están fuera de la naturaleza, no duran mucho tiempo, porque son como violentas. Mas la vida que mediante la resurreccion se reparará, permanecerá para siempre. Luego la resurreccion será natural.

4.° Aquello á que tiende toda la expectacion de la naturaleza, parece ser sobre todo natural. Es así que la resurreccion y glorificacion de los justos se hallan en este caso, como se manifiesta (Rom. 18). Luego la resurreccion será natural.

5.° La resurreccion es cierto movimiento dirigido á la perpétua union del alma y del cuerpo. Pero el movimiento natural es el que termina en la quietud natural, como se manifiesta (Physic. lib. 5, tes. 59). Mas la perpétua union del alma y del cuerpo será natural; porque siendo el alma el propio motor del cuerpo, tiene para sí cuerpo proporcionado, y así perpétuamente es del mismo modo vivificable por la misma, como ella misma vive perpétuamente. Luego la resurreccion será natural.

Por el contrario, de la privacion no se vuelve al hábito conforme al órden natural. Y la muerte es la privacion de la vida. Luego la resurreccion, por la cual se vuelve de la muerte á la vida, no es natural.

Ademas: las cosas que son de una sola especie, tienen un determinado modo de origen: por lo cual los animales que son engendrados de la putrefaccion naturalmente, y por la semilla ó gérmen, jamás son de la misma especie, como dice el comentador (Physic. lib. 8, coment. 46). Pero el modo natural de nacer el hombre es su generacion del semejante en su especie; lo que no se verifica en la resurreccion. Luego no será natural.

Conclusion. [1] *El movimiento ó cualquiera accion se refiere á la naturaleza de tres modos.* [2] *La naturaleza no puede ser principio de la resurreccion, aunque esta se determine para la vida de la naturaleza.* [3] *La resurreccion, sencillamente hablando, es milagrosa, no natural, sino* secundum quid.

Responderémos, que el movimiento ó cualquiera accion se refiere á la naturaleza de tres modos. En efecto hay algun movimiento ó accion, cuya naturaleza ni es principio ni término: y tal movimiento unas veces proviene de un principio superior á la naturaleza, como se ve claro en la glorificacion del cuerpo; y otras veces de algun otro principio cualquiera, como se manifiesta claramente en el movimiento violento de la piedra hácia arriba, que termina en una quietud violenta. Hay tambien otro movimiento, cuyo principio y término es la naturaleza, como se ve en el movimiento de la piedra al descender. Y hay tambien otro movimiento, cuyo término es la naturaleza; pero no su principio; mas alguna vez es algo superior á la naturaleza, como se ve al dar la luz á un ciego, porque la vista es natural, y el principio de la iluminacion es superior á la naturaleza; y otras es algo distinto, como se manifiesta en el prematuro desarrollo hecho artificialmente en las flores ó frutos. Pero que el principio sea la naturaleza y no su término, no puede ser, porque los principios naturales están destinados á determinados efectos, más allá de los cuales no pueden estenderse. Por consiguiente, la operacion ó movimiento, refiriéndose del primer modo á la naturaleza, de ningun modo puede llamarse natural, sino que ó es milagrosa, si es desde el principio superior á la naturaleza, ó violenta, si emana de cualquier otro principio. La operacion ó movimiento, refiriéndose del segundo modo á la naturaleza, es simplemente natural. Y la operacion que del tercer modo se refiere á la naturaleza, no puede llamarse *simpliciter* natural, sino *secundum quid*, en cuanto conduce á lo que es conforme á la naturaleza; pero se llama ó milagrosa ó artificial ó violenta; porque propiamente se llama natural lo que es segun la naturaleza. Y segun la naturaleza se dice que el sér tiene naturaleza,

y las cosas consiguientes á ella, como se manifiesta (Physic, lib. 2, test. 4 y 5.°). De consiguiente, el movimiento, hablando en absoluto, no puede llamarse natural, á no ser su principio la naturaleza. Y el principio de la resurreccion no puede ser la naturaleza, aunque la resurreccion tenga por término la vida de la naturaleza. Porque la naturaleza es principio del movimiento en aquello en que está; ya activo, como se ve en el movimiento de los cuerpos ligeros y de los graves, y en las alteraciones naturales de los animales; ya pasivo, como se ve en la generacion de los cuerpos simples. Mas el principio pasivo de la generacion natural es la potencia pasiva natural, que siempre tiene alguna potencia activa que le corresponde en la naturaleza, como se dice (Met. lib. 9, tes. 10). Ni se diferencia en cuanto á esto, ora corresponda al principio pasivo el principio activo en la naturaleza respecto de la última perfeccion, á saber, de la forma, ora respecto de la disposicion que es necesaria para la forma última, como la hay en la generacion del hombre segun el establecimiento de la fe, ó tambien sobre todas las otras cosas segun la opinion de Platon y Avicena. Pero ningun principio activo de resurreccion hay en la naturaleza, ni respecto de la union del alma con el cuerpo, ni respecto de la disposicion, que es necesaria para tal union; porque tal disposicion no puede ser causada por la naturaleza, sino de un modo determinado por la vía de la generacion segun el gérmen. Por lo que, aunque se establezca que hay alguna potencia pasiva por parte del cuerpo, ó tambien cualquiera inclinacion para la union del alma; no es tal que baste para la razon del movimiento natural. Por lo que la resurreccion, hablando en absoluto, es milagrosa, no natural, sino *secundum quid*, como se deduce de lo dicho.

Al argumento 1.° dirémos, que el Damasceno habla de aquellas cosas que se hallan en todos los individuos, causadas por los principios de la naturaleza. Porque aunque por divina operacion todos los hombres se blanqueasen ó se reuniesen en un solo lugar, como sucedió en tiempo del diluvio, no por eso la blancura sería propiedad natural del hombre, ó el estar en tal lugar.

Al 2.° que por las cosas naturales no se conoce algo que no sea natural, demostrándolo la razon; pero persuadiéndolo esta, puede conocerse alguna cosa superior á la naturaleza; porque de aquellas cosas que están sobre la naturaleza, representan alguna semejanza las que están en ella, como la union del alma y cuerpo representa la union del alma con Dios por la gloria de la fruicion, como dice el Maestro (Sent. 2, dist. 1). Y del mismo modo los ejemplos que el Apóstol y San Gregorio aducen, se apoyan persuasivamente en la fe de la resurreccion.

Al 3.° que esa razon procede de aquella operacion que se determina para lo que no es por naturaleza, sino contrario á la naturaleza. Mas esto no tiene lugar en la resurreccion, y por tanto no hace al propósito.

Al 4.° que toda la operacion de la naturaleza está sometida á la operacion divina, como la operacion del arte inferior á la del superior; por lo que, así como toda operacion del arte inferior dice relacion á algun fin, al cual no se llega sino por la operacion del arte superior, que induce la forma, ó del que usa del artefacto hecho; así tambien al último fin, al cual se dirige toda la espectacion de la naturaleza, no puede llegarse con la operacion de la naturaleza, y por esto su consecucion no es natural.

Al 5.° que, aunque no puede haber movimiento natural que tenga por término una quietud violenta, sin embargo, le puede haber no natural que tenga por término la quietud natural, como se deduce de lo dicho.

CUESTION LXXVI.

De la causa de la resurreccion.

Considerarémos ahora la causa de nuestra resurreccion, y acerca de esto investigarémos: 1.° La resurreccion de Cristo es causa de nuestra resurreccion? — 2.° Lo es la voz de la trompeta? — 3.° Lo son los ángeles?

ARTICULO I. — **¿La resurreccion de Cristo es causa de nuestra resurreccion?** (1)

1.° Parece que la resurreccion de Cristo no es causa de nuestra resurrecion; porque establecida la causa, se establece el efecto. Pero establecida la resurreccion de Cristo no se siguió inmediatamente la resurreccion de otros muertos. Luego su resurreccion no es causa de la nuestra.

2.° No puede haber efecto, si no precediere la causa. Mas habría resurreccion de los muertos, áun cuando Cristo no hubiese resucitado; porque había otro modo posible en Dios para librar al hombre. Luego la resurreccion de Cristo no es causa de la nuestra.

3.° Lo mismo produce la misma cosa en toda la especie. Mas la resurreccion será comun para todos los hombres. Así, pues, no siendo la resurreccion de Cristo causa de sí misma, no es causa de la de otros.

4.° En el efecto queda algo de la semejanza de la causa. Pero la resurreccion, al ménos la de algunos, á saber: de los malos, no tiene cosa alguna de semejanza con la resurreccion de Cristo. Luego de la resurreccion de aquellos la resurreccion de Cristo no será causa.

Por el contrario, « aquello que es lo » primero en cualquier género, es causa » de aquellas cosas que vienen despues », como se manifiesta (Met. l. 2, t. 4). Pero Cristo, por razon de su resurreccion corporal se llama *primicias de los que duermen* (I. Cor. 15), y *primogénito de los muertos* (Apocal. 1). Luego su resurreccion es causa de la resurreccion de otros.

Ademas, la resurreccion de Cristo conviene más con nuestra resurreccion corporal que con la resurreccion espiritual, que se verifica por medio de la justificacion. Pero la resurreccion de Cristo es causa de nuestra justificacion, como se manifiesta (Rom. 4, 25), donde se dice que *resucitó por causa de nuestra justificacion.* Luego la resurreccion de Cristo es causa de nuestra resurreccion corporal.

Conclusion. [1] *Los dones divinos provienen de Dios en favor de los hombres, mediante la humanidad de Cristo.* [2] *En Cristo se empezó la resurreccion, y su resurreccion es causa de la nuestra.* [3] *La resurreccion de Cristo es causa ejemplar de nuestra resurreccion, á la manera que los principios de una forma son principios de la accion, con que se produce el efecto.* [4] *La resurreccion de Cristo, por virtud de la divinidad adjunta, es causa como instrumental de nuestra resurreccion.*

Responderémos, que Cristo, por razon de la humana naturaleza, se llama mediador de Dios y de los hombres. Por lo que los dones divinos provienen de Dios en favor de los hombres mediante la humanidad de Cristo. Pues así como no podemos ser libres de la muerte espiritual, sino por el don de la gracia concedido divinamente, del mismo modo ni de la

(1) Consúltese lo dicho sobre la causalidad de la resurreccion de Jesucristo en la parte III, C. 56, a. 1 y 2.

muerte corporal, sino mediante la resurreccion hecha por la virtud divina. Y por tanto, así como Cristo segun la humana naturaleza recibió divinamente las primicias de la gracia, y su gracia es causa de la nuestra, porque *de su plenitud todos nosotros hemos recibido gracia por la gracia* (Joan. 1, 16); así tambien en Cristo se incoó la resurreccion, y su resurreccion es causa de la nuestra. Y así Cristo, en cuanto es Dios, es la primera causa de nuestra resurreccion como equívoca; pero en cuanto es Dios y hombre que resucita, es causa próxima y como unívoca de nuestra resurreccion (1). Mas la causa unívoca agente produce el efecto á semejanza de su forma, por lo que no solo es causa eficiente sino ejemplar respecto de su efecto. Esto sucede de dos modos: unas veces la misma forma, por la cual se considera la semejanza del agente para el efecto, es directamente principio de la accion, por la que se produce aquel efecto, como el calor en el fuego que calienta; y otras de aquella accion por la que se produce el efecto, no es principio primero y de por sí la misma forma, segun la cual se considera la semejanza, sino los principios de aquella forma; como si un hombre blanco engendrase otro blanco, la misma blancura del que engendra no es principio de la activa generacion, y sin embargo, la blancura del que engendra se llama causa de la blancura del engendrado, porque los principios de la blancura en el que engendra son principios generativos que producen la blancura en el engendrado. Y por este modo la resurreccion de Cristo es causa de nuestra resurreccion, porque aquello mismo que hizo la resurreccion de Cristo, que es causa eficiente unívoca de nuestra resurreccion, obra para la nuestra, á saber: la virtud de la divinidad del mismo Cristo, la cual es comun á él y al Padre. Por lo que se dice (Rom. 8, 11): *el que resucitó á Jesus de entre los muertos, vivificará tambien vuestros cuerpos mortales.* Pero la misma resurreccion de Cristo en virtud de la divinidad adjunta es causa como instrumental de nuestra resurreccion (2); porque las operaciones divinas se obraban mediante la carne de Cristo, como por cierto órgano (3), como pone por ejemplo el Damasceno (ortod. fid. lib. 3, cap. 15), sobre el tacto corporal con que limpió al leproso (Mat. 8).

Al argumento 1.º dirémos, que la causa suficiente produce inmediatamente el efecto propio á que inmediatamente se ordena; pero no el efecto al cual se ordena mediante otro objeto, por más suficiente que sea; como el calor, aunque sea muy intenso, no causa en el primer instante el calor; pero al punto empieza á causar el calor, porque este es su efecto mediante el movimiento. Pero la resurreccion de Cristo se llama causa de nuestra resurreccion, no porque la misma obre inmediatamente nuestra resurreccion, sino mediante su principio, esto es, por la virtud divina, que hará nuestra resurreccion semejante á la resurreccion de Cristo. Mas la virtud divina obra mediante la voluntad, que es la más aproximada al efecto. Por lo cual no conviene que inmediatamente de hecha la resurreccion de Cristo, se haya seguido la nuestra, sino que se siga cuando la voluntad de Dios lo ordenó.

Al 2.º que la virtud divina no se enlaza con algunas causas segundas, hasta el punto que no pueda producir inmediatamente los efectos de aquellas, ó mediando otras causas; como podría causar la generacion de los cuerpos inferiores, áun no existiendo el movimiento del cielo; y sin embargo, segun el órden que estableció en las cosas, el movimiento del cielo es causa de la generacion de los cuerpos inferiores. De la misma manera tambien segun el órden que la Divina Providencia fijó de antemano en las cosas humanas, la resurreccion de Cristo es causa de nuestra resurreccion. Pudo, no obstante, prefijar otro órden, y entónces sería otra la causa de nuestra resurreccion, cual Dios la hubiese ordenado.

Al 3.º que aquella razon procede, cuando todas las cosas que hay en una sola

(1) Palabras *equívocas*, segun el diccionario peripatético, son aquellas que en un sentido convienen á una cosa y en otro convienen á otra diferente; y las *unívocas* son á las que convienen unos mismos predicados y en unos mismos sentidos.

(3) Resulta de todo lo espuesto por el Santo Doctor, que la causa principal y *eficiente* de nuestra resurreccion es Dios; la causa eficiente, *instrumental* y *ejemplar* es la humanidad de Jesucristo; y la causa, por fin, *meritoria* son los méritos del Salvador anteriores á su muerte.

(3) Consúltese lo dicho en la Parte III, C. 13, a. 2.

especie, tienen el mismo órden respecto de la causa primera de aquel efecto, el cual se ha de inducir para toda aquella especie. Mas de este modo no hace al caso, porque la humanidad de Cristo está más próxima á la divinidad, cuya virtud es la primera causa de la resurreccion, que la humanidad de los otros. De donde se sigue, que la resurreccion de Cristo es causada inmediatamente por la divinidad; y la resurreccion de otros mediante el Cristo hombre que resucita.

Al 4.° que la resurreccion de todos los hombres tendrá alguna semejanza con la resurreccion de Cristo, á saber: en cuanto á lo que pertenece á la vida de la naturaleza, segun la cual todos fueron conformes á Cristo; y por tanto, todos resucitarán á la vida inmortal. Pero en los santos, que fueron conformes á Cristo por la gracia, habrá conformidad respecto á las cosas que son propias de la gloria.

ARTÍCULO II.— **La voz de la trompeta es causa de nuestra resurreccion?** (1)

1.° Parece que la voz de la trompeta no es causa de nuestra resurreccion; porque dice el Damasceno (Orth. fid. lib. 4): «cree que la resurreccion se ha » de hacer por voluntad, virtud y señal » divinas». Luego siendo estas cosas causa suficiente de nuestra resurreccion, no conviene establecer como causa de ella la voz de la trompeta.

2.° Emítese en vano la voz para aquel que no puede oir. Pero los muertos no tendrán oido. Luego no es conveniente que se forme alguna voz para resucitarlos.

3.° Si alguna voz es causa de la resurreccion, esto no será, sino por la virtud dada divinamente á la voz; por lo que sobre aquello (Sal. 67: *dará á su voz voz de virtud*), dice la Glosa (Ordin. Cassiodor.): «te dará la potencia de resucitar los cuerpos». Mas desde el momento en que se da á uno potencia, aunque se le conceda milagrosamente, sin embargo, el acto que se sigue es natural; como se ve en el ciego de nacimiento que milagrosamente recobra la vista, el cual despues ve naturalmente. Luego si alguna voz fuese causa de la resurreccion, esta sería natural, lo que es falso.

Por el contrario, es lo que se dice (I. Thessal. 4, 15): *el mismo Señor..... descenderá del cielo en la trompeta de Dios, y los muertos que lo están en Cristo, resucitarán.*

Ademas, se dice (Joan. 5, 28) que *los que están en los monumentos* ó sepulcros *oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oyeren, vivirán.* Mas esta voz se llama trompeta, como se manifiesta en la letra (Sent. 4, dist. 43). Luego, etc.

Conclusion. [1] *Conviene que en la resurreccion de los cuerpos, dado algun signo corporal comun, obre Cristo resucitando.* [2] *Aquella señal corporal, de que se hace mencion en la conclusion primera, unas veces se llama voz, otras clamor como de pregonero que cita á juicio, y otras se llama trompeta ó sonido de trompeta, y esto es ó por evidencia ó por la conveniencia para el uso de la trompeta que había en el antiguo Testamento.*

Responderémos, que conviene unir de algun modo la causa y el efecto; porque el que mueve y el movido, el que hace y lo hecho existen al mismo tiempo, como se manifiesta (Physic., l. 8, t. 10). Pero Cristo resucitando es causa unívoca de nuestra resurreccion; por lo cual conviene que en la resurreccion de los cuerpos, dada alguna señal corporal comun, obre Cristo la resurreccion; cuya señal, como algunos sujetos dicen, será á la letra la voz de Cristo que mandará la resurreccion, como mandó al mar y cesó la tempestad (Matth. 8). Otros, empero, dicen que esta señal no será otra cosa que la misma representacion evidente del Hijo de Dios en el mundo, de la que se dice (Matth. 24, 27): *porque así como sale el relámpago desde el Oriente y parece hasta el Occidente; así será tambien la venida del Hijo del hombre;* y se apoyan en la autoridad de San Gregorio que dice que «sonar la trompeta no es otra cosa que

(1) Santo Tomás no dice aquí qué significa esta voz; si será un verdadero sonido, ó solo la evidente representacion del Hijo de Dios. Cornelio Alápide, dice que se llama trompeta de Dios por *hebraismo*, para significar que es la más grande que se ha conocido, puesto que su sonido será oido en toda la tierra. Por lo demas piensa el mismo sabio jesuita que será ese sonido producido por una verdadera trompeta, siguiendo en esto á San Anselmo; y aun Suarez se adelanta á decir que será de plata.

» mostrar como juez á este mundo al » Hijo». Y conforme á esto la misma aparicion del Hijo de Dios se dice su voz; porque toda la naturaleza le obedecerá al parecer para la reaparicion de los cuerpos humanos, como á uno que manda. Por lo que se dice (1. Thessalon. 4) que viene *en mandado*. Y en este sentido su aparicion, en cuanto tiene fuerza de cierto mando, se dice voz, y esta voz, cualquiera que ella sea, unas veces se llama clamor, como de pregon que está á juicio, y otras se llama sonido de trompeta, ó por la evidencia, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 43), ó por conveniencia con el uso de la trompeta que había en el antiguo Testamento; porque con la trompeta se reunían para la asamblea y se ponían en movimiento para el combate y eran llamados á la fiesta. Mas los que han de resucitar se reunirán para la junta del juicio y para el combate con que *el orbe de las tierras* peleará *contra los insensatos* (Sap. 5, 21), y para la fiesta de la eterna solemnídad.

Al argumento 1.° dirémos, que el Damasceno en aquellas palabras acerca de la causa material de la resurreccion indica tres cosas, á saber : la *voluntad* divina, que impera; la *virtud*, que ejecuta; y la facilidad de ejecutar, en lo que añadió de la *señal*, á semejanza de lo que en nosotros hay : porque nos es sumamente fácil hacer aquello que hacemos al momento que lo hemos dicho: y mucho mayor aparece la facilidad, si ántes de proferir palabra, á la primera señal de la voluntad (que se llama *indicacion*), se hace inmediatamente la ejecucion de nuestra voluntad por medio de los ministros: y tal indicacion es cierta causa de la predicha ejecucion, en cuanto por la misma son inducidos otros á cumplir nuestra voluntad. Pero la indicacion divina, con que se hará la resurreccion, no es otra cosa que la señal dada por el mismo, á quien obedecerá toda la naturaleza para la resurreccion de los muertos ; y esta señal es lo mismo que *la voz de la trompeta*, como se ve por lo dicho.

Al 2.° que así como las formas de los sacramentos tienen la virtud de santificar, no porque se oyen, sino porque se profieren ; así aquella voz, cualquiera que sea, tendrá eficacia instrumental para resucitar, no porque se siente, sino porque se profiere ; al modo que tambien la voz por el mismo impulso del aire despierta al que duerme, excitando el órgano de la sensacion, y no porque se conozca; porque el juicio viniendo de la voz á los oidos produce la excitacion, y no es su causa.

Al 3.° que tal razon procedería, si la virtud dada á aquella voz fuese un ente perfecto en naturaleza ; porque entónces lo que de ella procediese, hecha ya la virtud natural, tendría principio; pero no es tal aquella virtud, sino cual arriba se ha dicho ser en las formas de los sacramentos (Sent. 4, dist. 1, q. 1, a. 4 ; y p. 3, q. 62, a. 1 y 4).

ARTÍCULO III.— **Obrarán los ángeles para la resurreccion?**

1.° Parece que de ningun modo obrarán los ángeles para la resurrecion; porque la resurreccion de los muertos es ostensiva de mayor virtud que la generacion de los hombres. Pero cuando son engendrados los hombres, el alma no se infunde en el cuerpo mediando los ángeles. Luego ni la resurreccion, que es una segunda union del alma y del cuerpo, se hará por ministerio de los ángeles.

2.° Si pertenece á algunos ángeles este ministerio, parece que pertenece principalmente á las virtudes, de las cuales es propio hacer milagros. Mas no se les atribuye á ellas sino á los arcángeles, como lo manifiesta la letra (Sent. 4, dist. 43). Luego la resurreccion no se hará por el ministerio de los ángeles.

Por el contrario, es lo que se dice (1 Thessalon. 4, 15) : *el Señor con mandato y con voz de Arcángel, y con trompeta de Dios descenderá del cielo, y los que murieron en Cristo, resucitarán los primeros*. Luego la resurreccion de los muertos se completará por ministerio angélico.

Conclusion. [1] *Todos los cuerpos son regidos por Dios mediante el espíritu racional de la vida.* [2] *Dios usará del ministerio de los ángeles en la resurreccion, en cuanto pertenece á la trasmutacion de los cuerpos.* [3] *El alma será unida por Dios inmediatamente al cuerpo por se-*

gunda vez, sin operacion alguna de los ángeles. [4] *Dios hará inmediatamente la gloria del cuerpo sin el ministerio de los ángeles.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De Trinit. lib. 3, c. 4), « así » como los cuerpos más crasos y más ba- » jos son regidos con cierto órden por » otros más sutiles y poderosos, así tam- » bien todos los cuerpos son regidos por » Dios mediante el espíritu racional de » la vida ». Y esto lo indica tambien San Gregorio (Dialog. 4, c. 5). Por lo que en todas las cosas, que corporalmente son hechas por Dios, usa Dios del ministerio de los ángeles. Mas en la resurreccion hay algo que pertenece á la trasmutacion de los cuerpos, á saber, la reunion de cenizas y su preparacion para la reparacion del cuerpo humano. De consiguiente, en cuanto á esto usará Dios en la resurreccion del ministerio de los ángeles. Pero el alma, como ha sido creada inmediatamente por Dios, se unirá así por Dios inmediatamente al cuerpo por segunda vez sin operacion alguna de los ángeles : y del mismo modo la gloria del cuerpo la hará el mismo sin el ministerio de los ángeles, así como glorifica tambien inmediatamente el alma. Y ese ministerio de los ángeles se llama *voz*, segun una esposicion, que se menciona en la letra (Sent. 4, dist. 43).

Al argumento 1.° dirémos, que es evidente la solucion segun lo dicho.

Al 2.° que ese ministerio será principalmente de un solo arcángel, á saber: de San Miguel, que es príncipe de la Iglesia, como lo fue de la Sinagoga, como se dice (Dan. 10), el que, sin embargo, obrará por influencia de las virtudes y de los otros órdenes superiores: por tanto, lo que él mismo hará, lo harán en cierto modo los órdenes superiores. Del mismo modo los ángeles inferiores cooperarán con él acerca de la resurreccion de cada uno de los hombres, á cuya custodia fueron deputados, y así aquella voz podrá decirse que es de uno solo y de muchos ángeles.

CUESTION LXXVII.

Del tiempo y modo de la resurreccion.

Considerarémos ahora el tiempo y modo de la resurreccion. Acerca de esto investigarémos cuatro cosas :—1.ª Es conveniente que el tiempo de nuestra resurreccion se difiera hasta el fin del mundo? —2.ª Aquel tiempo es oculto?—3.ª La resurreccion se hará de noche?—4.ª Se hará súbitamente?

ARTÍCULO I. — **¿Debe diferirse el tiempo de nuestra resurreccion hasta el fin del mundo?**

1.° Parece que el tiempo de nuestra resurreccion no conviene que se difiera hasta el fin del mundo, para que todos resuciten á la vez : porque es mayor la conveniencia que hay de la cabeza á los miembros, que de los miembros entre sí; así como de la causa al efecto es mayor, que de los efectos entre sí. Pero Cristo, que es nuestra cabeza, no difirió su resurreccion hasta el fin del mundo, para resucitar al mismo tiempo con todos. Luego no conviene que la resurreccion de los primeros santos se difiera hasta el fin del mundo para resucitar al mismo tiempo con los otros.

2.° La resurreccion de la cabeza es causa de la resurreccion de los miembros. Mas la resurreccion de ciertos miembros nobles por su afinidad ó aproximacion á la cabeza, no se difirió hasta el fin del mundo, sino que se siguió apenas se verificó la resurreccion de Cristo, como piadosamente se cree de la Bienaventurada Vírgen y de San Juan Evangelista. Luego tambien la resurreccion de otros será tanto más próxima á la resurreccion

de Cristo, cuanto por medio de la gracia y del mérito fueron más conformes á él.

3.° El estado del Nuevo Testamento es más perfecto y espresa la imágen de Cristo mejor, que el estado del Antiguo Testamento. Mas ciertos padres del Antiguo Testamento, al resucitar Cristo, resucitaron, como se dice (Math. 25, 52) que *muchos cuerpos de los santos, que habían muerto, resucitaron*. Luego parece que ni debe diferirse la resurreccion de los santos del Nuevo Testamento hasta el fin del mundo, para que se haga la de todos al mismo tiempo.

4.° Despues del fin del mundo no habrá ningun número de años. Y despues de la resurreccion de los muertos todavía se contarán muchos años hasta la resurreccion de otros, como se manifiesta (Apoc. 20, 4); porque allí se dice: *ví las almas de los degollados por el testimonio de Jesus y por la palabra de Dios; y más abajo: vivieron y reinaron con Cristo mil años; y los otros muertos no entraron en la vida, hasta que se cumplieron los mil años*. Luego la resurreccion de todos no se diferirá hasta el fin del mundo, para que la de todos sea simultánea.

Por el contrario, (Job, 14, 12) se dice: *el hombre, cuando durmiere, no resucitará; hasta que el cielo sea consumido; no despertará, ni se levantará de su sueño, y se habla del sueño de la muerte.* Luego hasta el fin del mundo, cuando el cielo será consumido, se difiere la resurreccion de los hombres.

Ademas, (Hebr. 11, 39) se dice: *y todos estos probados por el testimonio de la fe, no recibieron la promesa*, esto es, la completa bienaventuranza del alma y del cuerpo, « proveyendo Dios en nues- » tro obsequio otra cosa algo mejor, para » que no se consumasen, esto es, no se » perfeccionasen estas sin nosotros »; Glosa (interl.): « para que con el comun » gozo de todos se hiciese mayor el gozo » de cada uno ». Pero no será la resurreccion ántes que la glorificacion de los cuerpos; porque (Philip. 3, 21) *reformará nuestro cuerpo abatido, para hacerlo conforme á su cuerpo glorioso*, y los hijos de la resurreccion *serán como los ángeles en el cielo*, como se manifiesta (Matth. 22, 30). Luego la resurreccion se diferirá hasta el fin del mundo, en que todos resucitarán al mismo tiempo.

Conclusion. [1] *Si la materia de los cuerpos inferiores se condujese al estado de corrupcion, permaneciendo el movimiento de los cuerpos superiores; esto sería contrario al órden, que la divina providencia estableció en las cosas.* [2] *La resurreccion de los cuerpos de los buenos se difiere hasta el fin del mundo.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De Trinit. lib. 3, c. 4), « la » providencia divina estableció que los » cuerpos más crasos é inferiores sean » regidos por otros más sutiles y pode- » rosos con cierto órden ». Y por tanto, toda la materia de los cuerpos inferiores está sujeta á variacion segun el movimiento de los cuerpos celestes. De donde se sigue que sería contra el órden que la divina providencia estableció en las cosas, si la materia de los cuerpos inferiores fuese conducida al estado de la corrupcion, permaneciendo el movimiento de los superiores cuerpos. Y por cuanto segun lo establece la fe, la resurreccion será para vida inmortal conformándose con Cristo, que, *resucitando de entre los muertos, ya no muere*, como se dice (Rom. 6, 9); por eso la resureccion de los cuerpos humanos se diferirá hasta el fin del mundo, en que cesará el movimiento del cielo. Y por esto tambien ciertos filósofos que supusieron que el movimiento del cielo nunca cesa, establecieron la vuelta de las humanas almas á los cuerpos mortales, como los que ahora tenemos, ora estableciesen la vuelta del alma al mismo cuerpo al fin del gran año, como Empedocles; ora á otro distinto como Pitágoras, que supuso « que cada alma entra en cada cuerpo », como se dice (De an. lib. 1, test. 53) (1).

Al argumento 1.° dirémos que, aunque la cabeza conviene más con los miembros en la conveniencia de la proporcion que se exige para que influya sobre los miembros, que los miembros entre sí; sin embargo la cabeza tiene cierta

(1) Este punto está evidentemente consignado en la Sagrada Escritura, como consta del texto citado de Job: *Scio quod in novissimo die de terra surrecturus sum*. (Job. 19). Y Nuestro Señor dice de los que mueren creyendo en Él: *Ego resuscitabo eum in novissimo die.*

causalidad sobre los miembros, de la que estos carecen; y en esto se diferencian los miembros de la cabeza, y convienen entre sí. Por lo que la resurreccion de Cristo es cierto ejemplar de nuestra resurreccion, de cuya fe surge nuestra esperanza acerca de nuestra resurreccion; mas no la resurreccion de algun miembro de Cristo es causa de la resurreccion de los otros miembros. Y, por tanto, la resurreccion de Cristo debió preceder á la resurreccion de los otros, todos los cuales debieron resucitar al mismo tiempo en la consumacion de los siglos.

Al 2.º que, aunque entre los miembros hay algunos que son más dignos que otros, y más conformes con la cabeza, no llegan sin embargo á la razon de cabeza, de modo que sean causa de los otros. Y por tanto, segun la mayor conformidad con Cristo no se les debe el que su resurreccion preceda á la de otros, como ejemplar modelado, segun se ha dicho de la resurreccion de Cristo. Mas el que á algunos se les haya concedido que su resurreccion no sea diferida hasta la comun resurreccion, es por especial privilegio de la gracia, no segun el débito de la conformidad á Cristo.

Al 3.º que de aquella resurreccion de los santos con Cristo parece dudar S. Jerónimo (1) (in serm. de Assump. alius auctor, epist. ad Paulam et Eustoch.), si completado el testimonio de la resurreccion, murieron de nuevo, de modo que así la de aquellos fué más bien cierto acto de resucitar (como fué el de Lázaro, que murió otra vez), y no una verdadera resurreccion, cual será la del fin del mundo, ó sí verdaderamente resucitaron para la vida inmortal, para ser en cuerpo vencedores, subiendo corporalmente con Cristo al cielo, como dice la Glosa (ord. sobre aquello de *muchos cuerpos de los santos* Matth. 27). Y esto parece más probable, porque para que diesen verdadero testimonio de la verdadera resurreccion de Cristo, fué conveniente que verdaderamente resucitasen, como dice San Jerónimo en el mismo lugar. Ni se aceleró su resurreccion por los mismos, sino para testificar la resurreccion de Cristo: cuyo testimonio era ciertamente para fundar la fe del Nuevo Testamento. Por lo que se hizo más convenientemente por medio de los padres del antiguo Testamento, que por medio de aquellos que, fundado ya el Nuevo Testamento, habían muerto. Debe, no obstante, saberse que aunque de la resurreccion de aquellos se hace mencion en el evangelio ántes de la resurreccion de Cristo; sin embargo, como lo manifiesta el texto, se ha de entender que se dijo por anticipacion lo que acontece frecuentemente en los historiógrafos. Porque ningunos resucitaron con verdadera resurreccion ántes de Cristo, porque él mismo es *las primicias de los que duermen*, como se dice (I Corith. 15); aunque haya habido algunos resucitados ántes de la resurreccion de Cristo (2), como se ve en Lázaro.

Al 4.º que con ocasion de aquellas palabras, como cuenta San Agustin (De civit. Dei, lib. 20, cap. 7), ciertos herejes establecieron que ha de haber una primera resurreccion de muertos, para que reinen con Cristo en la tierra por mil años; por lo que fueron llamados *Chiliastas*, ó milenarios. Y por eso San Agustin en el mismo lugar dice que aquellas palabras deben entenderse de otra manera, á saber, de la resurreccion espiritual, por la que los hombres resucitan libres de pecados por don de la gracia. Y la segunda es la resurreccion de los cuerpos. Mas el reino de Cristo se llama la Iglesia, en la cual reinan con Cristo no solo los mártires sino tambien otros escogidos, para que por la parte se entienda el todo: ó reinan con Cristo en la gloria en cuanto á todos, y se hace especialmente mencion de los mártires, puesto que los mismos reinan principalmente muertos, porque combatieron hasta la muerte en defensa de la verdad. El número milenario de años no significa número alguno cierto, ó determinado, sino que designa todo el tiempo que ahora pasa, en el que al presente reinan con Cristo los santos; porque el número milenario designa la universalidad, más que el centenario, porque el centenario es el cuadrado del denario, y el milenario es número sólido que surge de la duple suma del denario sobre sí mismo:

(1) En el tiempo de Santo Tomás se creia de San Jerónimo esa obra; pero hoy se sabe que no pertenece al Doctor Máximo.

(2) La resurreccion de estas fue imperfecta, como advierte el mismo Santo Doctor en la Parte III, C. 56, a. 4.

porque *diez veces diez* son ciento, y *ciento diez veces* son mil. Y del mismo modo (Ps. 104, 8), se dice: *de la palabra que él envió para mil generaciones*, esto es, para todas.

ARTÍCULO II. — **El tiempo de nuestra resurreccion está oculto?**

1.° Parece que aquel tiempo no está oculto; porque de aquello cuyo principio es sabido determinadamente, determinadamente puede saberse su fin, puesto que « todas las cosas se miden por cierto » período », como se dice (De generat. lib. 2, test. 59). Mas el principio del mundo se sabe determinadamente. Luego tambien el fin del mismo puede saberse determinadamente. Y entónces será el tiempo de la resurreccion y del juicio. Luego aquel tiempo no está oculto.

2.° (Apocal. 12, 6) se dice, que *la mujer*, por la cual se significa la Iglesia, *tiene un lugar preparado por Dios, para que allí la alimentasen mil doscientos y sesenta dias.* En Daniel tambien, capítulo 12, se establece cierto determinado número de dias, por los que parece que se significan años, segun aquello de Ezequiel 4, 6): *dia por año; dia, digo, por año te he dado.* Luego por la Sagrada Escritura puede saberse determinadamente el fin del mundo y el tiempo de la resurreccion.

3.° El estado del Nuevo Testamento fué prefigurado en el Antiguo. Pero sabemos determinar el tiempo en que el Antiguo Testamento se estableció. Luego tambien puede saberse el tiempo en que determinadamente tendrá estado hasta el fin del mundo; por lo que se dice (Matth. ult. 20): *Ved aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumacion de los siglos.* Luego puede saberse determinadamente el fin del mundo y el tiempo de la resurreccion.

Por el contrario, aquello que es ignorado por los ángeles aún estará mucho más oculto para los hombres; porque aquellas cosas que los hombres pueden llegar á conocer por su razon natural, con mucha mayor lucidez y certeza las conocen los ángeles con natural conocimiento; del mismo modo tambien no se hacen revelaciones á los hombres sino por medio de los ángeles, como lo manifiesta San Dionisio (Cœlest. hierarch. cap 4). Mas los ángeles no saben determinadamente el tiempo, como se manifiesta (Matth. 24, 36): *De aquel dia, ni de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles de los cielos.* Luego aquel tiempo está oculto para los hombres.

Ademas, los Apóstoles fueron más conocedores de los secretos de Dios que otros que les siguieron; porque como se dice (Rom. 8), *ellos tuvieron las primicias del espíritu;* Glosa interl., « en tiempo » anterior y con más abundancia que los » demas ». Mas al preguntar sobre esto mismo, les fue dicho por el Señor (Act. 1, 7): *no toca á vosotros sobre los tiempos ó los momentos, que puso el Padre en su propio poder.* Luego con mucha más razon está oculto para otros.

Conclusion. *La última edad del género humano, que empieza desde la venida del Señor hasta el fin del siglo, en cuantas generaciones se compute, ó comprenda, es cierta.*

Responderémos que, como dice San Agustin (in lib. 83, Quæst. quæs. 58), « la » edad última del género humano, que » empieza desde la venida del Señor » hasta el fin del siglo, es incierta de » cuantas generaciones se computa; así » como la ancianidad, que es la última » edad del hombre, no tiene determinado » tiempo segun la medida de las otras: » puesto que alguna vez una sola tiene » tanto tiempo, cuanto todas las otras » edades ». Y la razon de esto es, porque el determinado número del tiempo futuro no puede saberse sino mediante la revelacion, ó por la razon natural. Y el tiempo que habrá hasta la resurreccion no puede enumerarse por la razon natural; porque al mismo tiempo serán la resurreccion y el fin del movimiento del cielo, como se ha dicho (a. 1). Mas por el movimiento se toma el número de todas las cosas que se prevé que sucederán en determinado tiempo mediante la razon natural. Y por el movimiento del cielo no puede conocerse su fin, porque siendo circular, tiene la propiedad de poder por lo mismo, segun su naturaleza, durar para siempre. Por lo que con la razon natural no puede numerarse el tiempo que habrá hasta la resurreccion. Del

mismo modo tambien por medio de la revelacion no puede tenerse, hasta el punto que todos estén solícitos y preparados para salir al encuentro á Cristo. Y por tanto, áun á los Apóstoles que preguntaban sobre esto respondió Cristo: *no toca á vosotros saber los tiempos, ó momentos que el Padre puso en su propio poder* (Act. 1, 7); en lo cual, como dice San Agustin (De civ. Dei, lib. 18, cap. 53), « resuelve las indicaciones de los que » calculan sobre esto, y manda aquietarse». Porque lo que no quiso indicar á los Apóstoles, ni á otros lo revelará. Por lo que todos aquellos que quisieron numerar el tiempo predicho, han sido hallados hasta ahora falsos habladores. En efecto, algunos, como dice San Agustin en el mismo lugar, dijeron que desde la ascension del Señor hasta su última venida podían cumplirse cuatrocientos años, otros quinientos, otros mil: cuya falsedad es manifiesta y lo será del mismo modo la de aquellos que todavía no cesan de computar (1).

Al argumento 1.° dirémos, que de esas cosas cuyo fin se conoce, conocido el principio, conviene que la medida nos sea conocida. Y por tanto conocido el principio de una cosa, cuya duracion se mide por el movimiento del cielo, podemos conocer su fin, porque el movimiento del cielo nos es conocido. Pero la medida de la duracion del movimiento del cielo depende solo de la disposicion divina, que está oculta para nosotros. Y por tanto, por más que sepamos su principio, no podemos saber su fin.

Al 2.° que por los mil doscientos sesenta dias, de los que se hace mencion (Apoc. 12), se significa todo el tiempo en que la Iglesia dura, y no se determina número alguno de años: y esto es así, porque la predicacion de Cristo, sobre la que se funda la Iglesia, duró tres años y medio; cuyo tiempo casi contiene igual número de dias que el número predicho. Y del mismo modo tambien el número de aquellos que se establece en Daniel no se ha de referir á número alguno de años que haya hasta el fin del mundo, ó hasta la predicacion del Antecristo; sino que debe referirse al tiempo en que predicará el Antecristo, y en que durará su persecucion.

Al 3.° que, aunque el estado del Nuevo Testamento en general fué prefigurado por el estado del antiguo, sin embargo no conviene que sus particularidades correspondan á cada cosa particular, principalmente habiéndose cumplido en Cristo todas las figuras del Antiguo Testamento. Y por tanto San Agustin (De civ. Dei, lib. 18, c. 52) responde á ciertos que querían tomar el número de persecuciones que padeció y habrá de padecer la Iglesia, segun el número de las plagas de Egipto, diciendo: « yo no juzgo » que en aquello que pasó en Egipto » fueron significadas proféticamente esas » persecuciones; aunque por aquellos » que esto juzgan parezcan estar delica» da é ingeniosamente comparadas cada » una de aquellas cosas con cada una de » estas, no con profético espíritu, sino » con conjetura de la mente humana, la » cual unas veces llega á lo verdadero y » otras se engaña ». Y del mismo modo parece ser acerca de los dichos del abad Joaquin (2), quien por tales conjeturas predijo sobre lo futuro algunas cosas verdaderas y en otras se engañó.

ARTÍCULO III. — **La resurreccion futura será de noche?**

1.° Parece que la resurreccion no se verificará de noche; porque no habrá resurreccion, *hasta que se disuelva el cielo*, como se dice (Job, 14, 12). Mas cesando el movimiento del cielo, que se llama su disolucion, no habrá tiempo, ni noche ni dia. Luego la resurreccion no tendrá lugar por la noche.

2.° El fin de cada cosa debe ser perfectísimo. Pero entónces habrá fin perfectísimo del tiempo; por lo que (Apoc. 10, 6) se dice que *no habrá más tiempo.*

(1) Esa osadía de querer penetrar en lo que Dios ha querido que quede bajo el secreto más impenetrable, ha sido un achaque bastante generalizado y comun á todos los siglos. Para reprimir esas tentativas de la pobre inteligencia humana, el Concilio v de Letran, comenzado en el pontificado de Julio II y terminado bajo Leon X, prohibió en la sesion xi, *que se predicase ó asegurase el tiempo fijo de los males futuros, ó de la venida del Antecristo, ó el dia cierto del juicio.*

(2) Uno de los errores en que incurrió el famoso abad Joaquin, monje cisterciense de Calabria, fue el de asegurar que el Antecristo habia ya nacido en la misma Roma y que en breve iba á invadir el Pontificado. Véase al cardenal Baronio al año 1190, tomo 12 de los Anales.

Luego entónces debe haber tiempo en su más escelente disposicion; y así debe haber dia.

3.° La cualidad del tiempo debe ser correspondiente á las cosas que se hacen en el tiempo; por lo que (Joan. 13) se hace mencion de la noche, cuando Judas se separó del que es la luz. Es así que entónces habrá perfecta manifestacion de todas las cosas que ahora están ocultas; porque *cuando viniere el Señor, iluminará lo escondido, las tinieblas y manifestará los consejos de los corazones*, como se dice (I Corint. 4, 5). Luego esto debe pasar por el dia.

Por el contrario, la resurreccion de Cristo es el ejemplar ó modelo de nuestra resurreccion. Mas la resurreccion de Cristo fue en la noche, como dice San Gregorio (in homil. paschali 21 in Evang.). Luego tambien nuestra resurreccion se verificará en tiempo nocturno.

Ademas, la venida del Señor se compara á la venida de un ladron á la casa, como se manifiesta (Lucæ, 12). Pero el ladron viene á la casa en tiempo de noche. Luego tambien el Señor vendrá en tiempo nocturno. Mas al venir él mismo, se hará la resurreccion, como se ha dicho (C. 75, a. 2). Luego se hará la resurreccion en tiempo nocturno.

Conclusion. *Con bastante probabilidad dicen algunos que la resurreccion será en el crepúsculo, existiendo el Sol en el oriente y la Luna en el occidente.*

Responderémos, que la hora determinada del tiempo, en la cual se hará la resurreccion, no puede saberse con certeza, como se dice en la letra (dist. 43). Sin embargo, con bastante probabilidad dicen algunos que la resurreccion será como en el crepúsculo, existiendo el Sol en el oriente y la Luna en el occidente; porque en tal disposicion se cree que el Sol y la Luna fueron creados, para que así su giro circular se complete del todo por la vuelta al mismo punto. Por lo que se dice de Cristo que resucitó á tal hora (1).

Al argumento 1.° dirémos que, cuando se verifique la resurreccion, no habrá tiempo sino fin de tiempo; porque en aquel mismo instante en que cesará el movimiento del cielo, será la resurreccion de los muertos; y sin embargo, habrá posicion de las estrellas segun la disposicion que ahora tienen, refiriéndose á una hora determinada, y conforme á esto se dice que la resurreccion será en tal ó cual hora.

Al 2.° que la mejor disposicion del tiempo se dice ser la del mediodia por la iluminacion del Sol. Mas entónces la ciudad de Dios no necesitará ni de Sol ni de Luna; porque la claridad de Dios la iluminará, como se dice (Apocal. ult.). Y por tanto, en cuanto á esto, nada importa el que la resurreccion se haga ó de dia ó de noche.

Al 3.° que con aquel tiempo conviene la manifestacion, en cuanto á aquellas cosas que entónces se harán, y la ocultacion en cuanto á la determinacion del mismo tiempo. Y por tanto ambas cosas pueden hacerse convenientemente, á saber, que la resurreccion sea de dia ó de noche.

ARTÍCULO IV. — **La resurreccion se hará súbita ó sucesivamente?**

1.° Parece que la resurreccion no se hará súbita, sino sucesivamente; porque (Ezech. 37, 7) se pronostica la resurreccion de los muertos, donde se dice: *ayuntáronse huesos á huesos... y miré y ví que subieron nervios y carnes sobre ellos: y se estendió en ellos cuero por encima, más no tenian espíritu*. Luego la reparacion de los cuerpos precederá en el tiempo á la union de las almas. Y así la resurreccion no será súbita.

2.° Aquello, para lo cual se exigen muchas acciones de suyo consecuentes, no puede hacerse súbitamente. Mas para la resurreccion se exigen muchas acciones de suyo consecuentes, como son la reunion de las cenizas, la reformacion del cuerpo y la infusion del alma. Luego la resurreccion no se hará súbitamente.

3.° Todo sonido se mide por el tiempo. Pero el sonido de la trompeta será causa de la resurreccion, como se ha dicho, (C. 76, a. 2). Luego la resurreccion se hará en tiempo y no súbitamente.

4.° Ningun movimiento local puede

(1) Todo lo que el Santo Doctor aquí dice, y más aún lo que escribió sobre la epístola I á los Tesalonicenses (cap. V) está en conformidad con las repetidas enseñanzas del Evangelio. *Velad pues*, nos dice el Señor por San Márcos, *porque no sabeis cuándo vendrá el dueño de la casa, si de tarde, ó á media noche, ó al canto del gallo, ó á la mañana* (cap. 13, v. 35).

ser repentino, como se dice (in lib. De *sensu et sensato*, cap. 7, et Physic. lib. 6. Test. 29). Mas para la resurreccion se exige algun movimiento local en la reunion de las cenizas. Luego no se hará súbitamente.

Por el contrario, es lo que se dice (I Corint. 15, 51): *todos ciertamente resucitarémos en un momento, en un abrir y cerrar de ojos.* Luego la resurreccion se hará súbitamente.

Ademas, la virtud infinita obra súbitamente. Pero el Damasceno (Orthod. fid. lib. 4) dice: « Cree que la resurrec- » cion se hará por virtud divina »; de la cual consta que es infinita. Luego la resurreccion se hará repentinamente.

Conclusion. [1] *La resurreccion en cuanto a aquello de que se hará por ministerio de los ángeles, no se hará propiamente en un instante.* [2] *La resurreccion en cuanto á aquello que allí se hará inmediatamente por Dios, se hará en un instante propiamente.*

Responderémos, que en la resurreccion se hará algo por ministerio de los ángeles, y algo por virtud divina inmediatamente, como se ha dicho (C. 76, a. 3). Aquello, pues, que se hará por ministerio de los ángeles, no será en un instante, si se llama instante lo indivisible del tiempo; sin embargo, será en un instante, si este se toma por un tiempo imperceptible. Mas aquello que se hará por virtud divina inmediatamente, se hará súbitamente, á saber, en el término del tiempo en que se acabará la obra de los ángeles; porque la virtud superior conduce á la inferior á la perfeccion.

Al argumento 1.° dirémos, que Ezequiel hablaba al pueblo rudo lo mismo que Moisés. Por lo que, así como Moisés distinguió las obras de los seis dias por medio de dias, para que el pueblo rudo lo pudiese comprender, aunque todas fueron hechas al mismo tiempo, segun San Agustin (super Gen. ad litt., lib. 4.°, cap. 34); del mismo modo el Profeta Ezequiel las cosas diversas que espresó han de suceder en la resurreccion futura, aunque todas se han de verificar en un instante (1).

Al 2.° que, aunque aquellas operaciones sean de por sí consiguientes unas de otras por naturaleza, sin embargo, son simultáneas en el tiempo, porque ó son al mismo tiempo en el mismo instante, ó una se verifica en el instante en que termina la otra.

Al 3.° que lo mismo parece que debe decirse de aquel sonido y de las formas de los sacramentos, á saber, que en el último instante el sonido tendrá su efecto.

Al 4.° que la reunion de las cenizas que no puede verificarse sin el movimienlocal, se hará por ministerio de los ángeles. Y por tanto, se verificará en tiempo poco imperceptible, á causa de la facilidad de obrar, que compete á los ángeles.

(1) Consúltese lo dicho en la Parte I (C. 74, a. 2) acerca de esta respuesta.

CUESTION LXXVIII.

Del término de donde parte la resurreccion.

Considerarémos ahora el término de donde parte la resurreccion. Acerca de esto investigarémos: 1.° Es la muerte el término *à quo* de la resurreccion en todos? — 2.° Lo son las cenizas ó polvos? — 3.° Aquellas cenizas tienen inclinacion natural hácia el alma?

ARTICULO I. — **Será la muerte el término *à quo* de la resurreccion en todos** (1)?

1.° Parece que la muerte no será el término *à quo* de la resurreccion en todos; porque algunos no morirán, sino que serán revestidos de inmortalidad; pues se dice en el símbolo que *el Señor ha de venir á juzgar á los vivos y á los muertos.* Mas esto no puede entenderse en cuanto al tiempo del juicio, porque entónces todos estarán vivos. Luego conviene que se refiera esta distincion al tiempo precedente; y así no todos morirán ántes del juicio.

2.° El natural y comun deseo no puede ser estéril y vano; debe cumplirse en algunos. Mas segun el Apóstol (II Cor. 5), el deseo comun es que *no queremos ser despojados sino revestidos.* Luego habrá algunos que nunca serán despojados del cuerpo por la muerte, sino que serán revestidos de la gloria de la resurreccion.

3.° San Agustin (in Enchir., c. 115), dice que las cuatro últimas peticiones de la oracion dominical pertenecen á la presente vida, de las cuales una es: *perdónanos nuestras deudas.* Luego la Iglesia pide en esta vida para sí que se le perdonen todas sus deudas. Mas la oracion de la Iglesia no puede menos de ser atendida (Joan. 16, 23): *cuanto pidiereis al Padre en mi nombre se os dará.* Luego la Iglesia en algun tiempo de esta vida conseguirá la remision de todas sus deudas. Pero una de las deudas con que quedamos obligados por el pecado del primer padre, es el nacer en pecado original. Luego alguna vez concederá Dios á la Iglesia que los hombres nazcan sin pecado original. Es así que la muerte es pena del pecado original. Luego habrá algunos hombres en el fin del mundo que no morirán; y así lo mismo que ántes.

4.° El hombre sabio debe elegir siempre la vía más compendiosa, ó el camino más breve. Mas este es que los hombres que se hallaren vivos, sean transferidos á la impasibilidad de la resurreccion, que el que mueran ántes, y despues resuciten de la muerte á la inmortalidad. Luego Dios que es sumamente sabio, elegirá este camino en aquellos que se hallarán vivos; y así lo mismo que ántes.

Por el contrario (I Cor. 15, 36), *lo que siembras no se vivifica, si no muere ántes;* y habla bajo la semejanza de la semilla con la resurreccion de los cuerpos. Luego los cuerpos resucitarán de la muerte.

Ademas (I Cor. 15, 22): *así como todos mueren en Adan, así tambien todos serán vivificados en Cristo.* Pero en Cristo serán vivificados todos. Luego en Adan todos morirán; y así la resurreccion de todos será de la muerte.

Conclusion. [1] *La opinion más segura y comun es, que todos morirán y resucitarán de la muerte.* [2] *Conviene que partan de esta vida los que despues de la quietud del movimiento del cielo han de ser vencedores.*

(1) El sentido de esta proposicion, escolásticamente redactada, es, si el tránsito á la inmortalidad ha de verificarse mediante la muerte, ó por el contrario si habrá personas que pasen de la vida á la inmortalidad sin pasar ántes por ese doloroso trance. Santo Tomás cree que no habrá nadie que deje de gustar el cáliz de la muerte.

Responderémos, que sobre esta cuestion hablan con variedad los santos, como se manifiesta en la letra (Sent. 4, dist. 43). Sin embargo, la opinion más segura y á la vez más comun es *que todos morirán y que resucitarán de la muerte* y esto por tres razones : 1.ª porque concuerda más con la justicia divina, que condenó la naturaleza humana por el pecado del primer hombre, de suerte que todos los que por el acto de naturaleza derivasen de él su orígen, contrajesen la infeccion del pecado original, y por consiguiente fuesen deudores de muerte ; 2.ª porque concuerda más con la divina Escritura, que predice la resurreccion futura de todos. Y la resurreccion propiamente no es sino « de aquello que cayó y se disolvió», como dice el Damasceno (Ort. fid., lib. 4); y 3.ª porque concuerda más con el órden de la naturaleza, en el que hallamos que lo que se corrompió y se vició, no se reduce á su novedad sino mediante la corrupcion; como el vinagre no se hace vino sino corrompido el vinagre, y pasando al humor de la vid. De consiguiente habiendo llegado la naturaleza humana al defecto de la necesidad de morir, no habrá vuelta á la inmortalidad sino mediando la muerte. Conviene tambien al órden de naturaleza por otra razon, porque como se dice (Phys. lib. 8, t. 1.º), « el movimiento del cielo es como cierta » vida que existe en todas las cosas por » naturaleza », así como el movimiento del corazon es tambien cierta vida de todo el cuerpo. Por lo que así como cesando el movimiento del corazon, se mortifican todos los miembros, así tambien cesando el movimiento del cielo, no puede quedar cosa alguna viva con aquella vida que conservaba por la influencia de aquel movimiento. Pero tal vida es la que ahora pasamos. Luego conviene que salgan de esta vida los que despues de cesar el movimiento del cielo han de ser vencecedores.

Al argumento 1.º dirémos que aquella distincion de los muertos y de los vivos no se ha de referir al mismo tiempo del juicio, ni á todo el tiempo pasado, porque todos los que deben ser juzgados estuvieran vivos algun tiempo, y algun tiempo muertos ; sino á aquel tiempo determinado que inmediatamente precederá al juicio, es á saber, cuando empezarán á aparecer las señales del juicio.

Al 2.º que el perfecto deseo de los santos no puede ser vano; pero nada obsta que el deseo condicional de aquellos lo sea : y tal deseo es aquel por el que *no queremos ser despojados, sino revestidos*, á saber, si es posible; y este deseo es llamado por algunos *veleidad.*

Al 3.º que es erróneo decir que alguno sea concebido sin pecado original, escepto Cristo (1), porque aquellos que fuesen concebidos sin pecado original, no necesitarían de la redencion que fué hecha por Cristo, y así Cristo no sería redentor de todos los hombres. Ni puede decirse que no necesitaron de esta redencion, se les concedió que fuesen concebidos sin pecado, porque ó aquella gracia fué hecha á los padres para que se curase en ellos el vicio de la naturaleza, perseverando el cual no podrían engendrar sin pecado original; ó á la misma naturaleza que fué curada. Mas conviene establecer que cada uno necesita personalmente de la redencion de Cristo, no solamente por razon de la naturaleza. Pero no puede ser librado de mal, ó absuelto del débito sino el que incurre en la deuda, ó fué derribado en el mal. Y por tanto, no podrían todos recibir en sí mismos el fruto de la oracion dominical, si todos no naciesen deudores y sujetos al mal. Por lo que la remision de las deudas, ó la liberacion del mal no puede entenderse de modo que alguno nazca sin deuda, ó exento de mal; sino que por lo mismo que nace con deuda es librado de ella despues por la gracia de Cristo. Ni áun se sigue si puede establecerse sin error que algunos no mueran, el que nazcan sin pecado original, aunque la muerte sea la pena del pecado original, porque Dios puede por misericordia relajar á alguno la pena, á la cual está obligado por la culpa pasada, como dejó sin castigo á la mujer adúltera. (Joan. 8). Y del mismo modo podrá librar de la muerte á aquellos que contrajeron el reato de la muerte, naciendo con el original, y en tal concepto no se sigue que, si no mueren, nacen por consiguiente sin pecado original.

(1) Y la Vírgen Santísima por singular privilegio. Véase lo dicho en la cuestion 27 de la Parte III.

Al 4.° que no siempre se ha de elegir el camino más compendioso ó abreviado, sino solo cuando es más ó igualmente acomodado para conseguir el fin ; lo que no tiene lugar aquí como se manifiesta por lo dicho.

ARTÍCULO II. — **La resurreccion de todos será de las cenizas** (1)?

1.° Parece que la resurreccion de todos no será de las cenizas ; porque la resurreccion de Cristo es el ejemplar de nuestra resurreccion : y su resurreccion no fué de las cenizas, porque *su carne no vió la corrupcion*, como se dice (Ps. 15, y Act. 2). Luego ni la resurreccion de todos será de las cenizas.

2.° El cuerpo del hombre no siempre se quema. Pero no puede resolverse en cenizas una cosa sino por medio de la combustion. Luego no todos resucitarán de las cenizas.

3.° El cuerpo del hombre muerto no se reduce inmediatamente á cenizas. Pero ciertos sujetos que se encontraren vivos resucitarán inmediatamente de su muerte, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 43), Luego no todos resucitarán de las cenizas.

4.° El término *à quo* corresponde al término *ad quem*. Pero el término *ad quem* de la resurreccion no es el mismo en los buenos y en los malos (I. Cor. 15, 51): *todos ciertamente resucitarémos, mas no todos serémos mudados.* Luego no es el mismo el término *à quo*; y así si los malos resucitarán de las cenizas, los buenos no resucitarán de ellas.

Por el contrario, es lo que dice Haymo (sup. illud. Rom. V: *porque si siendo enemigos*): « este dictámen afirma que » todos han nacido en pecado original: » tierra eres y á la tierra irás ». Pero todos los que en la comun resurreccion resucitarán, nacieron en pecado original, ó por natividad desde el seno, ó al ménos por natividad en el útero. Luego todos resucitarán de las cenizas.

Ademas : muchas cosas hay en el cuerpo humano que no pertenecen á la verdad de la naturaleza humana. Mas todas aquellas cosas se eliminarán. Luego conviene que todos los cuerpos se resuelvan en ceniza.

Conclusion. *Todos resucitarán de las cenizas en la comun resurreccion; á no ser que á algunos por especial privilegio de la gracia se les haya concedido lo contrario, así como tambien la aceleracion ó anticipacion de la resurreccion.*

Responderémos, que por las mismas razones con que se ha demostrado (a. 1) que todos resucitan de la muerte, se ha de manifestar tambien que todos resucitarán de las cenizas en la comun resurreccion ; á no ser que á algunos por especial privilegio de la gracia se les haya concedido lo contrario, como tambien la anticipacion de la resurreccion. Porque la Escritura sagrada, así como anuncia de antemano la resurreccion, así tambien la reformacion de los cuerpos (Philipp. 3), Y por tanto, conviene que así como todos mueren, con el fin de que todos puedan verdaderamente resucitar, así tambien que los cuerpos de todos se disuelvan, con el fin de que los cuerpos de los hombres puedan ser reformados. Porque así como la muerte ha sido infligida por la divina justicia en castigo del hombre, así tambien la resolucion del cuerpo, como se manifiesta (Gen. 3, 19): *tierra eres y á tierra irás*, del mismo modo tambien el órden de naturaleza exige que no solo se corte la union del alma y del cuerpo, sino que tambien se disuelva la mezcla de los elementos, como tambien el vinagre no puede reducirse á la cualidad del vino, sino hecha ántes la resolucion en la materia ya existente. Porque la misma mezcla de los elementos es causada por el movimiento del cielo y por él se conserva, y cesando él, todos los elementos mistos se resolverán en elementos puros.

Al argumento 1.° dirémos, que la resurreccion de Cristo es el ejemplar de nuestra resurreccion en cuanto al término *ad quem*, y no en cuanto al término *à quo*.

Al 2.° que por cenizas se entienden todos los restos que quedan, descompuesto el cuerpo humano, por dos razones: 1.ª porque era comun costumbre entre los antiguos quemar los cuerpos de los muertos, y guardar sus cenizas; de donde tuvo

(1) Por cenizas se entiende aquí todo aquello á que queda reducido el cuerpo humano despues de la muerte, como esplica el Santo Doctor en la resolucion del segundo argumento.

su orígen la locucion, de llamar cenizas aquellas cosas en que el cuerpo humano se descompone ó resuelve; 2.ª por causa de la resolucion, que es el incendio del fomes, con que el cuerpo humano se inficionó radicalmente. De consiguiente, para la purificacion de tal infeccion, conviene que el cuerpo humano se resuelva hasta sus primeros elementos componentes. Y lo que se resuelve por el incendio se dice que se convierte en cenizas. Y por tanto, las cosas en que el cuerpo humano se resuelve, se llaman cenizas.

Al 3.° que aquel fuego que purificará la faz del mundo, podrá resolver al punto hasta en cenizas los cuerpos de aquellos que se hallarán vivos, así como resolverá otros elementos mistos en la materia que ántes existía.

Al 4.° que el movimiento no recibe la especie del término *à quo*, sino del término *ad quem*; y por tanto, la resurreccion de los santos, que será gloriosa, conviene que se diferencie de la resurreccion de los impíos, que no será gloriosa, respecto del término *ad quem* y no respecto del término *à quo*. Mas sucede frecuentemente que no es el mismo el término *ad quem*, existiendo el mismo el término *à quo*; así como de lo negro puede una cosa moverse á la blancura y á la palidez.

ARTÍCULO III. — **¿Aquellas cenizas de las que el cuerpo humano será reparado, tienen alguna inclinacion natural hácia el alma que se les unirá?**

1.° Parece que las cenizas aquellas de las que el cuerpo humano se reparará, tienen cierta inclinacion natural hácia el alma que se les unirá. Porque si no tuviesen inclinacion alguna hácia el alma, del mismo modo se referirían á aquella alma, como otras cenizas. Luego no habría diferencia sobre si de aquellas ó de otras cenizas se repararía el cuerpo que se ha de unir al alma, lo que es falso.

2.° Mayor es la dependencia del cuerpo al alma, que la del alma al cuerpo. Mas el alma separada del cuerpo áun tiene alguna dependencia del cuerpo: por lo que se retarda su movimiento hácia Dios á causa del apetito del cuerpo, como dice San Agustin (Super. Gen. ad litt. lib. 12, c. 25). Luego con mucha más razon el cuerpo separado del alma tiene todavía natural inclinacion á aquella alma.

3.° (Job. 20, 11) se dice: *sus huesos se llenarán de los vicios de su mocedad, y con él dormirán en el polvo.* Pero los vicios no están sino en el alma. Luego todavía en aquellas cenizas perseverará alguna inclinacion natural hácia el alma.

Por el contrario, el cuerpo humano puede reducirse á los mismos elementos, ó áun convertirse en las carnes de otros animales. Pero los elementos son homogéneos; y del mismo modo la carne del leon ó de otro animal. Así, pues, no habiendo en otras partes de los elementos, ó de los animales alguna inclinacion natural hácia aquella alma, ni en aquellas partes en las que se ha convertido el cuerpo humano, habrá alguna inclinacion hácia el alma. La primera proposicion se manifiesta por la autoridad de San Agustin (in Enchirid. c. 88): «el cuerpo humano, aunque se convierta en cualquiera sustancia de otros cuerpos, ó en los mismos elementos, aunque ceda en alimento y se convierta en carne de otros animales y áun de hombres, en un punto de tiempo cederá para aquella alma humana, la cual le animó ántes, para que se hiciese hombre, viviese y creciese».

Ademas: á cada inclinacion natural corresponde algun agente natural: de lo contrario la naturaleza faltaría en las cosas necesarias. Mas por ningun agente natural pueden las predichas cenizas unirse segunda vez á la misma alma. Luego en ellas no hay inclinacion alguna natural para la union predicha.

Conclusion. *En aquellas cenizas por las que el cuerpo humano será reparado, no hay ninguna inclinacion natural para la resurreccion, sino solo segun el órden de la Divina Providencia.*

Responderémos, que acerca de esto hay tres opiniones; porque ciertos dicen que el cuerpo humano nunca se resuelve hasta convertirse en los elementos: y así siempre en las cenizas queda alguna fuerza añadida á los elementos, que produce la inclinacion natural hácia la misma alma. Mas esta opinion es contraria á la autoridad aducida de San Agustin, al

sentido y á la razon; porque todos los cuerpos compuestos por contrarios elementos es posible que se resuelvan en aquellos de que se componen. Y por tanto, otros dicen que aquellas partes de los elementos, en las que se resuelve el cuerpo humano, retienen más de luz por haber estado unidos al alma humana, y porque tienen cierta inclinacion á las almas humanas. Pero esta opinion es tambien frívola, porque las partes de los elementos son de la misma naturaleza, y participan igualmente de luz y de oscuridad. Y por tanto, debe decirse de otro modo que en aquellas cenizas no hay ninguna inclinacion natural para la resurreccion, sino solo por el órden de la Providencia divina, que estableció que aquellas cenizas se unan otra vez al alma: y de esto proviene que aquellas partes de los elementos se unirán de nuevo, y no otras.

La contestacion al argumento 1.° es evidente despues de lo dicho.

Al 2.° que el alma separada del cuerpo queda con la misma naturaleza que tenía, cuando estaba unida al cuerpo; lo que no sucede respecto del cuerpo; y por tanto no hay paridad.

Al 3.° que aquella palabra de Job no se ha de entender en el sentido de que los vicios permanezcan actualmente en el polvo de los muertos, sino segun el órden de la divina justicia, por el cual están destinadas aquellas cenizas á la reparacion del cuerpo, el cual por los pecados cometidos será atormentado eternamente.

CUESTION LXXIX.

De las condiciones de los que resucitan y primeramente de su identidad.

Considerarémos ahora las condiciones de los que resucitan. La primera consideracion será de las cosas que pertenecen comunmente á los buenos y á los malos: la segunda de las cosas que solamente pertenecen á los buenos: la tercera de las que solo pertenecen á los malos. Y á los buenos y á los malos pertenecen en comun tres cosas, á saber: *la identidad, la integridad y la cualidad* de los mismos. Estudiaremos en primer lugar la identidad de los que resucitan; en segundo la integridad de los cuerpos, y en tercero la cualidad de los mismos. Acerca de lo primero investigaremos:

1.° El cuerpo resucitará el mismo en número? — 2° El hombre será el mismo en número? — 3.° Conviene que las mismas cenizas vuelvan á las mismas partes en que ántes estuvieron?

ARTÍCULO I. — **En la resurreccion volverá á tomar el alma el mismo cuerpo en número** (1).

1.° Parece que el cuerpo que volverá á tomar el alma en la resurreccion no será el mismo en número (I Cor. 15, 37): *Y cuando siembras, no siembras el cuerpo que ha de ser, sino el grano desnudo.* Pero el Apóstol compara allí la muerte á la siembra y la resurreccion á la germinacion. Luego no se toma en la resurreccion el mismo cuerpo que se deja por la muerte.

2.° A cada forma se adapta la materia segun su condicion, y del mismo modo á cada agente el instrumento. Mas el cuerpo se compara al alma como la materia á la forma y como el instrumento al agente. Así, pues, no siendo el alma en la resurreccion de la misma condicion como ahora es, porque ó es trasladada totalmente á la vida celestial, á la cual se adhirió viviendo en el mundo, ó es

(1) Es de fe la respuesta afirmativa contra lo sustentado por Eutiques, patriarca de Constantinopla, á quien tuvo la gloria de convencer de su error San Gregorio el Grande, cuando estaba de delegado en aquella capital, y de hacer tambien que el emperador Filerio Constantino quemase los escritos del patriarca.

deprimida hasta el estado brutal, si brutalmente vivió en este mundo, parece que no volverá á tomar el mismo cuerpo, sino el celestial ó brutal.

3.° El cuerpo humano se resuelve hasta los elementos despues de la muerte, como se ha dicho (C. 78, a. 3). Pero aquellas partes de los elementos en que el cuerpo humano se resolvió, no convienen con el humano cuerpo, que en ellas se resolvió, sino en la materia prima; al modo que cada una de las otras partes de los elementos convienen con el predicho cuerpo; mas si de aquellas partes de los elementos se formase el cuerpo, no se diría que era el mismo en número. Luego ni si por aquellas partes se reparase, será el cuerpo el mismo en número.

4.° Es imposible que sea lo mismo en número aquello cuyas partes esenciales son otras, ó diferentes en número. Mas la forma del ser misto, que es parte esencial del cuerpo humano, como su forma, no podrá volver á tomar la misma en número. Luego el cuerpo no será el mismo en número. Prueba de la media: aquello que enteramente cede en el no ente, no puede volver á tomarse lo mismo en número, lo que se manifiesta porque una cosa cuyo ser es diverso, no puede ser la misma en número; pero *el ser* interrumpido, que es acto del ente, es diverso así como tambien cualquier otro acto interrumpido; mas la forma de la mezcla cede enteramente en el no ente por la muerte, pues es forma corporal, y del mismo modo las cualidades contrarias, de las que se hace la mezcla; luego la forma de la mezcla no vuelve á ser la misma en número.

Por el contrario, es lo que se dice (Job. 19, 26): *en mi carne veré á Dios, Salvador mio,* lo que se manifiesta por lo que precede: *en el último dia he de resucitar de la tierra.* Luego el cuerpo resucitará el mismo en número.

Ademas, como dice el Damasceno (Orth. fid. lib. 4, cap. ult.), «la resur» reccion consiste en que lo que cayó, se » levante de nuevo ». Mas este cuerpo que ahora llevamos, cayó por la muerte. Luego el cuerpo resucitará el mismo en número.

Conclusion. *Si no es el mismo cuerpo el que el alma volverá á tomar, no se llamará resurreccion, sino más bien asuncion de nuevo cuerpo.*

Responderémos, que acerca de esta cuestion erraron los filósofos y yerran tambien ciertos herejes modernos. Porque ciertos filósofos supusieron que las almas separadas del cuerpo se unían otra vez á los cuerpos. Pero erraban en esto en cuanto á dos cosas: 1.ª en cuanto al modo de la union, porque unos establecían que el alma separada del cuerpo, volvía á unirse naturalmente por vía de generacion; 2.ª en cuanto al cuerpo á que se unía, porque establecían que la segunda union no era al mismo cuerpo en número, el cual por la muerte dejó de existir, sino á otro, unas veces el mismo en especie y otras diverso. A diverso, cuando el alma, miéntras existió en el cuerpo, había vivido fuera del órden de la razon: por lo que pasaba despues de la muerte del cuerpo del hombre al cuerpo de otro animal, con cuyas costumbres se conformó al vivir: como al cuerpo de un perro por la lujuria, al cuerpo de un leon por la rapiña y la violencia, y así de otros. Mas pasaba al cuerpo de la misma especie, cuando el alma viviendo bien en el cuerpo, habiendo gozado de alguna felicidad despues de la muerte, pasados algunos siglos, empezaba á querer volver al cuerpo; y así se unía otra vez al cuerpo humano. Pero esta opinion proviene de dos errores radicales: el 1.° es porque decían que el alma no se une al cuerpo esencialmente, como la forma á la materia, sino solo accidentalmente, como el motor al móvil, ó como el hombre al vestido; y por tanto podían establecer que el alma preexistía, ántes que fuese infundida al cuerpo engendrado en la natural generacion; y ademas que se uniría á diversos cuerpos; el 2.° es porque establecían que el entendimiento no se diferencia del sentido, sino accidentalmente, á saber, de modo que se dijese que el hombre tiene entendimiento sobre los otros animales; porque en él, á causa de la muy buena complexion del cuerpo, la fuerza sensitiva es más vigorosa: por lo que podían establecer que el alma del hombre pasaba al cuerpo animal del bruto, hecha principalmente la transformacion del alma humana á los efectos brutales. Mas estos dos errores los destruye

Aristóteles (De anima, lib. 2, t. 4 et seq. y t. 150 et seq.); los que destruidos, se patentiza la falsedad de la predicha opinion. Y del mismo modo se destruyen los errores de ciertos herejes, de los que unos cayeron en las predichas opiniones de los filósofos; y otros establecieron que las almas se unían otra vez á los cuerpos celestes, ó tambien á los cuerpos á modo de viento sutil, como cuenta San Gregorio (Moral. lib. 14, c. 29), de cierto obispo de Constantinopla (1), esponiendo aquello de (Job. 19): *en mi carne veré á Dios*, etc. Y ademas de esto los predichos errores de los herejes pueden destruirse, puesto que perjudican á la verdad de la resurreccion, que la Sagrada Escritura confiesa. Porque no puede llamarse resurreccion, si no vuelve el alma al mismo cuerpo, porque la resurreccion es un segundo levantamiento. Y de la misma naturaleza es propio levantarse y caer. De consiguiente la resurreccion atañe más al cuerpo que despues de la muerte cae, que al alma que despues de la muerte vive. Y así, si no fuera el mismo el cuerpo que el alma vuelve á tomar, ni se llamaría resurreccion, sino más bien asuncion de nuevo cuerpo (2).

Al argumento 1.º dirémos que no hay en todo, sino en algo completa semejanza. Porque en la siembra del grano lo sembrado y nacido no es igual en número ni se refiere del mismo modo, puesto que primeramente fue sembrado sin folículos, con los que no obstante nace. Pero el cuerpo que resucita será el mismo en número, aunque de otro modo; porque fue mortal y surgirá en inmortalidad.

Al 2.º que la diferencia que hay entre el alma del que resucita y la del que vive en este mundo, no es segun alguna cosa esencial, sino segun la gloria y miseria, que constituyen una diferencia accidental. Por consiguiente no conviene que resucite otro cuerpo distinto en número, sino de otro modo, para que corresponda proporcionalmente la diferencia de los cuerpos á la diferencia de las almas.

Al 3.º que aquello que se entiende en la materia ántes de la forma, queda en la materia despues de la corrupcion; porque quitado lo posterior áun puede perseverar lo primero. Pero conviene, como dice el comentador (Phys. lib. 1, coment. 63), y en el libro *De substantia orbis*, entender en la materia de las cosas generables y corruptibles, ántes de la forma sustancial, dimensiones no determinadas, segun las que se considere la division de la materia, de modo que pueda recibir diversas formas en diversas partes: por lo que tambien despues de la separacion de la forma sustancial de la materia, todavía quedan aquellas dimensiones las mismas; y en este sentido, existiendo la materia bajo aquellas dimensiones, cualquiera que sea la forma que reciba, tiene mayor identidad respecto de aquello que fue engendrado de ella, que cualquiera otra parte de la materia, existiendo bajo cualquier forma; y así la misma materia que ántes fue materia del cuerpo humano, será empleada para repararle.

Al 4.º que, así como la cualidad simple no es la forma sustancial del elemento, sino el accidente propio suyo y su disposicion, por cuyo medio la materia se hace propia para tal forma; del mismo modo la forma de la mezcla, que es la cualidad resultante de las cualidades simples anexas á un medio, no es forma sustancial del cuerpo misto, sino accidente propio y disposicion por la que la materia se hace necesaria para la forma. Mas el cuerpo humano, fuera de esta forma de mezcla, no tiene forma alguna sustancial, sino el alma racional; porque si tuviese otra forma sustancial primera, ella le daría *el ser* sustancial, y así por ella se constituiría en género de sustancia; de donde resulta que el alma vendría á su cuerpo constituido en género de sustancia, y de este modo la comparacion del alma al cuerpo sería como la comparacion de las formas artificiales á sus materias, en cuanto por esto se constituyen en el género de sustancia por su materia; de consiguiente la union del alma al cuerpo sería accidental, lo cual es el error de los antiguos filósofos reprobado por Aristóteles (De anima, lib. 2, t, 4; y l. 1, t. 52). Seguiríase tambien, que el cuerpo humano y cada una de sus partes no retendrían equívocamente

(1) El patriarca Eutiques, cuyos errores espone el Santo Doctor en el libro de sus Morales (lib. XIV, cap. 29).

(2) Del mismo modo hablan San Jerónimo, San Agustin é Inocencio III en el concilio de Letran. Hé aquí lo establecido en el cánon 1.º: *Omnes mortales cum suis propriis corporibus resurgent quæ nunc gestant.*

sus primeros nombres, lo que es contrario á lo que dice Aristóteles (De anima, lib. 2, t. 9). Por lo que quedando el alma racional, ninguna forma sustancial del cuerpo humano cede enteramente en el no ente. Y la variacion de las formas accidentales no constituye diversidad en número. Por lo que resucitará numéricamente el mismo cuerpo, supuesto que la materia se resume la misma en número, como se ha dicho en la solucion precedente.

ARTÍCULO II. — **El hombre que resucitará es el mismo en número?** (1)

1.° Parece que el hombre que resucitará no es el mismo en número; porque, como dice Aristóteles (De generat. lib. 2, t. 99), « cualesquiera cosas que tienen » sustancia corruptible movida no se rei» teran las mismas en número». Pero tal es la sustancia del hombre segun el presente estado. Luego no puede despues de la mudanza de la muerte reiterarse el mismo en número.

2.° Donde hay una humanidad diferente, no hay el mismo hombre en número; por lo que Sócrates y Platon son dos hombres y no un solo hombre; porque la humanidad de uno y otro es diferente. Pero la humanidad del que resucita es distinta de la que ahora tiene. Luego el hombre no es el mismo en número. La media puede probarse de dos modos: 1.° porque la humanidad, que es la forma del todo, no es forma y sustancia como el alma, sino forma solamente: y semejantes formas ceden enteramente en el no ente, y así no puede reiterarse; en 2.° lugar, porque la humanidad resulta de la union de las partes. Mas la union que existió ántes no puede ser reproducida la misma en número, pues la reiteracion se opone á la identidad; porque la reiteracion lleva consigo número, y la identidad unidad, las cuales cosas no son compatibles entre sí; mas en la resurreccion se reitera la union. Luego no hay la misma union; y así no es la misma humanidad ni el mismo hombre.

3.° El mismo hombre no es muchos animales. Luego si no es el mismo animal, no es el mismo hombre en número. Pero donde no hay el mismo sentido, no hay el mismo animal; porque éste se define por medio del sentido primero, á saber: el tacto, como se manifiesta (De an. lib. 2, t. 16 y 17). Mas no quedando el sentido en el alma separada, como ciertos sujetos dicen, no puede tomarse el mismo en número. Luego en la resurreccion no será el hombre que resucita el mismo animal en número; y así no será el mismo hombre.

4.° La materia de la estatua es más principal en la estatua que la materia del hombre en el hombre; porque las cosas artificiales son en el género de sustancia segun la parte de materia, y las naturales segun la forma, como lo manifiesta Aristóteles (Phys. lib. 2, t. 8); y el comentador dice lo mismo (De an. lib. 2, comment. 8). Pero si la estatua se repara por el mismo bronce, no será la misma en número. Luego mucho menos si el hombre se repara por los mismos polvos ó cenizas, no será el mismo hombre en número.

Por el contrario, es lo que se dice (Job. 19, 27): *á quien yo mismo he de ver, y no otro distinto;* y habla de la vision despues de la resurreccion. Luego el hombre resucitará el mismo en número.

Ademas, dice San Agustin (De Trinit. lib. 8, c. 5), que « resucitar no es » otra cosa que revivir ». Pero si no volviera á la vida el mismo hombre en número que murió, no se diría que revivía. Luego no resucitaría, lo que es contrario á la fe.

Conclusion. *Conviene que el hombre resucite el mismo en número, y establecer lo contrario es herético.*

Responderémos, que la necesidad de establecer la resurreccion es con el objeto de que el hombre consiga el fin último, para que fue hecho; lo cual no puede hacerse en esta vida, ni en la vida del alma separada, como se ha dicho (C. 75, a. 1 y 2): de lo contrario, el hombre estaría vanamente constituido, si no pudiera llegar al fin, para que fue hecho. Y puesto que conviene que llegue al fin aquello mismo en número, que por causa del fin fué hecho, para que no parezca que ha sido hecho en vano, es menester

(1) Lo que el Santo espone en este artículo no es más que la proposicion del anterior y consiguientemente pertenece á la fe su doctrina.

que el hombre resucite el mismo en número; y esto sucede ciertamente, cuando la misma alma en número se une al mismo cuerpo en número; pues de lo contrario no habría propiamente resurreccion si el mismo hombre no se reparase. Por lo que establecer que no será el mismo en número el que resucitará, es herético y derogativo de la verdad de la Sagrada Escritura, que predica la resurreccion (1).

Al argumento 1.° dirémos que el Filósofo habla de la reiteracion que se hace por el movimiento ó mutacion natural. Porque demuestra la diferencia de la circulacion, que hay en la generacion y en la corrupcion, con la circulacion que hay en el movimiento del cielo: porque el cielo por el movimiento local vuelve el mismo en número al principio del movimiento, porque tiene la sustancia incorruptible movida; mas las cosas generales y corruptibles, mediante la generacion, vuelven á la misma especie, no al mismo número, porque del hombre se engendra la sangre, y de esta el sémen ó gérmen, y así despues, hasta que se llegue al hombre no el mismo en número, sino en especie: del mismo modo, del fuego se engendra el aire, y del aire el agua, y del agua la tierra, y de la tierra el fuego, no lo mismo en número, sino en especie. De donde se ve claro que la razon aducida segun la intencion del Filósofo no hace al propósito. O debe decirse que la forma de los otros cuerpos generables y corruptibles no es subsistente por sí, de modo que pueda quedar despues de la corrupcion del compuesto, como sucede respecto del alma racional, que el *ser* que adquiere por sí en el cuerpo, lo retiene áun despues de la separacion del cuerpo; y el cuerpo es conducido á la participacion de aquel *ser* mediante la resurreccion, puesto que no es otro *ser* del cuerpo, y otro distinto el del alma en el cuerpo: de no ser así habría union del alma y del cuerpo solo accidental; y en este sentido no se habría hecho ninguna interrupcion en el *ser* sustancial del hombre, de modo que no pueda volver á ser el mismo hombre en número, á causa de la interrupcion de su ser; como acontece en otras cosas corrompidas, cuyo *ser* se interrumpe del todo, no quedando la forma, y subsistiendo la materia bajo otro *ser* remanente. Mas no obstante, ni aún el hombre por medio de la generacion natural se reitera, ó vuelve á ser el mismo en número, porque el cuerpo del hombre engendrado no se hace de toda la materia del que le engendra. De consiguiente, es cuerpo diverso en número, y por tanto, el alma y el hombre todo.

Al 2.° que sobre la humanidad y sobre cualquiera forma del todo hay dos opiniones: porque algunos dicen que lo mismo segun la cosa es la forma del todo y la forma de la parte; se llama, sin embargo, forma de la parte, segun que perfecciona la materia; y del todo, segun que de toda ella se consigue la razon de la especie. Y segun esta opinion, la humanidad segun la cosa no es otra cosa que el alma racional; y así, resumiéndose el alma racional la misma en número, la humanidad será la misma en número; y áun despues de la muerte queda, aunque no bajo la razon de humanidad, porque separada de ella no consigue el compuesto la razon de especie. La otra opinion es la de Avicena, la cual parece más verdadera, porque la forma del todo no es forma de la parte solamente, ni cualquiera otra forma distinta excepto la forma de la parte, sino que es un todo resultante de la composicion de la forma y de la materia, que comprende en sí á las dos: y esta forma del todo se llama esencia ó quididad. Así, pues, por cuanto en la resurreccion el cuerpo será el mismo en número, y el alma racional la misma en número tambien, será por necesidad la misma humanidad. Mas la primera razon, probando la diversidad de humanidad futura, procedía como si la humanidad fuese otra forma que sobreviene á la forma y á la materia, lo que es falso. La segunda razon tampoco puede impedir la identidad de humanidad, porque la union significa accion ó pasion; la cual, aunque es diversa, no puede impedir la

(1) Como, por ejemplo, este terminante texto de Job: *Yo sé que vive mi Redentor, y que en el último dia he de resucitar de la tierra. Y de nuevo he de ser rodeado de mi piel, y en mi carne veré á mi Dios. A quien he de ver yo mismo, y mis ojos lo han de mirar y no otro.* (C. 19, verso 25, 26 y 27). O este otro del Apóstol: *Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorruptibilidad; y esto que es mortal se vista de inmortalidad* (I Ad Corint. xv, 53).

identidad de humanidad, porque la accion y pasion, de las cuales constaba la humanidad, no son de esencia de la humanidad por lo que la diversidad de aquellos no induce diversidad de humanidad; porque consta que la generacion y resurreccion no son un mismo movimiento en número. Ni por esto, sin embargo, se impide la identidad del que resucita con el engendrado: del mismo modo tampoco se impide la identidad de humanidad, si se toma la union por la relacion misma; porque aquella relacion no es de esencia de la humanidad, sino que la acompaña, por cuanto la humanidad no es de aquellas formas, que son composicion y órden, como se dice (Physic. lib. 2, tex. 13), como lo son las formas de los artefactos. Por tanto, existiendo otra composicion en número, no es la misma en número la forma de la casa.

Al 3.° que aquella razon concluye muy bien contra aquellos que establecían, que el alma sensible y racional eran diversas en el hombre, puesto que conforme á esto el alma sensitiva en el hombre no sería incorruptible, como ni en los otros animales: de donde en la resurreccion no sería la misma alma sensible, y por consiguiente, ni el mismo animal, ni el mismo hombre. Pero si establecemos que la misma alma segun la sustancia en el hombre es racional y sensible, no sufrirémos en esto ningunas angustias, porque el animal se define por medio del sentido, que es el alma sensitiva, como por medio de la forma esencial; mas por el sentido, que es la potencia sensitiva, se conoce su definicion, como por la forma accidental, que concurre en gran parte á dar á conocer el *quod quid est*, como se dice (De an. lib. 1, tex. 2). Así, pues, despues de la muerte queda el alma sensible, como tambien el alma racional segun la sustancia; mas las potencias sensitivas segun algunos no quedan: cuyas potencias, siendo propiedades accidentales, no pueden quitar con su variedad la identidad de todo el animal, ni aún las partes del mismo, porque no se llaman potencias las perfecciones ó actos de los órganos, sino como principios de obrar, como el calor en el fuego.

Al 4.° que la estatua puede considerarse de dos modos: ó segun que es cierta sustancia, ó segun que es cierta cosa artificial. Y por cuanto se pone en el género de sustancia en razon de su materia, por eso, si se considera segun que es cierta sustancia, es la misma en número la estatua que se repara por la misma materia. Mas en el género de las cosas artificiales se pone segun que es cierta forma accidental, que tambien pasa, destruida la estatua, y así no resulta lo mismo en número, ni la estatua puede ser la misma en número. Pero la forma del hombre, es decir, el alma, queda despues de la disolucion del cuerpo. Y por tanto, la razon no es semejante.

ARTICULO III. — **¿Conviene que los polvos ó cenizas del cuerpo humano vuelvan mediante la resurreccion á aquella parte del cuerpo que en aquellos se disolvió?**

1.° Parece conveniente que los polvos ó cenizas del cuerpo humano no vuelvan mediante la resurreccion á aquella parte del cuerpo que en ellos se disolvió, porque segun el Filósofo (De an. l. 2, 9), « así como se refiere toda el alma á todo » el cuerpo, así una parte del alma á otra » parte del cuerpo, como la vista á la pu» pila ». Pero conviene que despues de la resurreccion, el cuerpo vuelva á tomar la misma alma. Luego conviene que tambien las partes del cuerpo vuelvan á tomar los mismos miembros en los que se perfeccionen las mismas partes del alma.

2.° La diversidad de la materia constituye la diversidad en número. Mas si aquellas cenizas no vuelven á las mismas partes, cada una de estas partes no se reparará por la misma materia de que ántes constaba. Luego no serán las mismas en número. Pero si las partes son diversas, diverso será el todo, porque las partes se comparan al todo, como la materia á la forma, segun se *manifiesta* (Physic. l. 31). Luego no será el hombre el mismo en número, lo cual es contra la verdad de la resurreccion.

3.° La resurreccion se ordena para que el hombre reciba la recompensa de sus obras. Mas las diversas partes del cuerpo sirven á las diversas obras meritorias ó demeritorias. Luego conviene que en la resurreccion cada parte vuelva á su es-

tado primero, para que sea premiada á su modo.

Por el contrario, las cosas artificiales dependen más de su materia que las naturales; y en las artificiales, para que el mismo artefacto sea reparado por la misma materia, no conviene que las partes se reduzcan á un mismo sitio ó estado. Luego ni en el hombre conviene.

Ademas, la variacion del accidente no produce diversidad en número. Pero la situacion de las partes es cierto accidente. Luego su diversidad en el hombre no constituye diversidad en número.

Conclusion. [1] *Si la materia de una una sola parte homogénea vuelve á otra parte homogénea ningun perjuicio se engendrará á la identidad del todo.* [2] *Si la materia de una sola parte vuelve á otra parte de otra especie, entónces por necesidad se varía, no solo la situacion de las partes, sino tambien su identidad, si toda la materia, sin embargo, ó algo, que era por verdad de naturaleza en una sola, se pasa á otra.* [3] *Quitada la identidad de partes, se quita la identidad del todo, si hablamos de las partes esenciales, pero no de las accidentales.* [4] *Segun la congruencia es más probable, que áun la situacion de las partes se conservará lo mismo en la resurreccion, principalmente en cuanto á las partes esenciales y orgánicas, aunque tal vez no en cuanto á las accidentales.*

Responderémos, que en esta cuestion hay diferencia en considerar qué es lo que puede hacerse sin perjudicar á la identidad, y lo que se hará, para que se guarde la congruencia. Así, pues, en cuanto á lo primero debe saberse que en el hombre pueden considerarse diversas partes de dos modos: 1.° diversas partes del todo homogéneo, como diversas partes de carne ó diversas partes de hueso; y 2.° diversas partes de diversas especies del todo heterogéneo, como hueso y carne. Si se dice, pues, que parte de la materia volverá á otra parte de la misma especie, esto no hará variedad, sino en el estado ó situacion de las partes. Y la situacion de las partes variada, no varía la especie en todos los homogéneos. Así que, si la materia de una parte vuelve á otra, no se engendrará perjuicio á la identidad del todo. Y así es tambien en el ejemplo que se establece en la letra (Sent. 4, distinc. 44); porque la estatua no vuelve á ser la misma en número segun la forma, sino segun la materia, conforme á la cual es cierta sustancia; pero de este modo la estatua es homogénea, aunque no segun la forma artificial. Mas si se dice que la materia de una parte vuelve á otra parte de distinta especie, en este caso por necesidad se varía, no solo la situacion de las partes, sino tambien la identidad de ellas; de modo, sin embargo, que toda la materia, ó algo de lo que había de verdad de la humana naturaleza en una sola, se traslada á otra; mas no si algo que hay supérfluo en una parte, se transfiere á otra. Pero quitada la identidad de partes, se quita la identidad del todo, si hablamos de las partes esenciales; pero no, si hablamos de las partes accidentales, como son los cabellos y las uñas, de los que parece que habla San Agustin (De civit. Dei, lib. 22, cap. 19). Y así se manifiesta de qué modo la traslacion de la materia de una parte á otra quita la identidad del todo, y de qué modo no. Mas hablando segun la congruencia, es más probable que áun la situacion de las partes se conservará la misma en la resurreccion, sobre todo en cuanto á las partes esenciales y orgánicas, aunque tal vez no en cuanto á las accidentales, como son las uñas y los cabellos (1).

Al argumento 1.° dirémos, que aquella objecion procede de las partes orgánicas ó heterogéneas y no de las partes homogéneas ó semejantes.

Al 2.° que la situacion diversa de las partes de la materia no produce diversidad en número, aunque sí la diversidad de materia.

Al 3.° que la operacion, propiamente hablando, no es de la parte, sino del todo. Por lo que el premio no se debe á la parte sino al todo.

(1) A toda esta argumentacion del Angélico, puramente filosófica, hay que añadir tambien y principalmente que la Escritura nos dice que no solamente tomarémos nuestros cuerpos, sino tambien sus mismos miembros. En la nota anterior hemos visto que Job habla de su *piel*, de su *carne* y de sus *ojos*. Y el Salvador, nos dicen San Juan y San Lúcas, que cuando se apareció despues de resucitado á sus discípulos, *les mostró sus manos piés y costado*; es decir, los principales miembros que ántes de morir tenía, y por donde podían conocerle despues de resucitado.

CUESTION LXXX.

De la integridad de los cuerpos que han de resucitar.

Considerarémos ahora la integridad de los cuerpos que han de resucitar. Acerca de esto investigarémos cinco cosas: 1.ª Todos los miembros del cuerpo humano resucitarán en el mismo? — 2.ª ¿Resucitarán los cabellos y las uñas? — 3.° Y los humores? 4.ª Y todo aquello que hubo en él de verdad de la humana naturaleza? — 5.° Resucitará todo lo que materialmente hubo en él?

ARTÍCULO I. — **Resucitarán todos los miembros del cuerpo humano?**

1.° Parece que no todos los miembros del cuerpo humano resucitarán; porque, quitado el fin, en vano es restablecido lo que á él atañe. Mas el fin de cualquier miembro es su acto. Luego no haciéndose en vano cosa alguna en las obras divinas y no compitiendo al hombre despues de la resurreccion el uso de ciertos miembros, sobre todo el de los genitales, puesto que entónces *ni se casarán ni serán dados en casamiento* (Math. 22, 30); parece que no todos los miembros resucitarán.

2.° Los intestinos son ciertos miembros; pero no resucitarán, porque no pueden resucitar llenos, puesto que contienen inmundicias; ni vacíos, porque nada hay vacío en la naturaleza. Luego no todos los miembros resucitarán.

3.° El cuerpo resucitará, para ser premiado por la obra que por él hizo el alma. Es así que el miembro cortado al ladron por hurto, que despues hace penitencia y se salva, no puede remunerarse en la resurreccion, ni por el bien, porque no cooperó á él, ni por el mal, puesto que la pena del miembro redundará en pena del hombre. Luego no todos los miembros resucitarán con el hombre.

Por el contrario, más pertenecen á la verdad de la naturaleza humana los otros miembros que los cabellos y las uñas. Pero estos serán restituidos al hombre en la resurreccion, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 14). Luego con mucha mayor razon los otros miembros.

Ademas, *las obras de Dios son perfectas* (Deuter. 32, 4). Y la resurreccion será hecha por obra divina. Luego el hombre será reparado perfecto en todos los miembros.

Conclusion. [1] *Es menester que el cuerpo resucite perfecto.* [2] *Es preciso que todos los miembros que ahora están en el cuerpo del hombre, sean reparados por la resurreccion.*

Responderémos, que, como se dice (De an. l. 2, t. 36 y 37), «el alma se ha » al cuerpo, no solo en el hábito de la forma y fin, sino tambien en el hábito de » la causa eficiente»; porque la comparacion del alma al cuerpo es como la del arte al artefacto, segun dice el Filósofo (Magn. moral. l. 7, c. 11). Pero todo lo que se manifiesta esplícitamente en el artefacto, todo ello se contiene implícita y originalmente en el mismo arte. Del mismo modo tambien todo lo que aparece en las partes del cuerpo, está contenido en el alma original y en cierto modo implícitamente. Luego, así como la obra de arte no sería perfecta, si al artefacto le faltase algo de lo que el arte contiene, así ni el hombre podría ser perfecto, si todo lo que implícitamente está contenido en el alma, no se manifestase esteriormente en el cuerpo; ni tampoco el cuerpo corresponderia al alma de una manera plenamente proporcional. Luego, siendo preciso que en la resurreccion el cuerpo del hombre corresponda totalmente al alma, puesto

que no resucitará, sino segun la relacion que tiene con el alma racional, *es menester tambien que el cuerpo resucite perfecto*, como restablecido que es para conseguir la última perfeccion. Luego *es preciso que todos los miembros que ahora están en el cuerpo del hombre, sean reparados en la resurreccion* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que los miembros pueden ser considerados de dos maneras : por comparacion al alma ó segun la relacion de la materia con la forma, ó segun la del instrumento con el agente. « Es, pues, la misma la comparacion de todo el cuerpo á toda el alma, y de las partes á las partes », como se dice (De an. l. 2, t, 9). Si pues se consideran los miembros con arreglo á la primera comparacion, el fin de ellos no es la operacion, sino más bien el ser perfecto de la especie, el que tambien se requerirá despues de la resurreccion. Si, empero, se consideran segun la segunda comparacion, en este caso su fin es la operacion. Sin embargo, no se sigue que, cuando falta la operacion sea en vano el instrumento, puesto que este, no solo sirve para ejecutar la operacion del agente, sino tambien para manifestar la virtud del mismo. De consiguiente, será menester que la virtud de las potencias del alma se demuestre en los instrumentos corpóreos, aunque jamas se pongan en accion, para que por eso se recomiende la sabiduría de Dios.

Al 2.° que los intestinos resucitarán en el cuerpo, como tambien los otros miembros ; y estarán llenos no de inmundas superfluidades, sino de humores nobles.

Al 3.° que los actos, por los que merecemos, no son propiamente hablando de la mano ó del pié, sino de todo el cuerpo, á la manera que la operacion del arte no es atribuida al instrumento, sino al artífice. Luego, aunque el miembro que ha sido mutilado ántes de la penitencia, no haya cooperado con el hombre en el estado aquel en que merece la gloria ; sin embargo, merece ser premiado todo entero el hombre que sirve á Dios con todo lo que posee.

ARTÍCULO II. — **Los cabellos y las uñas resucitarán en el cuerpo humano?**

1.° Parece que los cabellos y las uñas no resucitarán en el cuerpo humano; porque así como los cabellos y las uñas se engendran de las superfluidades del alimento ; así la orina, el sudor y otras superfluidades ó heces. Mas estas cosas no resucitarán con el cuerpo. Luego ni los cabellos y las uñas.

2.° Entre las otras superfluidades que la comida engendra, se acerca más á la verdad de la naturaleza humana el sémen, que es una superfluidad de que se necesita. Pero el sémen no resucitará en el cuerpo del hombre. Luego mucho menos resucitarán los cabellos y las uñas.

3.° Nada es perfeccionado por el alma racional, que no lo sea por el alma sensible. Y los cabellos y las uñas no son perfeccionados por el alma sensible, puesto que no sentimos para ellos, como se dice (De an. l. 3, t, 66). Luego no resucitando el cuerpo humano, sino porque es perfeccionado por el alma racional, parece que los cabellos y las uñas no resucitarán.

Por el contrario, dícese (Luc. 21, 18): *no perecerá ni un cabello de vuestra cabeza.*

Ademas : los cabellos y las uñas han sido dados al hombre para adorno. Es así que los cuerpos de los hombres, sobre todo de los elegidos, deben resucitar con todo ornato. Luego deben resucitar con los cabellos.

Conclusion. [1] *Los cabellos y las uñas son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* [2] *Es preciso que resuciten en el mismo cuerpo los cabellos y las uñas.*

Responderémos, que el alma se ha al cuerpo animado, como el arte al artefacto y á sus partes, y como el arte á sus instrumentos, por lo que tambien se dice orgánico el cuerpo animado. El arte empero, usa de ciertos instrumentos para la ejecucion de la obra intentada; y estos instrumentos son de la intencion primera del arte ; usa tambien de otros ins-

(1) Nuestro Señor Jesucristo nos dice por San Lúcas (xxi, v. 18) : *Et capillus de capite vestro non peribit* ; « mas no perecerá un cabello de vuestra cabeza ». Si hasta esa parte del cuerpo no perecerá, ¿qué dirémos de las demas? En cuanto á que nuestros miembros serán separados en la resurreccion, lo testifica el Apóstol, quien nos dice que Cristo *reformará nuestro cuerpo abatido, para hacerlo conforme á su cuerpo glorioso* (Filip. III, v. 21).

trumentos para la conservacion de los principales, y estos son de la segunda intencion del arte; como el arte militar usa de la espada para la guerra, y de la vaina para la conservacion de la espada. Y así tambien, en las partes del cuerpo animado, unas se ordenan á ejecutar las operaciones del alma, como el corazon, el hígado, la mano y el pié, otras á la conservacion de otras partes, como las hojas para cubrir los frutos; y á este tenor los cabellos y las uñas existen en el hombre para la custodia de otras partes. De consiguiente *son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* Y puesto que el hombre resucitará en toda la perfeccion de su naturaleza, por eso *es preciso que resuciten en él mismo los cabellos y las uñas.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquellas superfluidades son espelidas por la naturaleza, como inútiles para cosa alguna, por lo que no pertenecen á la perfeccion del cuerpo humano; otra cosa es de aquellas superfluidades, que la naturaleza retiene para la generacion de los cabellos y las uñas de las que tiene necesidad para conservar los miembros.

Al 2.° que no se necesita del sémen para la perfeccion del individuo, como de los cabellos y las uñas, sino solo para la perfeccion de la especie.

Al 3.° que los cabellos y las uñas se nutren y se aumentan, y por tanto, es evidente que participan de alguna operacion, lo cual no sería posible, si sus partes no hubiesen sido perfeccionadas en algun modo por el alma. Y puesto que en el hombre no hay sino una sola alma, á saber, la racional, consta que han sido perfeccionadas por el alma racional, aunque no hasta el estremo de participar de la operacion del sentido, como ni los huesos de los que consta que resucitarán, pertenecen á la integridad del individuo.

ARTICULO III. — **Resucitarán los humores en el cuerpo?**

1.° Parece que no resucitarán los humores en el cuerpo; porque se dice (I, Cor. 15, 50): *la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios.* Pero la sangre es el humor más principal. Luego no resucitará en los bienaventurados, que poseerán el reino de Dios, y mucho menos en otros.

2.° Los humores son para la restauracion de lo perdido. Y despues de la resurreccion no habrá desperdicio alguno. Luego el cuerpo no resucitará con humores.

3.° Lo que está en vía de generacion en el cuerpo humano, áun no ha sido perfeccionado por el alma racional. Los humores están todavía en vía de generacion, porque son en potencia la carne y hueso: luego áun no han sido perfeccionados por el alma racional. Es así que el cuerpo humano no se relaciona con la resurreccion, sino segun que ha sido perfeccionado por el alma racional. Luego no resucitarán en él los humores.

Por el contrario, lo que es de la constitucion del cuerpo humano, resucitará en él. Mas los humores son tales, como consta por San Agustin (allium auctorem), que dice (l. De spir. et an. c. 20), « que el cuerpo consta de miembros oficiales, estos de consemejantes, y estos de humores ». Luego los humores resucitarán en el cuerpo.

Ademas: nuestra resurreccion será conforme á la de Cristo. Pero en Cristo resucitó la sangre; de lo contrario el vino ahora no se convertiría por transustanciacion en sangre suya en el sacramento del altar; luego tambien en nosotros resucitará la sangre y por la misma razon los otros humores.

Conclusion. *Es necesario que los humores resuciten juntamente con el cuerpo humano, puesto que pertenecen á la perfeccion de la humana naturaleza.*

Responderémos, que *todo lo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana en el que resucita, esto todo resucitará* por la razon ya dicha (a. 1 y 2). Luego es preciso que resucite en el hombre aquella humedad del cuerpo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana. Existen empero en el hombre tres clases de humedad. Una consiste en el alejamiento de la perfeccion del individuo, ó porque está en vía de corrupcion y es desechada por la naturaleza, como la orina, el sudor, el pus y semejantes; ó porque es ordenada por la naturaleza para la conservacion de la especie en otro individuo, ya por acto de la

que no resucitará, sino segun la relacion que tiene con el alma racional, *es menester tambien que el cuerpo resucite perfecto*, como restablecido que es para conseguir la última perfeccion. Luego *es preciso que todos los miembros que ahora están en el cuerpo del hombre, sean reparados en la resurreccion* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que los miembros pueden ser considerados de dos maneras : por comparacion al alma ó segun la relacion de la materia con la forma, ó segun la del instrumento con el agente. « Es, pues, la misma la comparacion de todo el cuerpo á toda el alma, y de las partes á las partes », como se dice (De an. l. 2, t, 9). Si pues se consideran los miembros con arreglo á la primera comparacion, el fin de ellos no es la operacion, sino más bien el ser perfecto de la especie, el que tambien se requerirá despues de la resurreccion. Si, empero, se consideran segun la segunda comparacion, en este caso su fin es la operacion. Sin embargo, no se sigue que, cuando falta la operacion sea en vano el instrumento, puesto que este, no solo sirve para ejecutar la operacion del agente, sino tambien para manifestar la virtud del mismo. De consiguiente, será menester que la virtud de las potencias del alma se demuestre en los instrumentos corpóreos, aunque jamas se pongan en accion, para que por eso se recomiende la sabiduría de Dios.

Al 2.° que los intestinos resucitarán en el cuerpo, como tambien los otros miembros ; y estarán llenos no de inmundas superfluidades, sino de humores nobles.

Al 3.° que los actos, por los que merecemos, no son propiamente hablando de la mano ó del pié, sino de todo el cuerpo, á la manera que la operacion del arte no es atribuida al instrumento, sino al artífice. Luego, aunque el miembro que ha sido mutilado ántes de la penitencia, no haya cooperado con el hombre en el estado aquel en que merece la gloria ; sin embargo, merece ser premiado todo entero el hombre que sirve á Dios con todo lo que posee.

ARTÍCULO II. — **Los cabellos y las uñas resucitarán en el cuerpo humano?**

1.° Parece que los cabellos y las uñas no resucitarán en el cuerpo humano; porque así como los cabellos y las uñas se engendran de las superfluidades del alimento ; así la orina, el sudor y otras superfluidades ó heces. Mas estas cosas no resucitarán con el cuerpo. Luego ni los cabellos y las uñas.

2.° Entre las otras superfluidades que la comida engendra, se acerca más á la verdad de la naturaleza humana el sémen, que es una superfluidad de que se necesita. Pero el sémen no resucitará en el cuerpo del hombre. Luego mucho ménos resucitarán los cabellos y las uñas.

3.° Nada es perfeccionado por el alma racional, que no lo sea por el alma sensible. Y los cabellos y las uñas no son perfeccionados por el alma sensible, puesto que no sentimos para ellos, como se dice (De an. l. 3, t, 66). Luego no resucitando el cuerpo humano, sino porque es perfeccionado por el alma racional, parece que los cabellos y las uñas no resucitarán.

Por el contrario, dícese (Luc. 21, 18): *no perecerá ni un cabello de vuestra cabeza.*

Ademas : los cabellos y las uñas han sido dados al hombre para adorno. Es así que los cuerpos de los hombres, sobre todo de los elegidos, deben resucitar con todo ornato. Luego deben resucitar con los cabellos.

Conclusion. [1] *Los cabellos y las uñas son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* [2] *Es preciso que resuciten en el mismo cuerpo los cabellos y las uñas.*

Responderémos, que el alma se ha al cuerpo animado, como el arte al artefacto y á sus partes, y como el arte á sus instrumentos, por lo que tambien se dice orgánico el cuerpo animado. El arte empero, usa de ciertos instrumentos para la ejecucion de la obra intentada; y estos instrumentos son de la intencion primera del arte ; usa tambien de otros ins-

(1) Nuestro Señor Jesucristo nos dice por San Lúcas (xxi, v. 18) : *Et capillus de capite vestro non peribit* ; « mas no perecerá un cabello de vuestra cabeza ». Si hasta esa parte del cuerpo no perecerá, ¿qué dirémos de las demas? En cuanto á que nuestros miembros serán separados en la resurreccion, lo testifica el Apóstol, quien nos dice que Cristo *reformará nuestro cuerpo abatido, para hacerlo conforme á su cuerpo glorioso* (Filip. III, v. 21).

trumentos para la conservacion de los principales, y estos son de la segunda intencion del arte; como el arte militar usa de la espada para la guerra, y de la vaina para la conservacion de la espada. Y así tambien, en las partes del cuerpo animado, unas se ordenan á ejecutar las operaciones del alma, como el corazon, el hígado, la mano y el pié, otras á la conservacion de otras partes, como las hojas para cubrir los frutos; y á este tenor los cabellos y las uñas existen en el hombre para la custodia de otras partes. De consiguiente *son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* Y puesto que el hombre resucitará en toda la perfeccion de su naturaleza, por eso *es preciso que resuciten en él mismo los cabellos y las uñas.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas superfluidades son espelidas por la naturaleza, como inútiles para cosa alguna, por lo que no pertenecen á la perfeccion del cuerpo humano; otra cosa es de aquellas superfluidades, que la naturaleza retiene para la generacion de los cabellos y las uñas de las que tiene necesidad para conservar los miembros.

Al 2.º que no se necesita del sémen para la perfeccion del individuo, como de los cabellos y las uñas, sino solo para la perfeccion de la especie.

Al 3.º que los cabellos y las uñas se nutren y se aumentan, y por tanto, es evidente que participan de alguna operacion, lo cual no sería posible, si sus partes no hubiesen sido perfeccionadas en algun modo por el alma. Y puesto que en el hombre no hay sino una sola alma, á saber, la racional, consta que han sido perfeccionadas por el alma racional, aunque no hasta el estremo de participar de la operacion del sentido, como ni los huesos de los que consta que resucitarán, pertenecen á la integridad del individuo.

ARTICULO III. — **Resucitarán los humores en el cuerpo?**

1.º Parece que no resucitarán los humores en el cuerpo; porque se dice (I, Cor. 15, 50): *la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios.* Pero la sangre es el humor más principal. Luego no resucitará en los bienaventurados, que poseerán el reino de Dios, y mucho menos en otros.

2.º Los humores son para la restauracion de lo perdido. Y despues de la resurreccion no habrá desperdicio alguno. Luego el cuerpo no resucitará con humores.

3.º Lo que está en vía de generacion en el cuerpo humano, áun no ha sido perfeccionado por el alma racional. Los humores están todavía en vía de generacion, porque son en potencia la carne y hueso: luego áun no han sido perfeccionados por el alma racional. Es así que el cuerpo humano no se relaciona con la resurreccion, sino segun que ha sido perfeccionado por el alma racional. Luego no resucitarán en él los humores.

Por el contrario, lo que es de la constitucion del cuerpo humano, resucitará en él. Mas los humores son tales, como consta por San Agustin (allium auctorem), que dice (l. De spir. et an. c. 20), « que el cuerpo consta de miembros oficiales, estos de consemejantes, y estos » de humores ». Luego los humores resucitarán en el cuerpo.

Ademas: nuestra resurreccion será conforme á la de Cristo. Pero en Cristo resucitó la sangre; de lo contrario el vino ahora no se convertiría por transustanciacion en sangre suya en el sacramento del altar; luego tambien en nosotros resucitará la sangre y por la misma razon los otros humores.

Conclusion. *Es necesario que los humores resuciten juntamente con el cuerpo humano, puesto que pertenecen á la perfeccion de la humana naturaleza.*

Responderémos, que *todo lo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana en el que resucita, esto todo resucitará* por la razon ya dicha (a. 1 y 2). Luego es preciso que resucite en el hombre aquella humedad del cuerpo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana. Existen empero en el hombre tres clases de humedad. Una consiste en el alejamiento de la perfeccion del individuo, ó porque está en vía de corrupcion y es desechada por la naturaleza, como la orina, el sudor, el pus y semejantes; ó porque es ordenada por la naturaleza para la conservacion de la especie en otro individuo, ya por acto de la

generacion, como el sémen, ya por acto de nutricion, como la leche. Ninguna de tales humedades resucitará, porque no son de la perfeccion del individuo que resucita. Otra es la que aún no llega á la última perfeccion que la naturaleza obra en el individuo; pero que está destinada á ella por la naturaleza, y es doble. Una es la que tiene alguna forma determinada, que está contenida entre las partes del cuerpo, como la sangre y los otros tres humores que la naturaleza ordenó para los miembros que por ellos se engendran ó animan, y sin embargo tienen algunas formas determinadas, lo mismo que las otras partes del cuerpo, y por eso resucitarán con las otras partes del cuerpo; y otra que está en vía de pasar de forma á forma; esto es, de forma de humor á forma de miembro, y tal humedad no resucitará, puesto que despues de la resurreccion cada parte del cuerpo se establecerá en sus formas, de modo que una no pase á otra; y por eso no resucitará aquella humedad que está en el acto mismo de pasar de forma á forma : esta segunda puede ser considerada, ó segun que está en el principio de la transmutacion y en este caso se llama *ros*, esto es, aquella humedad que existe en los orificios de las venas pequeñas, ó segun que está en el progreso de la transmutacion, poı lo que se llama *cambium*; pero ni en uno ni en otro estado resucitará. La tercera y última clase de humedad es la que ya llega á la última perfeccion, á la que tiende la naturaleza en el cuerpo del individuo, la cual ya ha sido alterada é incorporada á los miembros, y esta se llama *gluten*; y siendo esta de la sustancia de los miembros, resucitará lo mismo que estos.

Al argumento 1.° dirémos, que la carne y la sangre en aquellas palabras del Apóstol no se toman por la sustancia de la carne y de la sangre, sino por las obras de la carne y de la sangre, que son las obras del pecado ó las de la vida animal. O segun lo que dice San Agustin (in epist. ad Consentium, 205 ó 146), «la carne y » la sangre se toman allí por la corrup» cion que ahora domina en la carne y » sangre » ; por lo que se añade tambien en las palabras del Apóstol : *ni la corrupcion la incorruptibilidad.*

Al 2.° que, así como los miembros que sirven á la generacion, serán despues de la resurreccion para la integridad de la naturaleza humana ; no para la operacion que ahora se ejerce por aquellos miembros ; así tambien existirán humores en el cuerpo, no para la restauracion de lo desperdiciado, sino para reparar la integridad de la naturaleza humana y para manifestacion de la virtud natural.

Al 3.° que, así como los elementos están en vía de generacion por relacion á los cuerpos mistos, puesto que son su materia, mas no de modo que estén siempre en vía de transformarse en cuerpo misto ; del mismo modo tambien se han los humores á los miembros. Y por eso, así como los elementos en las partes del universo tienen formas determinadas, en razon de las cuales son de la perfeccion del universo, como tambien los cuerpos mistos; así tambien los humores son de la perfeccion del cuerpo humano, como tambien las otras partes; aunque no lleguen á la completa perfeccion, como las otras partes, ni tengan los elementos formas tan perfectas, como los cuerpos mistos. Y como las partes todas del universo consiguen de Dios la perfeccion no por igual, sino cada una segun su modo; así tambien los humores son perfeccionados en algun modo por el alma racional, mas no del mismo modo que las partes más perfectas.

ARTÍCULO IV. — **¿Todo lo que existió en el cuerpo, como perteneciente á la verdad de la naturaleza humana, resucitará en el mismo?**

1.° Parece que todo lo que hubo en el cuerpo sobre la verdad de la naturaleza humana, resucitará en el mismo ; porque el alimento se convierte en la verdad de la naturaleza humana. Pero algunas veces las carnes del buey ó de otros animales se toman para alimento. Luego si resucitará todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana, resucitará tambien la carne del buey ó de otros animales, lo cual es inconveniente.

2.° La costilla de Adan fue de la verdad de la naturaleza humana en el mismo, como tambien nuestra costilla en nosotros. Y la costilla de Adan no resu-

citará en él, sino en Eva; de lo contrario, Eva no resucitaría, porque de aquella costilla fué formada. Luego no resucitará en el hombre todo lo que hubo en él de la verdad de la naturaleza humana.

3.° No puede ser que lo mismo resucite en diversos hombres. Mas puede suceder que algo de la verdad de la naturaleza humana existió en diversos hombres, como si alguno come carnes humanas que pasan á su sustancia. Luego no resucitará en alguno todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana en el mismo.

4.° Si se dice que no todo lo que existe en la carne comida, es de la verdad de la naturaleza humana, y, por tanto, que algo de ello puede resucitar en el primero y algo en el segundo individuo, se objeta en contrario: de la verdad de la naturaleza humana parece ser sobre todo aquello que es traido de los padres. Y si alguno, no comiendo, sino carnes humanas, engendrase un hijo, es menester que lo que el hijo trae del padre sea de las carnes de otros hombres, que su padre comió, puesto que el sémen viene de lo supérfluo del alimento, como lo prueba el Filósofo (De generat. animal. l. 1, c. 18 y 19). Luego aquello que es de la verdad de la naturaleza humana en este niño, fue tambien de la verdad de la naturaleza humana en otros hombres, cuyas carnes comió el padre.

5.° Si se dice que lo que existía de la verdad de la naturaleza humana en las carnes de los hombres comidos, no pasa al sémen, sino lo que existía en ellos de la verdad de la naturaleza humana, como cosa no existente, se objetará: supóngase que alguno se alimente solamente de embriones (*embryis*), en los que nada parece existir que no sea de la verdad de la naturaleza humana, porque todo lo que existe en ellos es traido de los padres: si, pues, la superfluidad del alimento se convierte en sémen, es menester que lo que existió de la verdad de la naturaleza humana en los embriones (los cuales tambien pertenecen á la resurreccion, despues que recibieron un alma racional), sea tambien de la verdad de la naturaleza humana en el niño que es engendrado con tal sémen; y en este caso, no pudiendo resucitar lo mismo en dos, no podrá resucitar en cada uno todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana en el mismo.

Por el contrario, todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana, fue perfeccionado con un alma racional. Y por esto el cuerpo humano tiene relacion con la resurreccion, puesto que fue perfeccionado por un alma racional. Luego todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana resucitará en cada uno.

Ademas; si al cuerpo del hombre se le sustrae algo que es de la verdad de la naturaleza humana en el mismo, no será el cuerpo del hombre perfecto. Pero toda la imperfeccion del hombre será destruida en la resurreccion, principalmente á los elegidos, á quienes se ha prometido (Luc. 21, 18) que *no perecerá de su cabeza ni un cabello*. Luego todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana, resucitará en el hombre.

Conclusion. *Todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana resucitará en el hombre.*

Responderémos, que « cada cosa se ha » á la verdad, como se ha al ser », segun se dice (Met. l. 2, t. 4); puesto que es verdadera aquella cosa que es así como parece al que la conoce segun el acto; y por esto Avicena (Met. l. 2, c. 4) dice que « la verdad de cada cosa es propiedad de » su ser que le ha sido establecido ». Y segun esto se dice ser algo de la verdad de la naturaleza humana, porque pertenece propiamente al ser de ella; y esto es lo que participa la forma de la naturaleza humana; como se dice oro verdadero lo que tiene verdadera forma de oro, de la que proviene el *ser* propio del oro. Ahora bien, para que se vea qué es lo que es de la verdadde la naturaleza humana, debe saberse que acerca de esto hay tres opiniones (1). Unos supusieron que nada de nuevo comienza á existir sobre la verdad de la naturaleza humana, sino que todo lo que pertenece á su verdad, todo existió en la institucion misma de la naturaleza humana sobre su verdad, y esto se multiplica por sí mismo, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, para llegar

(1) Estas mismas opiniones las deja espuestas el Santo en la Parte I, c. última, a. 1, si bien aquí las esplana con más lucidez.

á la cuantidad perfecta por el crecimiento y así sucesivamente; y de este modo se ha multiplicado todo el género humano. Por lo que segun esta opinion todo lo que se engendra por consecuencia del alimento, aunque parezca tener especie de carne ó sangre, no pertenece sin embargo á la verdad de la naturaleza humana. Otros, empero, dijeron que algo de nuevo se agrega á la verdad de la naturaleza humana por la trasmutacion natural del alimento al cuerpo humano, considerada la verdad de la naturaleza humana en la especie, á cuya conservacion se ordena el acto de la potencia generativa. Mas si se considera la verdad de la naturaleza humana en el individuo, á cuya conservacion y perfeccion se ordena el acto de la potencia nutritiva, no se añade por el alimento algo que sea primeramente de la verdad de la naturaleza humana del mismo individuo, sino solo secundariamente; porque suponen que la verdad de la naturaleza humana consiste primero y principalmente en lo húmedo radical; esto es, lo que ha sido engendrado por el sémen, del que proviene la primera constitucion del género humano. Empero lo que del alimento se convierte en verdadera carne y sangre, no es principalmente de la verdad de la naturaleza humana de aquel individuo, sino secundariamente; pero puede ser principalmente de la verdad de la naturaleza humana de otro individuo lo que ha sido engendrado por el sémen del primero ; porque suponen que el sémen es lo supérfluo del alimento, ó lo acompañado de la mezcla de algo que primeramente es de la verdad de la naturaleza humana en el que engendra, como algunos dicen, ó áun lo que no tiene tal mezcla segun el dicho de otros ; y de este modo lo que es húmedo nutritivo en uno, se hace húmedo radical en otro. La tercera opinion es que algo de nuevo comienza á existir principalmente sobre la verdad de la naturaleza humana en este individuo, puesto que no hay una distincion tal en el cuerpo humano, que subsista necesariamente por toda la vida alguna parte material determinada ; pero indiferentemente se refiere cualquiera parte tomada en particular á lo que siempre subsiste en cuanto á lo que es de la especie en ella, y puede fluir y refluir en cuanto á lo que es de la materia en la misma; y en este caso lo húmedo nutritivo no se distingue de lo radical por parte del principio, de modo que se llame radical lo que ha sido engendrado por el sémen, y nutrimental lo que lo es por el alimento, sino que más bien se distingue del término, de modo que se llame radical lo que llega al término de la generacion por el acto de la potencia generativa ó aún nutritiva, y nutrimental, lo que todavía no llega á este término, sino que áun continúa en camino de nutrir. Estas tres opiniones han sido más plenamente desenvueltas y profundizadas (l. 2, dist. 30, q. 2); y por eso no conviene repetirlas aquí, sino en cuanto atañe al propósito. Debe, pues, saberse que segun estas opiniones, es preciso contestar á esta cuestion de distinto modo. En efecto, la primera opinion por la vía de multiplicacion, que establece, puede admitir la perfeccion de la verdad de la naturaleza humana, ya en cuanto al número de individuos, ya en cuanto á la debida cuantidad de cada individuo, sin lo que ha sido engendrado por el alimento ; lo cual en verdad no se añade sino para resistir á la consuncion que puede ser ocasionada por la accion del calor natural, como se agrega á la plata el plomo, para que no se consuma por la liquefaccion. De consiguiente, siendo preciso en la resurreccion que la naturaleza humana sea preparada en su perfeccion y no obrando entónces el calor natural para la consuncion de lo húmedo natural, ninguna necesidad habrá de que resucite algo en el hombre que haya sido engendrado por el alimento; sino que solo resucitará lo que fué de la verdad de la naturaleza humana del individuo y llegó á la predicha perfeccion en número y cuantidad por diminucion ó multiplicacion. La segunda opinion, puesto que establece que lo que es engendrado por el alimento, se necesita para la perfeccion de la cuantidad del individuo y para la multiplicacion que se produce por la generacion, tiene necesidad de admitir que resucita algo de aquello en que se ha convertido el alimento ; sin embargo no todo, sino solo cuanto se necesita para la perfecta reintegracion de la naturaleza humana en todos sus individuos. Por esto supone esta opi-

nion que todo aquello que estuvo en la sustancia del sémen resucitará en aquel hombre que ha sido engendrado de aquel sémen, puesto que este es principalmente de la verdad de la naturaleza humana en el mismo : mas de lo que despues viene por el nutrimento, solo resucitará en aquel cuanto es necesario para la perfeccion de la cuantidad ; pero no todo, puesto que esto no pertenece á la verdad de la naturaleza humana, sino cuanto necesita la naturaleza para la perfeccion de la cuantidad. Y puesto que esto húmedo nutritivo fluye y refluye, será separado por este órden ; lo que fue primero de la sustancia del hombre, será reparado todo, y de lo que vino en lugar segundo, tercero, y así sucesivamente, cuanto es necesario para reintegrar la cuantidad ; lo cual es evidente por dos razones : 1.ª porque lo que sobrevino fue aplicado, para reparar lo que ántes había sido desperdiciado ; y en tal concepto no pertenece tan principalmente á la verdad de la naturaleza humana como lo precedente. 2.ª Porque la union de lo húmedo extraño al primer húmedo radical hace que el todo mezclado no participe tan perfectamente la verdad de la especie como participaba lo primero ; y el Filósofo (De gener. l. 1, t. 88), pone el ejemplo del agua mezclada al vino, la cual siempre debilita la fuerza del vino, tanto que al fin le hace acuoso : de consiguiente, así como la segunda agua, aunque se tome en especie de vino, no participa, sin embargo, tan perfectamente la especie de vino como la primera que era tomada en el vino ; así lo que del segundo alimento se convierte en carne, no alcanza tan perfectamente á la especie de la carne, como lo que primeramente se convertía; y por esto no pertenece tanto á la verdad de la naturaleza humana ni á la resurreccion. Así, pues, es evidente que esta opinion supone que resucita todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana principalmente, y no todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana secundariamente. La tercera opinion difiere en cuanto á algo de la segunda, y en cuanto á algo conviene con ella. Difiere, en cuanto á que supone que todo lo que está bajo la forma de carne y hueso, pertenece por la misma razon á la verdad de la naturaleza humana ; puesto que no distingue algo material determinado permanente en el hombre en todo el tiempo de su vida, que pertenezca *per se et primo* á la verdad de la naturaleza humana; y algo fluyente y refluyente, que pertenezca á la verdad de la naturaleza humana solo por la perfeccion de la cuantidad, no á causa del primer ser de la especie, como decía la segunda opinion; sino que establece que todas las partes, que no son engendradas sin la intencion de la naturaleza, pertenecen á la verdad de la naturaleza humana en cuanto á lo que tienen de especie, puesto que así subsisten ; mas no en cuanto á lo que tienen de materia, puesto que así fluyen y refluyen indiferentemente : de modo que tambien comprendamos que sucede en las partes de un solo hombre lo que en toda la multidud de la ciudad, puesto que cada uno es sustraido de la multitud por la muerte, sucediéndole otros en su lugar : por lo cual las partes de la multitud fluyen y refluyen materialmente, pero subsisten formalmente, puesto que otros cumplen los mismos cargos y órdenes que dejan los que se van ; por cuya razon se dice subsistir el estado uno numéricamente. Asimismo tambien, cuando por ciertas partes que fluyen, son reparadas otras en la misma figura y en el mismo sitio, todas las partes fluyen y refluyen segun la materia, pero subsisten segun la especie ; con todo el hombre subsiste numéricamente el mismo. Pero la tercera opinion conviene con la segunda, puesto que supone que las partes que vienen en segundo lugar alcanzan tan perfectamente la verdad de la especie como las que primeramente concurrieron ; y por eso, lo que admite que resucitará en el hombre la segunda opinion, lo admite tambien la tercera, pero no enteramente por la misma razon; porque supone que todo aquello que ha sido engendrado por el sémen, resucita, no porque pertenezca por otra razon á la verdad de la naturaleza humana que lo que despues llega, sino porque participa más perfectamente la verdad de la especie ; cuyo órden establecía la segunda opinion en lo que despues llega por el alimento en lo cual tambien concuerda con aquella esta opinion.

Al argumento 1.° dirémos, que cosa natural no es lo que existe por su materia, sino por su forma. Por consiguiente, aunque aquello de la materia que existió en otra ocasion, bajo la forma de carne de buey, resucite en el hombre bajo la forma de carne humana, no se sigue que resucite la carne de buey, sino la carne del hombre; pues de lo contrario, podría sacarse en consecuencia que resucitaría el barro, de que fue formado el cuerpo de Adan. Sin embargo, la primera opinion concede este razonamiento.

Al 2.° que aquella costilla no fue en Adan de la perfeccion del individuo, sino ordenada á la multiplicacion de la especie ; de consiguiente, no resucitaría en Adan, sino en Eva ; como no resucitaría el sémen en el generante, sino en el engendrado.

Al 3.° que segun la 1.ª opinion, es fácil responder á esto, porque las carnes comidas jamas son de la verdad de la naturaleza humana en el que las come; pero fueron de la verdad de la naturaleza humana en aquel cuyas carnes son comidas; y por tanto resucitarán en el 1.° y no en el 2.° Empero conforme á la 2.ª y 3.ª opinion, cada cosa resucitará en aquel en que más se acercó á la perfecta participacion de la virtud de la especie ; y si en ambos se acercáre igualmente, resucitará en aquel en quien primero existió, porque en él tuvo primeramente un órden á la resurreccion por la union al alma racional de aquel hombre. Así que si en las carnes comidas hubo alguna superfluidad que no perteneciese á la verdad de la naturaleza humana en el primero, podría resucitar en el segundo; de lo contrario lo que pertenecía á la resurreccion en el primero, resucitaría en él y no en el segundo ; pero en su lugar se tomará en el segundo ó algo de lo que de aquello que por consecuencia de otros alimentos se ha convertido en carne del segundo, ó si jamas se hubiese alimentado de otra cosa que de carnes humanas, se suplirá de otra parte por virtud divina cuanto se necesitase para la perfeccion de la cantidad, al modo que suple tambien en los que mueren ántes de la edad perfecta; y no por esto se perjudica en algo á la identidad numérica, como tampoco porque las partes fluyen y refluyen segun la materia.

Al 4.° que segun la 1.ª opinion es fácil resolver, porque supone que el sémen no proviene de lo superfluo del alimento; de consiguiente las carnes comidas no pasan á ser el sémen, por el que es engendrado el niño. Pero segun las otras dos opiniones debe decirse que no es posible que todo lo que existió en las carnes comidas se convierta en sémen, porque despues de la mucha depuracion del alimento se llega á la decocion del sémen, que es la superfluidad del último alimento. Empero aquello que de las carnes comidas se convierte en sémen, más pertenece á la verdad de la naturaleza humana, en el que nace por consecuencia del sémen, que en aquel de cuyas carnes es engendrado el sémen. Por lo tanto, segun la regla ántes dada, esto que se ha convertido en sémen, resucitará en el que nace por consecuencia del sémen, y el residuo de la materia en aquel por cuyas carnes comidas ha sido generado el sémen.

Al 5.° que el embrion no pertenece á la resurreccion ántes de la animacion por medio del alma racional, en cuyo estado ya llegó con esceso sobre la sustancia del sémen de la del alimento, puesto que el niño se nutre en el útero de la madre. Así que, si alguno se alimenta de embriones y de lo superfluo de aquel alimento es engendrado otro, lo que existirá en la sustancia del sémen, resucitará en el que por causa de este es engendrado; á no ser que se contuviese en él algo que existiese de la sustancia de los sémenes en aquellos que por consecuencia de haber sido comidas sus carnes, se engendró el sémen, porque esto resucitaría en el 1.° y no en el 2.° ; mas el residuo de las carnes comidas, que no se ha convertido en sémen, consta que resucitará en el primero, supliendo la divina potencia á cada uno lo que le falta. La primera opinion, empero, no es coartada por esta objecion, al no suponer que el sémen proviene de lo supérfluo del alimento. Pero otras muchas razones hay contra ella, como consta (in l. 2, dist. 30, q. 2, a. 1; y p. 1, q. ult. a. ult.).

ARTÍCULO V. — **Lo que existió materialmente en los miembros del hombre, resucitará todo?**

1.° Parece que lo que existió materialmente en los miembros del hombre, resucitará todo; porque menos parecen pertenecer á la resurreccion los cabellos que otros miembros. Y lo que existió en los cabellos resucitará todo, y si no en los cabellos, al menos en otras partes del cuerpo, como San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 19), dice en la letra (Sent. 4, dist. 44). Luego con mucha mayor razon resucitará todo lo que existió materialmente en los otros miembros.

2.° Así como las partes de la carne son perfeccionadas segun la especie por el alma racional, así las partes segun la materia. Pero el cuerpo humano tiene relacion con la resurreccion, por haber sido perfeccionado por el alma racional. Luego no solo resucitarán las partes segun la especie, sino tambien todas las partes segun la materia.

3.° La totalidad pertenece al cuerpo de la misma manera que su division en partes. Mas la division de partes acontece al cuerpo segun la materia, cuya disposicion es la cantidad, conforme á la cual se divide. Luego tambien se considera la totalidad del cuerpo segun las partes de la materia. En su consecuencia, si no resucitarán todas las partes de la materia, tampoco resucitará todo el cuerpo, lo cual és inconveniente.

Por el contrario, las partes no subsisten segun la materia en el cuerpo, sino que fluyen y refluyen, como consta por lo que se dice (De generat. l. 1, t. 35, 36 y 37). Si, pues, resucitan segun la materia todas las partes que no subsisten en el cuerpo, sino que fluyen y refluyen ó será densísimo el cuerpo del que resucita, ó será de una cuantidad desmedida.

Ademas: todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana en un solo hombre, todo puede ser parte de la materia en otro hombre que come de sus carnes. Si, pues, todas las partes resucitan en alguno segun la materia, síguese que resucitará en uno lo que es de la verdad de la naturaleza humana en otro, lo cual es inconveniente.

Conclusion. *Todo lo que exixte en el hombre, resucitará considerada la totalidad de la especie; mas no resucitará todo, considerada la totalidad de la materia.*

Responderémos, que lo que existe materialmente en el hombre, no tiene relacion con la resurreccion, sino segun que pertenece á la verdad de la naturaleza humana, porque segun esto tiene relacion con el alma racional. Todo aquello, empero, que existe en el hombre materialmente pertenece á la verdad de la naturaleza humana en cuanto á lo que tiene de la especie; mas no todo, considerada la totalidad de la materia; porque toda la materia que existió en el hombre desde el principio de la vida hasta el fin, escedería á la cuantidad debida á la especie, como lo dice la tercera opinion que no parece la más probable entre las demas. Y por tanto, *todo lo que existe en el hombre, resucitará, considerada la totalidad de la especie,* la cual se considera segun la cuantidad, figura, situacion y órden de las partes; *mas no resucitará todo considerada la totalidad de la materia.* La segunda opinion, empero, y la primera no usan de esta distincion, pero distinguen entre las partes, de las que una de ellas tiene especie y materia. Convienen, sin embargo, estas dos opiniones en que ambas dicen que lo que ha sido engendrado por el sémen, resucitará todo áun considerada la totalidad de la materia; difieren, no obstante, en que de aquello, que es engendrado por el alimento, nada supone que resucita la opinion primera, al paso que la segunda supone que resucita algo, y no el todo, como consta de lo dicho (a. 4).

Al argumento 1.° dirémos que, así como todo lo que está en otras partes del cuerpo resucitará, considerada la totalidad de la especie, y no la de la materia, así tambien sucede con los cabellos. Mas en las otras partes resulta del alimento algo que produce aumento, y esto se computa como otra parte, considerada la totalidad de la especie, porque obtiene otro lugar y situacion en el cuerpo, y está bajo las otras partes de la dimension; y algo que no produce aumento, sino que sirve nutriendo para restaurar lo perdido y no se computa como otra parte del todo considerado segun la especie, no obte-

niendo otro lugar ó situacion en el cuerpo que el que ocupaba la parte que de él provino, aunque pueda computarse otra parte considerada la totalidad de la especie. Pero San Agustin habla de las incisiones de los cabellos, que eran partes que producían aumento, y por eso conviene que resuciten, no empero, en su cuantidad, para que esta no sea desmedida, sino en otras partes, como lo juzgará necesario la Divina Providencia. O habla en el caso aquel en que faltáren las otras partes, pues entonces su defecto podrá ser reparado por las superfluidades de los cabellos.

Al 2.° que segun la 3.ª opinion (1) las partes son las mismas segun la especie y segun la materia, porque el Filósofo no hace uso de aquella distincion (De generat. l. 1, t. 35, 36 y 37), para distinguir las diversas partes, sino para manifestar que las mismas partes pueden ser consideradas tambien segun la especie, en cuanto á lo que es de la forma y de la especie en las mismas, y segun la materia, en cuanto á lo que está sometido á la forma y á la especie. Consta empero, que la materia de la carne no tiene relacion con el alma racional, sino en cuanto está bajo tal forma, así que por razon de esto tiene relacion con la resurreccion. Pero la 1.ª y 2.ª opinion que suponen ser otras las partes segun la especie, y otras las que existen segun la materia, dicen que el alma racional, aunque perfecciona ambas partes, sin embargo no las perfecciona segun la materia, sino mediando las partes segun la especie, y por eso no tienen igualmente relacion con la resurreccion.

Al 3.° que en la materia de lo generable y corruptible es conveniente entender las dimensiones indeterminadas ántes de la recepcion de la forma sustancial; y por eso la division, que se hace segun tales dimensiones, pertenece propiamente á la materia. Pero la cuantidad completa y determinada llega á la materia despues de la forma sustancial; por conguiente la division que se hace segun las dimensiones determinadas se refiere á la especie, principalmente cuando á la razon de la especie pertenece la determinada situacion de las partes, como sucede en el cuerpo humano.

(1) En el cuerpo del artículo consigna Santo Tomás que esa opinion es la que más probable le parece; y en su consecuencia la respuesta que aquí da, fúndase en la doctrina de la misma y no en la de las otras, segun las cuales tambien contesta al argumento.

CUESTION LXXXI.

Cualidad de los que resucitan.

Acerca de esta cuestion se ofrecen cuatro artículos: 1.° Resucitarán todos en la edad juvenil? — 2.° En igual estatura? — 3.° Todos en el mismo sexo? — 4.° En la vida animal?

ARTÍCULO I. — **Resucitarán todos en la misma edad?**

1.° Parece que no todos resucitarán en la misma edad, esto es, en la juvenil, porque Dios, á los que resucitan, principalmente á los bienaventurados, nada les quitará que pertenezca á la perfeccion del hombre. Y la edad pertenece á la perfeccion del hombre, siendo la ancianidad la edad venerable (1). Luego los ancianos no resucitarán en la edad juvenil.

2.° La edad se computa segun la medida del tiempo pasado. Pero es imposible que el tiempo que fué pasado, no haya pasado. Luego es imposible que los que fueron de mayor edad, sean reducidos á la edad juvenil.

3.° Lo que fué más de la verdad de la naturaleza humana en cada uno, resucitará principalmente en él. Pero cuanto más ántes existió algo en el hombre, tanto más parece haber pertenecido á la verdad de la naturaleza humana, puesto que al fin, á causa de la virtud debilitada de la especie, se compara al vino acuoso el cuerpo humano, como consta por el Filósofo (De generat. l. 1, t. 83). Luego si todos deben resucitar en la misma edad, es más conveniente que resuciten en la pueril que en la juvenil.

Por el contrario es lo que se dice (Ephes. 4, 13) : *hasta que todos lleguemos..... á varon perfecto segun la medida de la edad cumplida de Cristo.* Es así que Cristo resucitó en la edad juvenil, la cual comienza alrededor de los treinta años, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 15). Luego tambien los otros resucitarán en la edad juvenil.

Ademas, el hombre resucitará en la mayor perfeccion de la naturaleza; y la naturaleza humana tiene el perfectísimo estado en la edad juvenil. Luego todos resucitarán en aquella.

Conclusion. *En los ancianos y en los niños se reducirá la naturaleza humana por medio de la resurreccion al estado de la última perfeccion que está en la edad juvenil.*

Responderémos, que el hombre resucitará sin defecto alguno de la naturaleza humana; puesto que, así como Dios instituye la naturaleza humana sin defecto, así la reparará sin él. Pero la naturaleza humana es deficiente de dos modos: 1.° porque aún no ha conseguido la última perfeccion; 2.° porque ya se separó de la última perfeccion; y del primer modo es deficiente en los niños. del segundo en los ancianos. Así que *en ambos se reducira la naturaleza humana por medio de la resurreccion al estado de la última perfeccion, que está en la edad juvenil*, en la que se termina el movimiento del aumento, y por la que comienza el movimiento del decrecimiento (2).

(1) Así en efecto lo dice el Espíritu Santo: *La vejez venerable no es la duradera, ni la computada por el número de años.* (Sap. IV, 8).

(2) Santo Tomás sigue en este punto, como en muchos, la opinion del gran Doctor de Hipona : *¿Qué diremos de los niños, si no es que no resucitarán en la pequeñez de cuerpo en que murieron?* (De civitate Dei, lib. XXII, c. 14). Y en el siguiente capítulo añade San Agustin : *Resta, pues, que digamos que cada uno recibirá aquella estatura que tuvo en la juventud, si es que murió anciano, ó que hubiese tenido, si ántes murió.* Despues añade que esa edad de juventud en que resucitarán, será de treinta años, edad en que, segun el Apóstol á los de Efeso, llegarémos á varones perfectos, *segun la medida de la edad cumplida de Cristo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la edad de la ancianidad tiene el ser respetada, no á causa de la condicion del cuerpo, que está en defecto, sino á causa de la sabiduría del alma que se presume estar en ella por la antigüedad del tiempo. Por lo que en los elegidos subsistirá la reverencia de la ancianidad á causa de la plenitud de la divina sabiduría que existirá en ellos, pero no permanecerá el defecto de la ancianidad.

Al 2.º que no hablamos de la edad en cuanto al número de años, sino en cuanto al estado en que queda el cuerpo humano por consecuencia de los años; por lo que se dice de Adan haber sido formado en la edad juvenil á causa de la tal condicion del cuerpo, que tuvo en el primer dia de su formacion. Y por eso la razon no hace al propósito.

Al 3.º que la virtud de la especie se dice ser más perfecta en el niño que en el jóven en cuanto á la eficacia de hacer la conversion del alimento de algun modo; como tambien es más perfecta en el sémen que en el hombre completo; pero en los jóvenes es más perfecta en cuanto al término del complemento. De consiguiente, aquello que principalmente perteneció á la verdad de la naturaleza humana, se deducirá para aquella perfeccion que tiene en la edad juvenil; no para aquella que tiene en la edad pueril, en la que los humores áun no llegaron á la última digestion.

ARTÍCULO II. — **Resucitarán todos con la misma estatura?**

1.º Parece que todos resucitarán con la misma estatura; porque así como el hombre se mide por la cuantidad dimensiva, así por la cuantidad de la duracion. Y la cuantidad de la duracion se reducirá en todos á la misma medida, porque todos resucitarán en la misma edad. Luego tambien la cuantidad de la dimension se reducirá en todos á la misma medida, para que todos resuciten en la misma estatura.

2.º El Filósofo (De an. l. 2, t. 41) dice que «para todas las cosas que exis- » ten en la naturaleza, hay un término y » razon de magnitud y aumento». Pero este término no existe sino por la virtud de la forma, á la que debe convenir la cuantidad, como tambien todos los otros accidentes. Luego teniendo todos los hombres la misma forma específica, en todos debe ser segun la misma materia la medida de la cuantidad, á no ser que haya error. Es así que el error de la naturaleza se corregirá en la resurreccion. Luego todos resucitarán con la misma estatura.

3.º La cuantidad del que resucita no puede ser proporcionada á la virtud natural que primeramente formó al cuerpo; porque de lo contrario, los que no pudieron llegar á la mayor cuantidad por la virtud de la naturaleza, jamás resucitarán en la mayor cuantidad, lo cual es falso. Luego es preciso que aquella cuantidad se proporcione á la virtud que repara el cuerpo humano por la resurreccion y á la materia de la que es reparado. Mas la virtud que repara todos los cuerpos es la misma en número, esto es, la virtud divina, y todas las cenizas de que son reparados los cuerpos humanos, están igualmente dispuestas á recibir la accion de la predicha virtud. Luego en la misma cuantidad se terminará la resurreccion de los hombres todos, y de este modo lo mismo que ántes.

Por el contrario, la cuantidad natural es una consecuencia de la naturaleza de cada individuo. Y en la resurreccion no se variará la naturaleza del individuo. Luego ni su cuantidad natural. Por otra parte, no es la misma la cuantidad natural de todos. Luego no todos resucitarán con la misma estatura.

Ademas, la naturaleza humana se repasará por medio de la resurreccion para gloria ó para pena. Mas no será la misma la cuantidad de la gloria ó de la pena en todos los que resucitan. Luego ni la misma la cuantidad de la estatura.

Conclusion. [1] *En la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* [2] *No todos resucitarán en la misma cantidad, sino que cada uno resucitará en aquella cantidad en que se hallase al final de su desarrollo, si la naturaléza no hubiese errado ó faltado; y lo que esceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Responderémos, que *en la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número*. Por esto en la resurreccion no solo debe atenderse á lo que compete á la naturaleza de la especie, sino á lo que compete á la naturaleza del individuo. La naturaleza de la especie tiene alguna cuantidad, á la que ni escede ni es inferior sin error; cuya cuantidad sin embargo tiene algunos grados de latitud y no debe ser considerada segun una medida determinada. Pues bien : cada individuo en la especie humana llega dentro de los límites de aquella latitud á algun grado de cuantidad que compete á la naturaleza del individuo, y á esta es llevada en el límite del aumento, si no existiere algun error en la obra de la naturaleza, por el que se haya añadido ó quitado algo á la predicha cuantidad, cuya medida en verdad se considera segun la proporcion del calor que estiende, y de lo húmedo que es susceptible de ser estendido, cosa que no es de la misma virtud en todos. Por lo tanto, *no todos resucitarán en la misma cuantidad; sino que cada uno resucitará en aquella cuantidad en que se hallan al final de su desarrollo, si la naturaleza no hubiese errado ó faltado, y lo que esceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Al argumento 1.° dirémos, que ya consta de lo dicho (a. 1, al 2.°), que no se dice que todos resucitan en la misma edad, como si á todos compitiera la misma cuantidad de duracion, sino porque será el mismo en todos el estado de perfeccion, cuyo estado verdaderamente puede salvarse en la grande y pequeña cuantidad.

Al 2.° que la cuantidad de este individuo no solo coresponde á la forma de la especie, sino tambien á la naturaleza ó á la materia del individuo. Y por eso la razon no es concluyente.

Al 3.° que la cuantidad del que resucita no se proporciona á la virtud que repara, puesto que aquella no es de la naturaleza del cuerpo, ni á las cenizas segun aquel estado en que están ántes de la resurreccion, sino á la naturaleza que primeramente tenía el individuo. Sin embargo, si la virtud formativa no podía llegar por algun defecto á la debida cuantidad que compete á la especie, la virtud divina suplirá en la resurreccion la falta, como consta en los enanos; y el mismo razonamiento tiene lugar con los que fueron de una magnitud desmedida más allá de lo debido á la naturaleza.

ARTÍCULO III. — **Resucitarán todos en el sexo viril (1)?**

1.° Parece que todos resucitarán en el sexo viril, puesto que se dice (Ephes. 4, 13) que *todos llegarémos á varon perfecto*, etc. Luego no existirá entónces sino el sexo viril.

2.° En el futuro cesará toda prelacion, como dice la Glosa (I. Cor. 15, interl. et ord. sup. illud: *cùm evacuaverit*, etc.). Pero la mujer está sometida al varon por órden natural. Luego las mujeres no resucitarán en el sexo femenino, sino en el viril.

3.° Lo que es racional y atraido sin la intencion de la naturaleza, no resucitará; porque en la resurreccion se destruirá todo error. Pero el *sexus muliebris* es atraido sin la intencion de la naturaleza por defecto de la virtud formativa en el sémen, que no puede llevar la materia del concepto á la forma viril; por lo que dice el Filósofo (De animal. l. 16, sc. De generat. animal. l. 2, c. 3) que *fœmina est mas occassionatus*. Luego no resucitará el *sexus muliebris*.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 17): « mejor parece que están en lo cierto los » que no dudan que ambos sexos resuci- » tarán ».

Ademas, Dios reparará en la resurreccion lo que hizo en el hombre en la primera condicion. Es así que él mismo hizo á la mujer de la costilla del varon,

(1) Esta es una verdad que los *armenios* negaron; y al error de estos le califican algunos de herejía. San Agustin, en el cap. 17 del libro 22 de su grande obra *De Civitate Dei*, ocúpase en impugnar esa descabellada doctrina de los armenios, sirviéndose, como de argumento más decisivo, de las palabras del Señor á los saduceos, segun San Mateo (c. XXII) y San Lúcas (XX) nos refieren. San Agustin compendia su argumento en estas palabras : *Qui ergo utrumque sexum instituit, utrumque restituet :* « El que estableció los dos sexos, los dos restable- » cerá ó resucitará ».

Al argumento 1.º dirémos, que la edad de la ancianidad tiene el ser respetada, no á causa de la condicion del cuerpo, que está en defecto, sino á causa de la sabiduría del alma que se presume estar en ella por la antigüedad del tiempo. Por lo que en los elegidos subsistirá la reverencia de la ancianidad á causa de la plenitud de la divina sabiduría que existirá en ellos, pero no permanecerá el defecto de la ancianidad.

Al 2.º que no hablamos de la edad en cuanto al número de años, sino en cuanto al estado en que queda el cuerpo humano por consecuencia de los años; por lo que se dice de Adan haber sido formado en la edad juvenil á causa de la tal condicion del cuerpo, que tuvo en el primer dia de su formacion. Y por eso la razon no hace al propósito.

Al 3.º que la virtud de la especie se dice ser más perfecta en el niño que en el jóven en cuanto á la eficacia de hacer la conversion del alimento de algun modo; como tambien es más perfecta en el sémen que en el hombre completo; pero en los jóvenes es más perfecta en cuanto al término del complemento. De consiguiente, aquello que principalmente perteneció á la verdad de la naturaleza humana, se deducirá para aquella perfeccion que tiene en la edad juvenil; no para aquella que tiene en la edad pueril, en la que los humores áun no llegaron á la última digestion.

ARTÍCULO II. — **Resucitarán todos con la misma estatura?**

1.º Parece que todos resucitarán con la misma estatura; porque así como el hombre se mide por la cuantidad dimensiva, así por la cuantidad de la duracion. Y la cuantidad de la duracion se reducirá en todos á la misma medida, porque todos resucitarán en la misma edad. Luego tambien la cuantidad de la dimension se reducirá en todos á la misma medida, para que todos resuciten en la misma estatura.

2.º El Filósofo (De an. l. 2, t. 41) dice que «para todas las cosas que exis» ten en la naturaleza, hay un término y » razon de magnitud y aumento». Pero este término no existe sino por la virtud de la forma, á la que debe convenir la cuantidad, como tambien todos los otros accidentes. Luego teniendo todos los hombres la misma forma específica, en todos debe ser segun la misma materia la medida de la cuantidad, á no ser que haya error. Es así que el error de la naturaleza se corregirá en la resurreccion. Luego todos resucitarán con la misma estatura.

3.º La cuantidad del que resucita no puede ser proporcionada á la virtud natural que primeramente formó al cuerpo; porque de lo contrario, los que no pudieron llegar á la mayor cuantidad por la virtud de la naturaleza, jamás resucitarán en la mayor cuantidad, lo cual es falso. Luego es preciso que aquella cuantidad se proporcione á la virtud que repara el cuerpo humano por la resurreccion y á la materia de la que es reparado. Mas la virtud que repara todos los cuerpos es la misma en número, esto es, la virtud divina, y todas las cenizas de que son reparados los cuerpos humanos, están igualmente dispuestas á recibir la accion de la predicha virtud. Luego en la misma cuantidad se terminará la resurreccion de los hombres todos, y de este modo lo mismo que ántes.

Por el contrario, la cuantidad natural es una consecuencia de la naturaleza de cada individuo. Y en la resurreccion no se variará la naturaleza del individuo. Luego ni su cuantidad natural. Por otra parte, no es la misma la cuantidad natural de todos. Luego no todos resucitarán con la misma estatura.

Ademas, la naturaleza humana se repasará por medio de la resurreccion para gloria ó para pena. Mas no será la misma la cuantidad de la gloria ó de la pena en todos los que resucitan. Luego ni la misma la cuantidad de la estatura.

Conclusion. [1] *En la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* [2] *No todos resucitarán en la misma cantidad, sino que cada uno resucitará en aquella cantidad en que se hallase al final de su desarrollo, si la naturaléza no hubiese errado ó faltado; y lo que esceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Responderémos, que *en la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* Por esto en la resurreccion no solo debe atenderse á lo que compete á la naturaleza de la especie, sino á lo que compete á la naturaleza del individuo. La naturaleza de la especie tiene alguna cuantidad, á la que ni escede ni es inferior sin error; cuya cuantidad sin embargo tiene algunos grados de latitud y no debe ser considerada segun una medida determinada. Pues bien : cada individuo en la especie humana llega dentro de los límites de aquella latitud á algun grado de cuantidad que compete á la naturaleza del individuo, y á esta es llevada en el límite del aumento, si no existiere algun error en la obra de la naturaleza, por el que se haya añadido ó quitado algo á la predicha cuantidad, cuya medida en verdad se considera segun la proporcion del calor que estiende, y de lo húmedo que es susceptible de ser estendido, cosa que no es de la misma virtud en todos. Por lo tanto, *no todos resucitarán en la misma cuantidad; sino que cada uno resucitará en aquella cuantidad en que se hallan al final de su desarrollo, si la naturaleza no hubiese errado ó faltado, y lo que esceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Al argumento 1.º dirémos, que ya consta de lo dicho (a. 1, al 2.º), que no se dice que todos resucitan en la misma edad, como si á todos compitiera la misma cuantidad de duracion, sino porque será el mismo en todos el estado de perfeccion, cuyo estado verdaderamente puede salvarse en la grande y pequeña cuantidad.

Al 2.º que la cuantidad de este individuo no solo coresponde á la forma de la especie, sino tambien á la naturaleza ó á la materia del individuo. Y por eso la razon no es concluyente.

Al 3.º que la cuantidad del que resucita no se proporciona á la virtud que repara, puesto que aquella no es de la naturaleza del cuerpo, ni á las cenizas segun aquel estado en que están ántes de la resurreccion, sino á la naturaleza que primeramente tenía el individuo. Sin embargo, si la virtud formativa no podía llegar por algun defecto á la debida cuantidad que compete á la especie, la virtud divina suplirá en la resurreccion la falta, como consta en los enanos; y el mismo razonamiento tiene lugar con los que fueron de una magnitud desmedida más allá de lo debido á la naturaleza.

ARTÍCULO III. — **Resucitarán todos en el sexo viril** (1)?

1.º Parece que todos resucitarán en el sexo viril, puesto que se dice (Ephes. 4, 13) que *todos llegarémos á varon perfecto*, etc. Luego no existirá entónces sino el sexo viril.

2.º En el futuro cesará toda prelacion, como dice la Glosa (I. Cor. 15, interl. et ord. sup. illud: *cùm evacuaverit*, etc.). Pero la mujer está sometida al varon por órden natural. Luego las mujeres no resucitarán en el sexo femenino, sino en el viril.

3.º Lo que es racional y atraido sin la intencion de la naturaleza, no resucitará; porque en la resurreccion se destruirá todo error. Pero el *sexus muliebris* es atraido sin la intencion de la naturaleza por defecto de la virtud formativa en el sémen, que no puede llevar la materia del concepto á la forma viril; por lo que dice el Filósofo (De animal. l. 16, sc. De generat. animal. l. 2, c. 3) que *fœmina est mas occassionatus*. Luego no resucitará el *sexus muliebris*.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 17): « mejor parece que están en lo cierto los » que no dudan que ambos sexos resuci- » tarán ».

Ademas, Dios reparará en la resurreccion lo que hizo en el hombre en la primera condicion. Es así que él mismo hizo á la mujer de la costilla del varon,

(1) Esta es una verdad que los *armenios* negaron ; y al error de estos le califican algunos de herejía. San Agustin, en el cap. 17 del libro 22 de su grande obra *De Civitate Dei*, ocúpase en impugnar esa descabellada doctrina de los armenios, sirviéndose, como de argumento más decisivo, de las palabras del Señor á los saduceos, segun San Mateo (c. XXII) y San Lúcas (XX) nos refieren. San Agustin compendia su argumento en estas palabras : *Qui ergo utrumque sexum instituit, utrumque restituet :* « El que estableció los dos sexos, los dos restable- » cerá ó resucitará ».

como consta (Genes. 2). Luego él mismo reparará el sexo femíneo en la resurreccion.

Conclusion. *Así como resucitarán los hombres en diversas estaturas, así en diversos sexos; y aunque haya diferencia de sexos, faltará sin embargo la confusion de la mutua vision.*

Responderémos que, así como, considerada la naturaleza del individuo, es debida diversa cuantidad á los diversos hombres; así, considerada la naturaleza del individuo, se debe distinto sexo á diversos hombres; y esta diversidad tambien compete á la perfeccion de la especie, cuyo diversos grados se completan por la dicha diversidad de sexo ó de cuantidad. Por lo tanto, *así como resucitarán los hombres en diversas estaturas, así en diversos sexos; y aunque haya diferencia de sexos, faltará, sin embargo la confusion de la mutua vision,* porque estará ausente el capricho que incita á actos vergonzosos, por los que es causada la confusion.

Al argumento 1.° dirémos, que cuando se dice: *todos en Cristo llegarémos á varon perfecto,* no se dice á causa del sexo viril, sino á causa de la virtud del ánimo, que existirá en todos, ya hombres, ya mujeres.

Al 2.° que la mujer está sometida al varon á causa de la debilidad de la naturaleza, ya en cuanto al vigor del ánimo, ya en cuanto á la fortaleza del cuerpo. Pero despues de la resurreccion no habrá diferencia en estos casos, segun la diversidad de sexos, sino más bien segun la diversidad de méritos. Por tanto, no es procedente el razonamiento.

Al 3.° que aunque la generacion de la mujer está fuera de la intencion de la naturaleza particular, es sin embargo de la intencion de la naturaleza universal, que requiere ambos sexos para la perfeccion de la especie humana; y no habrá por el sexo defecto alguno en ella, como consta de lo dicho.

Artículo IV. — **Resucitarán todos en la vida animal** (1)?

1.° Parece que resucitarán en la vida animal, esto es, para usar del acto de la virtud nutritiva y generativa, puesto que la resurreccion nuestra será conforme á la de Cristo. Pero se dice que Cristo comió despues de la resurreccion, como consta (Joan. ult. et Luc. ult.) Luego tambien los hombres comerán despues de la resurreccion, y por la misma razon engendrarán.

2.° La distincion de sexos ordena á la generacion; y de la misma manera los instrumentos que sirven á la virtud nutritiva, se ordenan al acto de comer. Mas el hombre resucitará con todos estos. Luego usará de los actos de la virtud generativa y nutritiva.

3.° El hombre todo será beatificado, ya segun el alma, ya segun el cuerpo. Y la beatitud ó felicidad segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 7), consiste en la operacion perfecta. Luego es preciso que todas las potencias del alma y todos los miembros existan con sus actos en los bienaventurados despues de la resurreccion; y así lo mismo que ántes.

4.° En los bienaventurados, despues de la resurreccion, habrá perfecta y dichosa alegría. Y tal regocijo encierra todas las delectaciones; puesto que « la » beatitud », segun Boecio (De consolat. l. 3, prosa 2), « es el estado perfecto con » la agregacion de todos los bienes »; y perfecto es aquello á lo que nada falta. Luego existiendo una grande delectacion en el acto de la virtud generativa y nutritiva, parece que tales actos pertenecientes á la vida animal existirán en los bienaventurados; y con mucha más razon en otros que tendrán cuerpos ménos espirituales.

Por el contrario es lo que se dice (Matth. 22, 30): *en la resurreccion ni se casarán ni serán dados en casamiento.*

Ademas, la generacion se ordena á

(1) Es de fe que nadie resucitará con vida animal. Fuera de otros testimonios, tenemos este del Apóstol: *Sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (1 ad Corint. xv, v. 42). « Así tambien la resurreccion de los » muertos. Se siembra en corrupcion, resucitará en incorrup- » cion ». De estas palabras y otras de la misma Epistola, nuestro Angélico, lo mismo que los intérpretes y teólogos prueban las dotes que acompañaron á los cuerpos glorificados despues de la resurreccion. Algunos herejes, más amantes de las obras de la carne que de las del espíritu, como Cerinto y los partidarios del *milenarismo*, han negado esta doctrina, diciendo el primero que la bienaventuranza ha de consistir en las delicias de la carne; y los segundos, que despues del juicio, los hombres permanecerán en este mundo por espacio de mil años, entregados á las mismas delicias. Semejantes dislates están contestados por sí mismos, fuera de los argumentos que se fundan en la palabra de Dios y en la universal tradicion de la Iglesia.

subvenir al defecto que acaece por la muerte y para la multiplicacion del género humano; y el acto de comer á la restauracion de lo perdido y al aumento de la cuantidad. Pero en el estado de la resurreccion ya tendrá el género toda la multitud de los individuos prefijada por Dios, puesto que él hará durar la generacion hasta ese momento; de la misma manera tambien cualquiera hombre resucitará en la debida cuantidad, y ni existirá la muerte en adelante ni tendrá lugar desperdicio alguno en las partes del hombre. Luego en vano existiría el acto de la virtud generativa y nutritiva.

Conclusion. *Aquellas operaciones naturales que se ordenan ó á causar la primera perfeccion de la naturaleza humana, ó á conservarla, no existirán en la resurreccion: y tales son las acciones de la vida animal en el hombre.*

Responderémos, que la resurreccion no será necesaria al hombre á causa de la primera perfeccion del mismo que consiste en la integridad de lo que atañe á la naturaleza, puesto que el hombre puede llegar á esto en el estado de la vida presente por la accion de las causas naturales; pero la necesidad de la resurreccion es para conseguir la última perfeccion que consiste en llegar al último fin. Y por eso *aquellas operaciones naturales que se ordenan ó á causar la primera perfeccion de la naturaleza humana ó á conservarla, no existirán en la resurreccion; y tales son las acciones de la vida animal en el hombre* y las acciones de la naturaleza en los elementos y el movimiento del cielo; y por lo tanto, todas estas cosas cesarán en la resurreccion. Y puesto que el comer, beber, dormir y engendrar pertenecen á la vida animal, porque están ordenados á la primera perfeccion de la naturaleza, por eso no existirán tales actos en la resurreccion.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella accion de comer con que Cristo comió no fue de necesidad, como si necesitara del alimento la naturaleza humana despues de la resurreccion; pero fue un acto de poderpara manifestar que había vuelto á tomar la verdadera naturaleza humana que ántes había tenido en aquel estado, cuando había comido y bebido con los discípulos. Mas esta manifestacion no será necesaria en la resurreccion comun, puesto que será conocido á todos. Y por eso se dice que Cristo comió dispensativamente por aquel modo de hablar con que dicen los juristas que «la dispensa» cion es la relajacion comun del derecho» (specul, jur. l. 1, tit. De dispensat.), puesto que omitió lo que es comun á los que resucitan, esto es, no tomar alimentos por la causa predicha. Y por esto el razonamiento no es concluyente.

Al 2.° que la diferencia de sexos y variedad de miembros será para reintegrar la perfeccion de la naturaleza humana, ya en la especie, ya en el individuo; por lo que no se sigue que existan en vano, aunque falten las operaciones animales.

Al 3.° que las predichas operaciones no son del hombre en cuanto es tal, como lo dice tambien el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 7), y por eso no consiste en ellas la bienaventuranza del cuerpo humano; pero el cuerpo humano será glorificado por la redundancia de la razon; por la que el hombre es hombre, en cuanto estará sometido á ella.

Al 4.° que las delectaciones corporales, como dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 12; y l. 10, c. 5), son medicinales, puesto que se aplican al hombre para destruir el hastío, ó tambien son causas de enfermedades en cuanto el hombre se deleita en ellas desordenadamente, como si fuesen verdaderas delectaciones; al modo que el hombre que tiene un gusto estragado se deleita en ciertas cosas que no son deleitables para los sanos. Así que, no es menester que tales delectaciones sean de la perfeccion de la bienaventuranza, como suponen los judíos y los sarracenos y supusieron algunos herejes que se llaman Ciliastas (1), los cuales tambien, segun la doctrina del Filósofo, no parece que tienen sano efecto, pues solas las delectaciones espirituales, segun el mismo, son *simpliciter* delectaciones, y que deben ser buscadas por sí; y por eso no son ellas mismas solas requeridas para la bienaventuranza.

(1) Voz griega que corresponde á *mil*; y esos sectarios son de los que hemos hablado en la anterior nota.

CUESTION LXXXII.

Impasibilidad de los cuerpos de los bienaventurados que resucitan. (1)

Tratarémos de las condiciones de los bienaventurados que resucitan, y 1.° de la impasibilidad de sus cuerpos; 2.° de su sutileza; 3.° de su agilidad, y 4.° de su claridad.

Sobre lo primero considerarémos: 1.° Los santos que resucitan, resucitarán impasibles en cuanto á los cuerpos? — 2.° Hallaráse en todos igual impasibilidad? — 3.° Aquella impasibilidad escluirá de los cuerpos gloriosos el sentido en acto? — 4.° Existen en ellos todos los sentidos en acto?

ARTICULO I. — **¿Los cuerpos de los santos despues de la resurreccion serán impasibles?** (2)

1.° Parece que los cuerpos de los santos despues de la resurreccion no serán impasibles; porque todo lo mortal es pasible; y el hombre despues de la resurreccion será *animal racional mortal*; pues esta es la definicion del hombre que jamás se separa de él. Luego el cuerpo será pasible.

2.° Todo lo que está en potencia con relacion á la forma de otro, es pasible por otro, porque segun esto algo es pasible por otro, como se dice (De gen. l. 1, t. 54). Pero los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, estarán en potencia por relacion á otra forma. Luego serán pasibles. Prueba de la menor: todas las cosas que se comunican en la materia, una de ellas está en potencia por relacion á la forma de otra; porque la materia, segun que está bajo una forma, no pierde la potencia con relacion á la otra forma. Pero los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, comunicarán con los elementos en la materia, puesto que serán separados de la misma materia, de que ahora son. Luego estarán en potencia por relacion á otra forma; y en este caso serán pasibles.

3.° «Los contrarios son aptos para » obrar y sufrir los unos respecto á los otros», como (De gener. l. 1, t. 51 y 52) dice el Filósofo. Pero los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, serán compuestos de contrarios, como tambien ahora lo son. Luego serán pasibles.

4.° En el cuerpo humano resucitará la sangre y otros humores, como se ha dicho (C. 80, a. 3 y 4). Pero de la pugna de los humores entre sí se engendran las enfermedades y tales sufrimientos en el cuerpo. Luego los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, serán pasibles.

5.° Más repugna á la perfeccion el defecto en acto que el defecto en potencia. Y la pasibilidad importa solo el defecto en potencia. Luego puesto que habrá en los cuerpos de los bienaventurados algunos defectos en acto, como las cicatrices de las heridas en los mártires, al modo que existieron en Cristo, parece que nada derogara á su perfeccion, si se supone que tienen cuerpos pasibles.

Por el contrario, todo lo pasible es corruptible, puesto que la pasion llegando á ser escesiva altera la sustancia. Es así, que los cuerpos de los santos, despues de

---

(1) Segun observa Silvio, los que ordenaron el Suplemento de la Suma, tomando su doctrina de la Sent. IV de Santo Tomás, pudieron anteponer á esta cuestion un par de artículos de la Dist. 49, c. 4.ª a. 4 y 5) en las cuales el Angélico resuelve que las dotes de un cuerpo glorioso son las cuatro de impasibilidad, sutilidad, agilidad y claridad.

(2) Afirmativamente responde el Santo Doctor, segun lo que dice el Apocalipsis (XXI, v. 4): *Y limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos: y la muerte no será ya más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron..*

la resurreccion, serán incorruptibles, como se dice (I Cor. 15, 42): *es engendrado en corrupcion, resucitará en incorrupcion.* Luego serán impasibles.

Ademas, lo más fuerte no sufre de lo más debil. Pero ningun cuerpo será más fuerte que los cuerpos de los santos; de los que se dice (I Cor. 15, 43): *es engendrado en corrupcion, resucitará en vigor.* Luego serán impasibles.

Conclusion. *En el cuerpo glorioso no puede existir cambio alguno en contradiccion con aquella disposicion por la que el alma le perfecciona, y, por tanto, los cuerpos resucitados serán impasibles.*

Responderémos, que la pasion se dice de dos modos: uno comunmente, y de este modo toda recepcion se dice pasion; ya lo que se recibe sea conveniente al sujeto que recibe y le perfeccione, ya contrario y corruptivo; y por la remocion de tal pasion no se dicen impasibles los cuerpos gloriosos; cuando nada, que es propio de la perfeccion, debe quitárseles. Del segundo modo se dice pasion propiamente, la que así define el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22): « pasion es el movimiento fuera ó no conforme á la naturaleza ». Por lo que el desmedido movimiento del corazon se dice pasion de este y el moderado se dice su operacion. La razon de esto es, porque todo lo que padece es atraido á los límites del agente, porque el agente se asemeja al paciente, y por eso el paciente, considerado como tal, es traido fuera de los propios límites en que existía. Así, pues, tomando en su sentido propio la palabra pasion, los cuerpos gloriosos no podrán estar en potencia respecto del sufrimiento despues de la resurreccion, y por esto se dirán impasibles. La razon de esta impasibilidad se designa distintamente por diferentes autores. Unos la atribuyen á la condicion de los elementos, que entónces se habrán en el cuerpo de distinta manera que ahora; porque dicen que los elementos subsistirán en él segun la sustancia; pero las cualidades activas y pasivas serán escluidas de los elementos. Mas esto no parece verdadero, porque las cualidades activas y pasivas son de la perfeccion de los elementos; por consiguiente, si los elementos se reparasen sin ellas en el cuerpo del que resucita, serian de menor perfeccion que ahora. Ademas, siendo aquellas cualidades los accidentes propios de los elementos producidos por su forma y materia, parece absurdo que la causa quede y el efecto desaparezca. Por esto dicen otros que las cualidades subsistirán; pero no tendrán acciones propias, haciéndolo esto la virtud divina para la conservacion del cuerpo humano. Tampoco esto parece poder sostenerse, porque para la mezcla se requiere la accion y pasion de las cualidades activas y pasivas; y, segun el predominio de la una ó de la otra mezcla, resulta una diversa complexion, y esto es lo que es preciso suponer en el cuerpo del que resucita, porque en él existirán las carnes y los huesos y demas partes componentes á las cuales todas no compete una complexion. Ademas, no podría considerarse segun esta opinion la impasibilidad como una cualidad en ellos, porque no establecería en la sustancia impasible disposicion alguna, sino solamente la prohibicion de la pasion de lo esterior, esto es, por virtud divina, la cual tambien podría hacer lo mismo en el cuerpo del hombre en el estado de la vida presente. Por lo tanto, otros dicen que dentro del mismo cuerpo existirá algo que prohiba el sufrimiento de los cuerpos gloriosos, á saber: la naturaleza de la quinta esencia (1) ó del cuerpo celeste, que suponen concurre en la composicion del cuerpo humano, para conciliar los elementos con cierta armonía por la que puedan ser la debida materia del alma racional; pero, sin embargo, en el estado de la vida presente, por el dominio de la naturaleza elemental, el cuerpo humano padece á semejanza de otros elementos; mas en la resurreccion prevalecerá la naturaleza de la quinta esencia; y por eso el cuerpo humano se hará impasible á imitacion de los cuerpos celestes. Pero esta opinion no puede sostenerse, porque la quinta esencia no concurre materialmente á la composicion del cuerpo humano, como se ha manifestado en el libro II (Dist. 12, q. 1, a. 1). Y ademas es imposible decir que una virtud natural, cual es la virtud del cuerpo celeste, transfiera el cuerpo humano á la propiedad de la gloria, cual es la impasibilidad del

(1) Alude el Santo á lo que llamaban *quinta esencia* los peripatéticos, de la cual, segun ellos, constaba el cuerpo celeste.

cuerpo glorioso, atribuyendo el Apóstol la transformacion del cuerpo humano á la virtud de Cristo, puesto que *tal como es el hombre celeste, tales serán tambien los hombres cuando lleguen á serlo* (I. Cor. 15, 48), y (Philip. 3, 21): *transformará á nuestro cuerpo vil y despreciable para configurarle á su cuerpo glorioso por esa virtud con que todo lo puede*, etc. Ademas, la naturaleza celeste no puede dominar en el cuerpo humano, de tal manera que no permanezca la naturaleza elemental á la que es inherente la pasibilidad por sus principios esenciales. Por lo tanto, debemos decir de otra manera que toda pasion es producida por el triunfo del agente sobre el paciente; de otra suerte no le atraería á sus fines. Pero es imposible que algo domine sobre el paciente, sino en cuanto se debilita el dominio de la forma propia sobre la materia de él, hablando de la pasion que es contra la naturaleza de la que ahora hablamos; porque la materia no se subyuga á uno de los contrarios, sin que se destruya el dominio del otro sobre la misma ó al ménos se disminuya. Pero el cuerpo humano y todo lo que en él existe estará perfectamente sometido al alma racional, como el alma lo estará perfectamente á Dios. Y por eso en *el cuerpo glorioso no podrá existir cambio alguno en contradiccion con aquella disposicion con la que el alma le perfecciona; y por tanto, los cuerpos resucitados serán impasibles.*

Al argumento 1.º dirémos que, segun San Anselmo (Lib. II *Cur Deus homo*, c. 11), «la palabra mortal está colocada » en la definicion del hombre por los filó» sofos, que no creyeron que en algun » tiempo el hombre en su totalidad pudie» ra ser inmortal», porque no vieron á los hombres, sino segun el estado de esta mortalidad. O puede decirse que segun el Filósofo (Met. l. 8, t. 5 y 7, y l. 7, t. 41), puesto que las diferencias esenciales son desconocidas de nosotros, usamos á veces de las diferencias accidentales para significar las diferencias esenciales que son las causas de aquellas. Por consiguiente, en la definicion del hombre no se coloca la palabra mortal, como si la misma mortalidad perteneciese á la esencia del hombre; sino porque lo que es causa de la pasibilidad y mortalidad segun el estado presente, á saber, la composicion de los contrarios, es de la esencia del hombre; pero entónces no será su causa por consecuencia de la victoria del alma sobre el cuerpo.

Al 2.º que hay dos clases de potencia: una ligada y otra libre. Y esto no sólo es cierto con referencia á la potencia activa, sino tambien con referencia la potencia pasiva; porque la forma liga la potencia de la materia determinándola á una sola cosa, y bajo este concepto domina sobre ella. Y puesto que en las cosas corruptibles la forma no domina perfectamente sobre la materia, no puede ligarla perfectamente sin recibir mientras tanto, por medio de alguna pasion, la disposicion contraria á la forma. Pero en los santos, despues de la resurreccion, dominará absolutamente el alma sobre el cuerpo, y en manera alguna podrá quitársela este dominio, porque ella misma estará sometida á Dios de una manera inmutable, lo cual no sucedió en el estado de inocencia. Y por eso en aquellos cuerpos permanece la misma potencia para otra forma que ahora se halla en ellos en cuanto á la sustancia de la potencia; pero estará encadenada por la victoria del alma sobre el cuerpo, de tal modo, que jamás pueda pasar al acto del sufrimiento.

Al 3.º que las cualidades elementales son los instrumentos del alma, como consta (De an. l. 2, t. 38 y sig.), porque el calor del fuego en el cuerpo del animal se regula en el acto de nutrirse por la virtud del alma. Pero cuando el agente principal es perfecto y no existe defecto alguno en el instrumento, ninguna accion dimana de este, sino segun la disposicion del agente principal. Por lo tanto, en los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion no podrá dimanar de las cualidades elementales accion ó pasion alguna que sea contraria á la disposicion del alma, que tiene por objeto la conservacion del cuerpo.

Al 4.º que segun San Agustin (In epist. ad Consentium. 205 ó 146) «la » potencia divina puede sustraer de esta » naturaleza visible y palpable de los » cuerpos, las cualidades que quiera, » subsistiendo otras». Por consiguiente, á la manera que al fuego del horno de los Caldeos quitó la virtud de quemar

con respecto á algo, puesto que los cuerpos de los niños se conservaron ilesos, y permaneció en cuanto á algo, porque aquel fuego quemaba la leña, así separará la pasibilidad de los humores y les dejará su naturaleza. La manera, pues, de verificarse esto, la hemos dicho.

Al 5.º que no existirán en los santos las cicatrices de las heridas ni existieron en Cristo, en cuanto importan defecto alguno, sino en cuanto son signos de una virtud muy constante con la que padecieron por la justicia y por la fe; por manera que por una y otra parte resulte un aumento de gozo (1) Por lo que San Agustin dice (De civ. Dei, l. 22, c. 20): « no se de que modo el amor de los San» tos Mártires no nos afecte tanto que » deseemos ver en aquel reino y en los » cuerpos de ellos las cicatrices de las » heridas que sufrieron por el nombre de » Cristo; y quizá las verémos; mas en » ellas no habrá deformidad, sino digni» dad, y aunque algunas existan en el » cuerpo, resplandecerán no con la be» lleza de este, sino de la virtud ». Pero tampoco, aunque hayan sido quitados y amputados algunos miembros á los mártires, no aparecerán sin ellos en la resurreccion de los muertos, porque escrito está (Luc. 21, 18): *no perecerá un cabello de vuestra cabeza.*

ARTÍCULO II. — **Será igual la impasibilidad en todos?**

1.º Parece que la impasibilidad será igual en todos; porque (I Cor. 15) dice la Glosa (interl. sup. illud. *seminatur in corruptione*) que « todos tienen igual» mente el no poder padecer. Y no pueden padecer, porque tienen el don de la impasibilidad. Luego la impasibilidad será igual en todos.

2.º Las negaciones no son susceptibles ni de más ni de menos. Pero la impasibilidad es cierta negacion ó privacion de la pasibilidad. Luego no puede ser mayor en uno que en otro.

3.º Dícese más blanco lo que tiene menos mezcla de negro. Mas ninguno de los cuerpos santos tendrá mezcla alguna de pasibilidad. Luego todos serán igualmente impasibles.

Por el contrario, el premio debe corresponder proporcionalmente al mérito. Es así que hubo algunos santos mayores en mérito que otros. Luego siendo la impasibilidad cierto premio, parece que en algunos es mayor que en otros.

Ademas, la impasibilidad pertenece á la misma division que la claridad. Es así que esta no será igual en todos, como consta (I Cor. 15). Luego ni la impasibilidad.

Conclusion. [1] *La impasibilidad, considerada en sí misma, será igual en todos los bienaventurados.* [2] *Si se la considera segun la causa, será en uno mayor que en otro.*

Responderémos, que la *impasibilidad* puede considerarse de dos modos: ó *en sí misma* ó segun su causa. Si *se la considera en sí misma*, puesto que importa solamente negacion ó privacion, no es susceptible de más ni de menos, sino que *será igual en todos los bienaventurados.* Pero si se la *considera segun su causa, será en uno mayor que en otro.* La causa, pues, de esto, es el dominio del alma sobre el cuerpo, cuyo dominio es causado de que la misma alma goza de Dios de una manera inmutable. Por consiguiente, la causa de la impasibilidad es mayor en el que más perfectamente goza de Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella Glosa habla de la impasibilidad en sí misma y no segun su causa.

Al 2.º que aunque las negaciones y privaciones en sí mismas no son susceptibles ni de más ni de menos, sin embargo, lo son por sus causas; (2) como se dice ser más oscuro el lugar que tiene más y mayores impedimentos de luz.

Al 3.º que algunas cosas no solo se dilatan por la separacion de su contrario, sino aun por la aproximacion al término, como se dilata la luz. Y por eso tambien la impasibilidad es mayor en uno que en otro, aunque en ninguno quede algo de pasibilidad.

---

(1) Consúltese lo dicho en la P. III, C. 54, al 4 al 3.

(2) Consúltese sobre esto fuera de otros pasajes del Santo Doctor, lo que dice en la P. I, C. 2.ª, a. 4 al 3.º; y 1.ª-2,æ C. 22, a. 2 al 1.º), C. 73, a. 2.

Artículo III. — **¿La impasibilidad escluye de los cuerpos gloriosos el sentido en acto?** (1)

1.° Parece que la impasibilidad escluye de los cuerpos gloriosos el sentido en acto; porque segun dice el Filósofo (De an. l. 2, t. 118), «sentir es cierto padecer». Pero los cuerpos gloriosos serán impasibles. Luego no sentirán en acto.

2.° La modificacion natural precede á la modificacion animal, como el ser natural precede al ser intencional. Y los cuerpos gloriosos, por razon de la impasibilidad, no se cambiarán por la modificacion natural. Luego tampoco por la animal que se requiere para sentir.

3.° Siempre que los sentidos son puestos en acto por una impresion nueva, se produce un nuevo juicio. Mas allí no existirá un nuevo juicio, porque «tampoco existirán pensamientos volubles». Luego tampoco allí tendrá lugar el sentido en acto, como dice San Agustin.

4.° Cuando el alma está en acto intenso de una potencia, se contrae el acto de otra potencia. Pero el alma estará toda entera aplicada al acto de la potencia intelectiva, por la que contemplará á Dios. Luego de ninguna manera lo estara al acto de la potencia sensitiva.

Por el contrario es lo que se dice (Apoc. 1, 7): *lo verá todo ojo.* Luego en ellos habrá sentido en acto.

Ademas, segun el Filósofo (De an. l. 1, t. 19), «lo animado se distingue de lo inanimado por el sentido y el movimiento». Pero el movimiento no existirá allí en acto, puesto que *serán como fuegos en un cañaveral* (Sap. 3, 7). Luego tambien el sentido en acto.

Conclusion. [1] *Todos convienen en que en los cuerpos de los bienaventurados hay algun sentimiento.* [2] *No existirá en los cuerpos gloriosos la modificacion natural, sino la espiritual, que produce por sí misma la sensacion en acto y no cambia la naturaleza del sujeto que la recibe.*

Responderémos, que *todos convienen en que en los cuerpos de los bienaventurados hay algun sentimiento;* de lo contrario, la vida corporal de los santos despues de la resurreccion se asemejaría más al sueño que á la vigilia, lo que no corresponde á aquella perfeccion, porque en el sueño el cuerpo sensible no está en el último acto de la vida, por lo que se llama al sueño media vida (Ethic. l. 1, c. 13). Pero en el modo de sentir hay diferentes opiniones. Unos dicen que los cuerpos gloriosos serán impasibles y por esto incapaces de recibir pasajeras impresiones y mucho menos que los cuerpos celestes; porque allí no habrá sentido en acto por la recepcion de alguna especie originada de las cosas sensibles, sino más bien por un movimiento de dentro á fuera. Pero esto no puede ser, porque en la resurreccion la naturaleza de la especie permanecerá la misma en el hombre y en todas sus partes. Pero la naturaleza de los sentidos es tal, que es la única potencia pasiva, como lo prueba el Filósofo (De an. l. 2, t. 51 y 54). Por lo cual, si en la resurreccion los santos sintiesen enviando fuera las especies y no recibiéndolas, el sentimiento no sería en ellos virtud pasiva sino activa; y en este caso no sería de la misma especie que ahora lo es, sino que sería alguna otra potencia dada á ellos; porque á la manera que la materia nunca se hace forma, así tambien la potencia pasiva jamás se hace activa. Y por eso dicen otros que el sentimiento en acto se efectuará, no ciertamente por lo que percibe de las cosas sensibles exteriores, sino por el influjo de las facultades superiores; pues así como ahora las facultades superiores perciben de las inferiores, así tambien, viceversa, recibirán entónces estas de las superiores. Pero tal clase de percepcion no hace que verdaderamente se sienta, porque toda potencia pasiva, segun la razon de su especie, se determina á alguna cosa activa especial: porque la potencia, considerada como tal, se relaciona con aquello respecto de lo cual se dice. De consiguiente, siendo lo propiamente activo en los sentidos exteriores, la cosa que existe fuera del alma y no su intencion existente en la imaginacion ó la razon, si el órgano de la sensibilidad no es movido por las cosas exteriores, sino por la imaginacion ó por otras potencias superiores, no será verdaderamente sentir. Por lo cual no decimos, que los fre-

(1) Por sentido entiéndese aquí el sentido mismo físico ó la sensacion.

néticos é insensatos, en los que por seguir la preponderancia de su imaginacion en la que se agitan las especies sobre los órganos de las sensaciones, sientan verdaderamente, sino que les parece que sienten. Por este motivo debemos decir con otros, que el sentido de los cuerpos gloriosos tendrá lugar por la percepcion de las cosas que están fuera del alma. Pero debe saberse que los órganos de la sensacion son inmutados de dos modos por las cosas que están fuera del alma: 1.° por una modificacion natural, á saber: cuando el órgano es dispuesto por la misma cualidad natural con que se dispone la cosa fuera del alma, que obra en el mismo: por ejemplo, cuando se calienta la mano al contacto de una cosa caliente, ó cuando se hace olorosa al contacto de la cosa que lo es: 2.° por una modificacion espiritual, cuando la cualidad sensible se recibe en el instrumento, segun el *ser* espiritual, es decir, la especie ó la intencion de la cualidad y no la cualidad misma; como la pupila recibe la especie de la blancura, y sin embargo no se hace ella blanca. Luego la primera recepcion no causa sensacion, absolutamente hablando, porque el sentido debe recibir las especies dentro de la materia é independientemente de ella, esto es, independientemente del *sér* material que tenían fuera del alma como se dice (De an. l. 2, t. 121). Y esta recepcion inmuta la naturaleza del que la recibe, porque de este modo se recibe la cualidad segun su *sér* material. Por lo tanto, *no existirá en los cuerpos gloriosos esta recepcion, sino la segunda que produce por sí misma la sensacion en acto y que no cambia la naturaleza del sujeto que la recibe.*

Al argumento 1.° dirémos que, como ya consta de lo dicho, por esta pasion, que existe en el acto de sentir, que no es otra cosa que la recepcion predicha, no es arrastrado el cuerpo fuera de su cualidad natural, sino que es perfeccionado espiritualmente; por lo tanto, la impasibilidad de los cuerpos gloriosos no excluye esa pasividad.

Al 2.° que todo lo pasivo recibe la accion del agente segun su modo. Si, pues, hay algo que sea apto para ser modificado por un ser activo por modificacion natural y espiritual, la modificacion natural precede á la espiritual, como el sér natural al intencional: pero, si es apto para ser inmutado solo espiritualmente, no es menester que se inmute naturalmente, como se ve respecto del aire que no es susceptible de recibir el calor segun el sér natural, sino simplemente segun el espiritual; y por esto es modificado solo de este modo, mientras que por el contrario, los cuerpos inanimados son inmutados por las cualidades sensibles solo natural y no espiritualmente. En los cuerpos gloriosos, empero, no podrá haber alguna modificacion natural, y por eso habrá allí únicamente inmutacion espiritual.

Al 3.° que, así como habrá nueva recepcion de especie en el órgano de la sensibilidad, del mismo modo habrá un juicio nuevo del sentido comun: pero no habrá juicio nuevo del entendimiento; como sucede al que ve una cosa que ya conocía: y lo que San Agustin dice (De Trin. l. 15, c. 16) que «no habrá allí pensamientos volubles», se entiende de los de la parte intelectiva: lo cual no tiene relacion con nuestra tésis.

Al 4.° que, cuando de dos cosas la una es razon de la otra, la ocupacion del alma en la una no impide ni contrae su ocupacion en la otra; como el médico, mientras ve la orina, no considera menos las reglas del arte sobre los colores de las orinas, sino más. Y puesto que los santos ven á Dios como la razon de todo lo que hacen ó conocen, por eso la ocupacion de ellos en las cosas sensibles que deben sentir, ó cualesquiera otras que deben contemplar ó hacer, en nada impedirá la contemplacion divina, ni por el contrario. O debe decirse que una potencia es impedida en su acto cuando otra potencia obra vehementemente, porque una sola potencia no basta por sí para una operacion tan intensa, sino es ayudada por lo que el principio de vida hubiera debido comunicar á las demas potencias ó los otros miembros; y puesto que en los santos todas las potencias serán muy perfectas, la una podrá obrar intensamente de tal modo, que por esto ningun impedimento se dará á la accion de la otra como sucedió en Cristo.

ARTÍCULO IV.—**Existen en los bienaventurados despues de la resurreccion todos los sentidos en acto?**

1.° Parece que no existen allí todos los sentidos en acto; porque el tacto es el primero entre todos los demas sentidos, como se dice (De an., l. 2, t. 27, y l. 3, t. 66). Pero los cuerpos gloriosos carecerán en acto del sentido del tacto; porque el sentido del tacto se produce en acto por la inmutacion del cuerpo animal por algun cuerpo esterior predominante en alguna de las cualidades activas ó pasivas de las que el tacto es discretivo, y tal inmutacion no podrá verificarse entónces. Luego no estarán allí todos los sentidos en acto.

2.° El sentido del gusto sirve al acto de la potencia nutritiva. Es así que despues de la resurreccion este acto no existirá, como se ha dicho, (C. 81, a. 4). Luego el gusto existiría allí inútilmente.

3.° Despues de la resurreccion nada se corromperá, porque la criatura entera se vestirá de cierta virtud de incorruptibilidad; pero el sentido del olfato no puede existir en su acto, sino hecha alguna corrupcion, porque no se percibe el olor sino por alguna evaporacion que consiste en cierta resolucion. De consiguiente, el sentido del olfato no existirá allí en acto.

4.° El oido sirve para instruirse como se dice (in l. De *sensu et sensato*, c. 1) : pero despues de la resurreccion no será necesario á los bienaventurados el instruirse por medio de las cosas sensibles porque estarán llenos de la sabiduría divina por la vision de Dios mismo. Luego el oido no existirá en ellos.

5.° La vision tiene lugar, segun que es recibida en la pupila la especie de la cosa vista; mas esto no podrá suceder á los bienaventurados despues de la resurreccion. Luego la vista en acto, que es sin embargo, el más noble de los sentidos, no existirá allí en acto. Prueba de la menor. Lo que es luminoso en acto, no es susceptible de la especie visible : así un espejo colocado directamente bajo un rayo de sol no representa la especie del cuerpo opuesto, luego la pupila estará dotada de claridad como todo el cuerpo, y no recibirá, sin embargo, la especie de los cuerpos coloreados.

6.° Segun la perspectiva todo lo que se ve, se ve bajo un ángulo: pero esto no corresponde á los cuerpos gloriosos; luego no tendrán el sentido de la vista en acto. Hé aquí la prueba de la menor : cuantas veces se ve algo bajo un ángulo, es preciso que haya alguna proporcion del ángulo con la distancia de la cosa vista; porque lo que se ve desde más lejos, es menos visto y bajo un ángulo menor ; de consiguiente podría ser tan pequeño el ángulo, que no se viese nada de la cosa. Si, pues, el ojo glorioso ve bajo un ángulo, es preciso vea bajo distancia determinada, y por consiguiente que no vea algo de más lejos de lo que nosotros vemos ahora, lo que parece muy absurdo. Parece, pues, que el sentido de la vista no existirá en acto en los cuerpos gloriosos.

Por el contrario, la potencia adherida al acto es más perfecta que la que no lo está. Pero la naturaleza humana existirá en su mayor perfeccion en los bienaventurados. De consiguiente, todos los sentidos existirán en su propio acto.

Ademas, las potencias sensitivas están más cerca del alma que el cuerpo; pero este será recompensado ó castigado por los méritos ó deméritos del alma ; de consiguiente tambien todos los sentidos serán recompensados en los bienaventurados y castigados en los malos, segun la delectacion y el dolor y la tristeza que consisten en la operacion de los sentidos.

Conclusion. *En los bienaventurados despues de la resurreccion existirán todos los sentidos en acto.*

Responderémos, que respecto á este punto hay dos opiniones; pues unos dicen, que todas las potencias de los sentidos existirán en los cuerpos gloriosos, pero que no estarán en acto sino dos sentidos esto es, el tacto y la vista ; y esto no será por defecto de los sentidos sino por defecto del medio y del objeto ; y no por eso estas potencias existirán inútilmente puesto que servirán á la integridad de la naturaleza humana, y para recomendar la sabiduría del Criador. Esta opinion no parece verdadera, porque lo que es medio en estos sentidos, lo es tambien en otros ; porque para la vista el medio es

el aire, que es tambien el medio para el oido y el olfato, como consta (De an. l. 2, t. 76 y 97). Del mismo modo tambien el gusto tiene un medio que le está unido lo mismo que el tacto, porque el gusto es cierto tacto, como se dice (ibid. t. 28 y 94). Existirá tambien el olor que es el objeto del olfato, toda vez que la Iglesia canta que los cuerpos de los santos exhalarán un olor suavísimo. Habrá tambien alabanza vocal en la patria, por lo que se dice (in Gloss. ord. sup. illud psal. 149 : *exaltationes Dei in gutture eorum*) que « los corazones y lenguas no » cesarán de alabar á Dios ». Y esto mismo tambien consta por la Glosa (ord. sup. illud 2, Esdræ, 12 : *in cantico et cymbalis*, etc.). Y por eso, segun otros, deberá decirse que el olfato y el oido estarán allí en acto ; mas el gusto no estará en acto, de modo que se inmute por algun alimento ó bebida que se haya tomado, como consta de lo dicho (C. 81, a. 4) ; á menos que se diga que allí estará el gusto en acto por la inmutacion de la lengua por alguna humedad que le esté adherida.

Al argumento 1.° dirémos, que las cualidades que percibe el tacto, son aquellas de que es constituido el cuerpo animal. De consiguiente, por las cualidades tangibles el cuerpo animal segun el estado presente es apto para ser transformado natural y espiritualmente por el objeto del tacto ; y por eso el tacto se dice ser el más material entre los otros sentidos, porque tiene más de modificacion material que le está unido. Sin embargo, la inmutacion material no se ha al acto de sentir, el cual es perfeccionado por la modificacion espiritual, sino *per accidens*. Y por eso en los cuerpos gloriosos de los que la impasibilidad escluye la natural modificacion, habrá solamente inmutacion espiritual proveniente de las cualidades tangibles, al modo que tambien sucedió en el cuerpo de Adan, el cual ni el fuego hubiera podido quemarle ni la espada cortarle, y sin embargo, hubiera tenido la sensacion de estas dos cosas.

Al 2.° que el gusto, segun que es el sentido del alimento, no estará en acto, sino segun que es el que juzga de los sabores, podrá quizá existir por el modo predicho.

Al 3.° que algunos supusieron que el olor no es otra cosa que cierta evaporacion de humo. Mas esta suposicion no puede ser verdadera, lo cual es patente, porque los buitres se dirigen desde remotísimos lugares adonde hay cadáveres por el olor que perciben, no siendo posible, sin embargo, que evaporacion alguna de un cadáver llegára á lugares tan lejanos, aunque todo se resolviese en vapor, sobre todo cuando se observa que las cosas sensibles obran á una distancia igual sobre todas las partes; por cuya razon el olor cambia á veces el medio y el instrumento de sentir por una modificacion espiritual sin evaporacion alguna que alcance al órgano. Pero el requerirse alguna evaporacion, esto es, porque el olor en los cuerpos es impedido por cierta humedad; por lo que es preciso que se resuelva para ser percibido. En los cuerpos gloriosos, empero, existirá el olor en su última perfeccion y en manera alguna reprimido por lo húmedo, de consiguiente, cambiará por modificacion espiritual, como lo hace el olor de la evaporacion del humo. En este concepto existirá en los santos el sentido del olor, puesto que no será impedido por humedad alguna, y conocerán no solo las escelencias de los olores, como ahora sucede en nosotros á causa de la escesiva humedad del cerebro, sino tambien las diferencias mínimas de los olores.

Al 4.° que en la patria habrá alabanza vocal, aunque algunos digan lo contrario, y modificará el órgano del oido en los bienaventurados solo espiritualmente ; y no será por la enseñanza, por la que adquieran la ciencia, sino por la perfeccion del sentido y la delectacion. Pero de qué modo podrá formarse allí la voz, ya se ha dicho (in Sent. 2, dist. 2, c. 2, a. 2 al 5.°)

Al 5.° que la intensidad de la luz no impide la recepcion espiritual de la especie del color, con tal que permanezca en naturaleza diáfana, como consta que cuanto quiera que se ilumine el aire, puede ser medio en la vista; y cuanto más iluminado está, tanto más claro se ve algo por el mismo, á no ser que haya defecto proveniente de la debilidad de la vista. Empero, el que en un espejo directamente opuesto al rayo del sol no

aparezca la especie del cuerpo opuesto, no es porque se impida la recepcion, sino porque se impide la reverberacion pues es menester para que la forma aparezca en el espejo, que se haga cierta reverberacion con algun cuerpo oscuro y por eso se une plomo al vidrio en un espejo. Pero la claridad del cuerpo glorioso no quita la diafanidad á la pupila, porque la gloria no destruye la naturaleza; de consiguiente la magnitud de la claridad en la pupila más contribuirá á la perfeccion de la vista que á su defecto.

Al 6.° que cuanto más perfecto es el sentido, por tanto menor modificacion producida puede percibir su objeto; y cuanto menor es el ángulo bajo el que es modificada la vista por lo visible, tanto menor es la inmutacion. Y de ahí es que la vista más fuerte puede ver algo desde más lejos, que la vista más débil; porque de cuanto más lejos se ve, se ve bajo menor ángulo. Y puesto que la vista del cuerpo glorioso será perfectísima, podrá ver por una pequeñísima modificacion; de consiguiente, podrá ver bajo un ángulo mucho menor que ahora lo puede y por consiguiente de mucho más lejos.

CUESTION LXXXIII.

Sutileza de los cuerpos de los bienaventurados.

Tratarémos de este punto en los seis artículos siguientes: 1.° La sutileza es la propiedad del cuerpo glorioso? — 2.° Puede en razon de esta sutileza estar en el mismo lugar con otro cuerpo no glorioso? 3.° Pueden por milagro estar juntos dos cuerpos en un mismo lugar? — 4.° El cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en el mismo lugar? — 5.° El cuerpo glorioso requiere necesariamente un lugar igual á él? — 6.° El cuerpo glorioso es palpable?

ARTÍCULO I. — **La sutileza es propiedad del cuerpo glorioso?**

1.° Parece que la sutileza no es propiedad del cuerpo glorioso; porque la propiedad de la gloria excede á la de la naturaleza, como la claridad de la gloria á la del sol, que es la mayor en la naturaleza. Si pues la sutileza es propiedad del cuerpo glorioso, será más sutil que todo lo que es sutil en toda la naturaleza, y por tanto será más sutil que los vientos y el aire, lo cual es una heregía condenada por San Gregorio en la ciudad de Constantinopla, como lo refiere el mismo (in Moral. l. 14, c. 29).

2.° Así como el calor y el frio son ciertas cualidades de los cuerpos simples, esto es, de los elementos; así tambien la sutileza. Pero el calor y otras cualidades de los elementos no serán más intensas en los cuerpos gloriosos, que ahora; ántes bien, se reducirán más al medio. Luego ni la sutileza será mayor en ellos que lo es ahora.

3.° La sutileza se encuentra en los cuerpos por la pequeñez de la materia; de consiguiente, los cuerpos que tienen ménos materia bajo iguales dimensiones, los llamamos más sutiles; como al fuego más que el aire, al aire que el agua, y al agua que la tierra. Es así que en los cuerpos gloriosos habrá tanto de materia, cuanto hay ahora, y las dimensiones no serán mayores; luego no serán entónces más sutiles que lo son ahora.

Por el contrario es lo que se dice (I. Cor. 15, 44): *es sembrado un cuerpo animal y resucitará un cuerpo espiritual*, esto es, semejante al espíritu. Pero la sutileza del espíritu escede á toda sutileza del cuerpo. Luego los cuerpos gloriosos serán sutilísimos.

Ademas, cuanto más sutiles son los

cuerpos, tanto más nobles son. Pero los cuerpos gloriosos son nobilísimos. Luego serán sutilísimos.

Conclusion. [1] *El nombre de sutileza se ha transferido ó trasladado á aquellos cuerpos que están más sometidos á la forma y se perfeccionan por ella de un modo completísimo.* [2] *El nombre ese se ha trasladado á las cosas incorpóreas, no solo por razon de su sustancia, sino tambien por razon de su virtud.* [3] *Los cuerpos gloriosos se llaman sutiles por la perfeccion completísima del cuerpo ; y esa complexion provendrá del dominio del alma glorificada, que es la forma del cuerpo sobre el mismo.*

Responderémos, que la palabra sutileza se ha tomado de la virtud de penetrar. Por lo que se dice (De gener. l. 2, t. 10) que « sutil es lo que pueden llenar las » partes y las partes de las partes ». Pero el que algun cuerpo sea penetrativo, sucede de dos modos: 1.° por la pequeñez de la cuantidad, principalmente segun la profundidad y latitud, y no segun la longitud, puesto que la penetracion se hace en lo profundo, por lo que la longitud no obsta á la penetracion; 2.° por la pequeñez de la materia, por lo que decimos sutiles las cosas raras (1) ; y puesto que en los cuerpos raros predomina más la forma sobre la materia, por eso *se ha transferido el nombre de sutileza á aquellos cuerpos que más sometidos están á la forma, y se perfeccionan por ella de un modo completísimo ;* como decimos que la sutileza existe en el Sol, en la Luna y otros á este tenor ; á la manera que tambien el oro ó algo tal puede llamarse sutil, cuando alcanzan de la manera más perfecta el ser y la virtud de su especie. Y puesto que las cosas incorpóreas carecen de cuantidad y de materia, por eso el *nombre de sutileza se transfiere á ellas, no solo por razon de su sustancia, sino tambien por razon de su virtud:* pues así como lo sutil se dice penetrativo, puesto que alcanza hasta lo íntimo de la cosa, así tambien se dice algun entendimiento *sutil,* puesto que alcanza á inspeccionar los principios intrínsecos y las propiedades naturales ocultas de una cosa. Y asimismo se dice que alguno tiene vista sutil, porque puede percibir con la vista algo mínimo. Lo propio sucede con los demas sentidos; y segun esto, diferentes individuos atribuyeron diversamente la sutileza á los cuerpos gloriosos. Algunos herejes, como refiere San Agustin (De civ. Dei, l. 13, c. 12), les atribuyeron la sutileza segun el modo con que se dicen sutiles las sustancias espirituales, diciendo que en la resurreccion el cuerpo será llevado al espíritu, y en razon á esto, llama *espirituales* el Apóstol á los cuerpos de los que resucitan (I. Cor. 15). Pero esta opinion no puede prevalecer: 1.° porque el cuerpo no puede pasar al espíritu, porque no comunican en la materia ; lo cual manifiesta tambien Boecio (in l. De duabus naturis); 2.° porque si esto fuese posible, convertido el cuerpo al espíritu, no resucitaría el hombre, que consta naturalmente de alma y cuerpo; 3.° porque si el Apóstol lo entendiera así, al modo que llama espirituales á los cuerpos, por igual razon llamaría animales á los cuerpos que fueron vueltos al alma, lo cual consta ser falso. Por lo que algunos herejes dijeron que el cuerpo permanecerá en la resurreccion, pero tendrá la sutileza segun el modo de la rarefaccion, de suerte que los cuerpos humanos en la resurreccion se asemejarán al aire ó viento, como lo refiere San Gregorio (2) (Moral. 14, c. 29). Mas esto tampoco puede sostenerse, puesto que el Señor tuvo un cuerpo palpable despues de la resurreccion, como consta (Luc. ult.), cuyo cuerpo debe creerse que fue sobremanera sutil. Ademas, el cuerpo humano resucitará con sus carnes y huesos, como el cuerpo del Señor, segun se dice (Luc. ult. 39): *el espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo;* y (Job. 19, 26) se dice: *en mi carne veré á Dios mi Salvador.* Pero la naturaleza de la carne y hueso no consiente la predicha rarefaccion ; y por eso debe asignarse á los cuerpos gloriosos otro modo de sutileza, de manera *que se digan sutiles por la perfeccion completísima del cuerpo.* Mas

(1) Sabido es que no solo en física, sino tambien en el principal significado de la palabra, por *raro* se entiende « lo que » tiene poca densidad ó solidez, y se dilata y extiende ocu- » pando mayor espacio y formando mayores poros », como dice el Diccionario de la Academia.

(2) Así se espresaba Eutíques ; y de esos errores, como hemos dicho, le sacó San Gregorio.

algunos les atribuyen este complemento por razon de la quinta esencia, esto es, de la celeste, la cual dominára entónces sobre ellos principalmente; cosa que no puede ser: 1.° porque nada de la quinta esencia puede llegar á la composicion del cuerpo, como se ha manifestado (Sent. l. 2, dist. 12, q. 1); 2.° porque, dado que viniese á la composicion del cuerpo humano, no podría entenderse que dominaría más entónces que ahora sobre la naturaleza elemental, sino de modo que estaría entónces en los cuerpos humanos, mas segun la cuantidad de la naturaleza celeste; y así los cuerpos humanos no serían de la misma estatura; á no ser que quizá se disminuyera la materia elemental en el hombre, lo cual repugna á la integridad de los que resucitan; ó de modo que la naturaleza elemental se revistiese de las propiedades de la naturaleza celestial por su dominio en el cuerpo; y en este caso la virtud natural sería causa de la propiedad gloriosa, lo cual parece absurdo. Por eso dicen otros que *dicha complexion, por la que se dicen sutiles los cuerpos humanos, provendrá del dominio del alma glorificada, que es la forma del cuerpo sobre el mismo*, en razon á lo cual el cuerpo glorioso se dice espiritual, como enteramente sometido al espíritu. La primera sujecion, por la que el cuerpo se somete al alma, es para participarla el ser específico, segun que está sometido á la misma, como la materia á la forma, y despues se le somete para las demas operaciones del alma, segun que esta es el motor. Por eso la primera razon de espiritualidad en el cuerpo proviene de la sutileza, y despues de la agilidad y de las otras propiedades del cuerpo glorioso. Y por esto el Apóstol en la espiritualidad tocó el dote de sutileza, como lo esponen los Maestros. Por lo que tambien dice San Gregorio (Moral. l. 14, c. 19), que «el cuerpo » glorioso se dice sutil por efecto de la » potencia espiritual», Con lo dicho es evidente la solucion á las objeciones que proceden sobre la sutileza, que tiene lugar por rarefaccion.

ARTÍCULO II. — **¿Por razon de esta sutileza compete al cuerpo glorioso estar en el mismo lugar con otro cuerpo no glorioso?**

1.° Parece que por razon de esta sutileza compete al cuerpo estar á la vez en el mismo lugar y con otro cuerpo no glorioso; porque, como se dice (Philip. 3, 21), *reformará el cuerpo de nuestra humildad configurado al cuerpo de su claridad.* Pero el cuerpo de Cristo pudo estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar; como consta por haber entrado despues de la resurreccion á donde estaban sus discípulos, hallándose las puertas cerradas, como se dice (Joan. 20). Luego tambien los cuerpos gloriosos por razon de la sutileza podrán estar con otros cuerpos no gloriosos en el mismo lugar.

2.° Los cuerpos gloriosos serán más nobles que todos los otros cuerpos; es asi que algunos ahora, por razon de su nobleza, pueden estar juntamente con otros cuerpos, como son los rayos del sol. Luego con mucha mayor razon convendrá esto á los cuerpos gloriosos.

3.° El cuerpo celeste no puede dividirse, al ménos en cuanto á la sustancia de las esferas; por lo que se dice (Job. 37, 18), que *los cielos se afirmaron, como si lo hubieran sido con el bronce más sólido.* Si, pues, el cuerpo glorioso no podrá existir á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar por razon de la sutileza, jamás podrá ascender al cielo empíreo, lo que es erróneo.

4.° El cuerpo, que no puede estar á la vez con otro cuerpo, puede por obstáculo de otro ser impedido en su movimiento, ó tambien ser encerrado. Pero esto no podrá acontecer á los cuerpos gloriosos. Luego podrán estar á la vez en el mismo lugar con otros cuerpos.

5.° Como se ha el punto al punto, así la línea á la línea y la superficie á la superficie y el cuerpo al cuerpo. Mas dos puntos pueden estar juntos, como se ve cuando se encuentran dos líneas; y de la misma manera dos líneas en contacto de dos superficies y dos superficies en contacto de dos cuerpos; porque «cosas con» tiguas son aquellas cuyos estremos es» tán juntos», como consta (Physic. l. 6). Luego no es contra la naturaleza del

cuerpo el no poder existir juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar. Es así que toda la nobleza compatible con la naturaleza del cuerpo se dará toda al cuerpo glorioso. Luego el cuerpo glorioso tendrá por la propiedad de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.

Por el contrario es lo que dice Boecio (in l. De Trin.): «la variedad de » accidentes produce la diferencia numé- » rica ; pues tres hombres ni distan por el » género ni por la especie, sino por sus » accidentes ; porque si separamos de » ellos enteramente todos los accidentes, » sin embargo, el lugar es para todos di- » ferente, al cual en ningun modo pode- » mos suponerlo único ». Luego si se supone que dos cuerpos están en un lugar, será uno solo numéricamente.

Ademas, los cuerpos gloriosos tendrán mayor conveniencia con el lugar que los espíritus angélicos. Pero los espíritus angélicos, como algunos dicen, no pueden distinguirse en número, si no estuvieran en diversos lugares ; y por esto suponen que es necesario que estén en un lugar y que no pudieron crearse ántes del mundo. Luego mucho más debe decir que dos cuerpos cualesquiera no pueden estar á la vez en el mismo lugar.

Conclusion. [1] *No puede decirse que el cuerpo glorioso, por razon de su sutileza, tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.* [2] *Lo que impide á nuestro cuerpo ahora el estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar, en manera alguna podrá separarse de él por el dote de sutileza.* [3] *El cuerpo glorioso no tendrá por razon de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo, sino que podrá existir simultáneamente con otro cuerpo por la operacion de la virtud divina.*

Responderémos, que *no puede decirse que el cuerpo glorioso por razon de su sutileza tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar*, si no se le quita por la sutileza aquello por lo que es impedido ahora de estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar. Dicen algunos, empero, que se le prohibe esto en este estado por razon de su corpulencia, por la que tiene que ocupar lugar, cuya corpulencia se le quitará por el dote de sutileza (1). Pero esto no puede prevalecer, por dos razones: 1.ª porque la corpulencia, que destruye el dote de sutileza, pertenece al defecto ; por ejemplo, alguna desordenacion de la materia que no está perfectamente contenida bajo su forma ; porque el todo, que pertenece á la integridad del cuerpo, resucitará en el cuerpo, tanto por parte de la forma como por parte de la materia. Mas el que algun cuerpo sea susceptible de ocupar un lugar, lo posee por aquello que es de la integridad de su naturaleza, y no por algun defecto de ella: pues oponiéndose lo lleno á lo vacío, solamente no llena lugar, aquello que colocado en un lugar, sin embargo el lugar queda vacío. En efecto, el Filósolo (Physic. l. 4, t. 57 y 58) define el vacío diciendo que es « un lugar no lleno de cuerpo sen- » sible ». Pero se dice que algun cuerpo es sensible por la materia, por la forma y por los accidentes naturales, cuyas cosas todas pertenecen á la integridad de la naturaleza. Consta tambien que el cuerpo glorioso será sensible aun segun el tacto, como se ve en el cuerpo del Señor (Luc. últ.); pues ni le faltará la materia ó la forma ó los naturales accidentes, esto es, el calor, el frio y otros á este tenor. Por lo que es evidente que el cuerpo glorioso, no obstante el don de sutileza, llenará lugar ; pues parece insensato decir que el lugar donde estuviere el cuerpo glorioso, estará vacío; 2.ª el razonamiento predicho no vale, porque impedir la coexistencia del cuerpo en el mismo lugar es más que llenar el lugar ; porque si suponemos que las dimensiones están separadas sin la materia, aquellas dimensiones no llenan lugar ; por lo que algunos, admitiendo el vacío, dijeron ser este el lugar en que existen tales dimensiones sin algun cuerpo sensible; y sin embargo aquellas dimensiones prohiben el estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar, como consta por el Filósofo (Physic. l. 4, t. 8 y 76 ; y Met. l. 3, t. 17), donde tiene por inconvenien-

(1) Tomando esta palabra en un sentido lato, con cuanto significa una propiedad adventicia ; pues de otro modo y hablando en rigor, las dotes no pertenecen al cuerpo, sino al alma, por la cual se verifica la union de los santos con Dios, verificándose cierto matrimonio espiritual entre el Criador y la criatura. Así discurre Drioux sobre este pasaje del Angélico.

algunos les atribuyen este complemento por razon de la quinta esencia, esto es, de la celeste, la cual dominára entónces sobre ellos principalmente; cosa que no puede ser: 1.° porque nada de la quinta esencia puede llegar á la composicion del cuerpo, como se ha manifestado (Sent. l. 2, dist. 12, q. 1); 2.° porque, dado que viniese á la composicion del cuerpo humano, no podría entenderse que dominaría más entónces que ahora sobre la naturaleza elemental, sino de modo que estaría entónces en los cuerpos humanos, mas segun la cuantidad de la naturaleza celeste; y así los cuerpos humanos no serían de la misma estatura; á no ser que quizá se disminuyera la materia elemental en el hombre, lo cual repugna á la integridad de los que resucitan; ó de modo que la naturaleza elemental se revistiese de las propiedades de la naturaleza celestial por su dominio en el cuerpo; y en este caso la virtud natural sería causa de la propiedad gloriosa, lo cual parece absurdo. Por eso dicen otros que *dicha complexion, por la que se dicen sutiles los cuerpos humanos, provendrá del dominio del alma glorificada, que es la forma del cuerpo sobre el mismo,* en razon á lo cual el cuerpo glorioso se dice espiritual, como enteramente sometido al espíritu. La primera sujecion, por la que el cuerpo se somete al alma, es para participarla el ser específico, segun que está sometido á la misma, como la materia á la forma, y despues se le somete para las demas operaciones del alma, segun que esta es el motor. Por eso la primera razon de espiritualidad en el cuerpo proviene de la sutileza, y despues de la agilidad y de las otras propiedades del cuerpo glorioso. Y por esto el Apóstol en la espiritualidad tocó el dote de sutileza, como lo esponen los Maestros. Por lo que tambien dice San Gregorio (Moral. l. 14, c. 19), que «el cuerpo » glorioso se dice sutil por efecto de la » potencia espiritual», Con lo dicho es evidente la solucion á las objeciones que proceden sobre la sutileza, que tiene lugar por rarefaccion.

ARTÍCULO II. — **¿Por razon de esta sutileza compete al cuerpo glorioso estar en el mismo lugar con otro cuerpo no glorioso?**

1.° Parece que por razon de esta sutileza compete al cuerpo estar á la vez en el mismo lugar y con otro cuerpo no glorioso; porque, como se dice (Philip. 3, 21), *reformará el cuerpo de nuestra humildad configurado al cuerpo de su claridad.* Pero el cuerpo de Cristo pudo estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar; como consta por haber entrado despues de la resurreccion á donde estaban sus discípulos, hallándose las puertas cerradas, como se dice (Joan. 20). Luego tambien los cuerpos gloriosos por razon de la sutileza podrán estar con otros cuerpos no gloriosos en el mismo lugar.

2.° Los cuerpos gloriosos serán más nobles que todos los otros cuerpos; es asi que algunos ahora, por razon de su nobleza, pueden estar juntamente con otros cuerpos, como son los rayos del sol. Luego con mucha mayor razon convendrá esto á los cuerpos gloriosos.

3.° El cuerpo celeste no puede dividirse, al ménos en cuanto á la sustancia de las esferas; por lo que se dice (Job. 37, 18), que *los cielos se afirmaron, como si lo hubieran sido con el bronce más sólido.* Si, pues, el cuerpo glorioso no podrá existir á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar por razon de la sutileza, jamás podrá ascender al cielo empíreo, lo que es erróneo.

4.° El cuerpo, que no puede estar á la vez con otro cuerpo, puede por obstáculo de otro ser impedido en su movimiento, ó tambien ser encerrado. Pero esto no podrá acontecer á los cuerpos gloriosos. Luego podrán estar á la vez en el mismo lugar con otros cuerpos.

5.° Como se ha el punto al punto, así la línea á la línea y la superficie á la superficie y el cuerpo al cuerpo. Mas dos puntos pueden estar juntos, como se ve cuando se encuentran dos líneas; y de la misma manera dos líneas en contacto de dos superficies y dos superficies en contacto de dos cuerpos; porque «cosas con» tiguas son aquellas cuyos estremos es» tán juntos», como consta (Physic. l. 6). Luego no es contra la naturaleza del

cuerpo el no poder existir juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar. Es así que toda la nobleza compatible con la naturaleza del cuerpo se dará toda al cuerpo glorioso. Luego el cuerpo glorioso tendrá por la propiedad de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.

Por el contrario es lo que dice Boecio (in l. De Trin.): «la variedad de » accidentes produce la diferencia numé» rica ; pues tres hombres ni distan por el » género ni por la especie, sino por sus » accidentes ; porque si separamos de » ellos enteramente todos los accidentes, » sin embargo, el lugar es para todos di» ferente, al cual en ningun modo pode» mos suponerlo único ». Luego si se supone que dos cuerpos están en un lugar, será uno solo numéricamente.

Ademas, los cuerpos gloriosos tendrán mayor conveniencia con el lugar que los espíritus angélicos. Pero los espíritus angélicos, como algunos dicen, no pueden distinguirse en número, si no estuvieran en diversos lugares ; y por esto suponen que es necesario que estén en un lugar y que no pudieron crearse ántes del mundo. Luego mucho más debe decir que dos cuerpos cualesquiera no pueden estar á la vez en el mismo lugar.

Conclusion. [1] *No puede decirse que el cuerpo glorioso, por razon de su sutileza, tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.* [2] *Lo que impide á nuestro cuerpo ahora el estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar, en manera alguna podrá separarse de él por el dote de sutileza.* [3] *El cuerpo glorioso no tendrá por razon de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo, sino que podrá existir simultáneamente con otro cuerpo por la operacion de la virtud divina.*

Responderémos, que *no puede decirse que el cuerpo glorioso por razon de su sutileza tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar*, si no se le quita por la sutileza aquello por lo que es impedido ahora de estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar. Dicen algunos, empero, que se le prohibe esto en este estado por razon de su corpulencia, por la que tiene que ocupar lugar, cuya corpulencia se le quitará por el dote de sutileza (1). Pero esto no puede prevalecer, por dos razones: 1.ª porque la corpulencia, que destruye el dote de sutileza, pertenece al defecto ; por ejemplo, alguna desordenacion de la materia que no está perfectamente contenida bajo su forma ; porque el todo, que pertenece á la integridad del cuerpo, resucitará en el cuerpo, tanto por parte de la forma como por parte de la materia. Mas el que algun cuerpo sea susceptible de ocupar un lugar, lo posee por aquello que es de la integridad de su naturaleza, y no por algun defecto de ella: pues oponiéndose lo lleno á lo vacío, solamente no llena lugar, aquello que colocado en un lugar, sin embargo el lugar queda vacío. En efecto, el Filósolo (Physic. l. 4, t. 57 y 58) define el vacío diciendo que es « un lugar no lleno de cuerpo sen» sible ». Pero se dice que algun cuerpo es sensible por la materia, por la forma y por los accidentes naturales, cuyas cosas todas pertenecen á la integridad de la naturaleza. Consta tambien que el cuerpo glorioso será sensible aun segun el tacto, como se ve en el cuerpo del Señor (Luc. últ.); pues ni le faltará la materia ó la forma ó los naturales accidentes, esto es, el calor, el frio y otros á este tenor. Por lo que es evidente que el cuerpo glorioso, no obstante el don de sutileza, llenará lugar ; pues parece insensato decir que el lugar donde estuviere el cuerpo glorioso, estará vacío; 2.ª el razonamiento predicho no vale, porque impedir la coexistencia del cuerpo en el mismo lugar es más que llenar el lugar ; porque si suponemos que las dimensiones están separadas sin la materia, aquellas dimensiones no llenan lugar ; por lo que algunos, admitiendo el vacío, dijeron ser este el lugar en que existen tales dimensiones sin algun cuerpo sensible; y sin embargo aquellas dimensiones prohiben el estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar, como consta por el Filósofo (Physic. l. 4, t. 8 y 76 ; y Met. l. 3, t. 17), donde tiene por inconvenien-

(1) Tomando esta palabra en un sentido lato, con cuanto significa una propiedad adventicia ; pues de otro modo y hablando en rigor, las dotes no pertenecen al cuerpo, sino al alma, por la cual se verifica la union de los santos con Dios, verificándose cierto matrimonio espiritual entre el Criador y la criatura. Así discurre Drioux sobre este pasaje del Angélico.

te el que el cuerpo matemático, que no es otra cosa que las dimensiones separadas, esté juntamente con otro cuerpo natural sensible. Por lo que, concedido que la sutileza del cuerpo glorioso le prive de la facultad de ocupar lugar, no se seguiría sin embargo que por esto podría estar con otro cuerpo en el *mismo lugar*, porque separado lo que es ménos, no por esto se separa lo que es más.

Dirémos, pues, que *lo que impide a nuestro cuerpo ahora el estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar, en manera alguna podrá separarse de él por el dote de sutileza;* porque nada puede impedir que algun cuerpo esté á la vez situado con otro cuerpo en el mismo lugar, sino lo que requiere en el sitio diverso; porque nada es impedimento de la identidad, sino lo que es causa de la diversidad. Empero esta distincion del sitio no la requiere alguna cualidad del cuerpo; porque al cuerpo no se le debe sitio alguno por razon de su cualidad; por lo que separado del cuerpo sensible el ser cálido, frio, grave ó leve, no por eso subsiste ménos en él la necesidad de la predicha distincion, como consta por el Filósofo (Physic. l. 4) y tambien por si es notorio. Asimismo la materia no puede inducir la necesidad de la predicha distincion, puesto que el sitio no sobreviene á la materia, sino mediante la cuantidad dimensiva. Tampoco la forma tiene sitio, si no le tiene por la materia. Resta, pues que la necesidad de la distincion de dos cuerpos en un sitio sea producida por la naturaleza de la cuantidad dimensiva, á la que conviene por sí el sitio, porque cae en su definicion, puesto que la cuantidad dimensiva es la cuantidad que tiene sitio. Y de ahí es, que separado todo lo demas que existe en la cosa, la necesidad de tal distincion se encuentra en sola la cuantidad dimensiva; porque si se considera la línea separada, es preciso, si son dos líneas ó dos partes de una línea, que sean distintas en sitio; de lo contrario, una línea agregada á la línea no la haría mayor lo que es contrario á la concepcion del espíritu. Lo mismo sucede con las superficies y cuernos matemáticos. Y puesto que el sitio es debido á la materia, en cuanto está sometida á la dimension; de ahí la necesidad predicha se deriva á la materia situada; por manera que, así como no es posible que haya dos líneas ó dos partes de línea, si no son distintas segun el sitio, así es imposible que haya dos materias ó dos partes de materia, si no hay distincion de sitio. Y puesto que la distincion de la materia es el principio de la distincion de los individuos, de ahí es que Boccio dice (in lib. de Trin.) que « en manera alguna podemos imaginar » un lugar para dos cuerpos », de modo que la distincion de los individuos requiera al ménos esta variedad de accidentes. La sutileza empero no quita al cuerpo glorioso la dimension, por lo que en manera alguna le quita la predicha necesidad de distincion de sitio de otro cuerpo. Así que *el cuerpo glorioso no tendrá por razon de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo, sino que podrá existir simultáneamente con otro cuerpo por la operacion de la virtud divina;* al modo que tambien el cuerpo de San Pedro no tuvo por alguna propiedad natural el sanar con su sombra á los enfermos; sino que esto se hacía por virtud divina para la edificacion de la fe. Así hará la virtud divina que el cuerpo glorioso pueda existir simultáneamente con otro cuerpo para la perfeccion de la gloria.

Al argumento 1.° dirémos, que el cuerpo de Cristo no tuvo por el dote de sutileza el poder existir simultáneamente con otro cuerpo en el mismo lugar; pero esto se hizo por virtud de la divinidad despues de la resurreccion, como en la natividad. Por lo que San Gregorio (in hom. 26 in Evang.) dice: « entró á donde es» taban los discípulos hallándose las puer» tas cerradas aquel cuerpo del Señor « quòd ad humanos oculos, per nativi» tatem suam clauso exiit utero virginis.» Por lo que no es menester que por razon de su sutileza convenga esto á los cuerpos gloriosos.

Al 2.° que la luz no es cuerpo, como se ha dicho (in 2.° lib. dist. 13, q. 1, a. 3; y P. I, q. 67, a. 2). Luego la objecion procede de cosas falsas.

Al 3.° que el cuerpo glorioso pasará las esferas de los cielos sin dividirlas, no por la potencia de la sutileza, sino por la virtud divina que vendrá en auxilio de los elegidos segun su voluntad.

Al 4.º que por lo mismo que Dios asistirá á los bienaventurados á su voluntad en todo lo que quieren, se sigue que no podrán ser encerrados ó encarcelados.

Al 5.º que, como se dice (Physic. l. 4, t. 9 y 47), « al punto no compete lugar »; por lo que si se dice que está en un lugar, esto no es sino por accidente, puesto que el cuerpo, de que es termino, está en un lugar. Empero así como todo el lugar corresponde á todo el cuerpo; así el término del lugar corresponde al término del cuerpo. Sucede, sin embargo, ser propio de dos lugares un solo término, como tambien que dos líneas se terminen en un punto. Y por eso, aunque dos cuerpos no pueden existir sino en diversos lugares, sin embargo, á dos términos de dos cuerpos corresponde el mismo término de dos lugares, y segun esto se dice que los estremos de los cuerpos que se tocan existen á la vez.

ARTÍCULO III. — **¿Puede hacerse por milagro que dos cuerpos estén en el mismo lugar?**

1.º Parece que ni aun por milagro puede hacerse que dos cuerpos estén en el mismo lugar; porque no puede hacerse por milagro que dos cuerpos sean simultáneamente dos y uno, puesto que esto sería hacer que los contradictorios existiesen simultáneamente. Pero, si se supone que dos cuerpos existen simultáneamente, se seguiría que aquellos dos cuerpos son uno. Luego no es posible que esto se haga por milagro. Prueba de la menor : supongamos dos cuerpos en el mismo lugar de los que uno se llama A, y el otro B. Luego ó las dimensiones de A serán las mismas que las dimensiones del lugar ó distintas. Si distintas, serán por consecuencia algunas dimensiones separadas, lo cual no puede suponerse, puesto que las dimensiones que existen entre los términos del lugar, no existen en algun sujeto, á no ser que estén en el cuerpo por él localizado. Si empero son las mismas, serán de consiguiente por la misma razon las dimensiones de B las mismas que las dimensiones del lugar. Es así que dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; luego las dimensiones de A y de B son las mismas. Pero dos cuerpos no pueden tener las mismas dimensiones, como ni la misma blancura. Luego A y B son un solo cuerpo y eran dos. Luego son simultáneamente uno y dos.

2.º Contra las comunes concepciones del espíritu no puede hacerse cosa alguna milagrosamente ; por ejemplo, que la parte no sea menor que el todo, porque las cosas contrarias á las concepciones generales encierran directamente contradiccion ; asimismo ni contra las conclusiones de la geometría, que se deducen infaliblemente de las concepciones generales del ánimo, como que el triángulo no tenga tres ángulos iguales á dos rectos: de igual modo no puede hacerse cosa alguna en la línea contra la definicion de la línea; porque separar la definicion de lo definido es suponer que dos contradictorios existen simultáneamente. Es así que existir dos cuerpos en el mismo lugar es contra las comunes concepciones del espíritu y contra las conclusiones de la geometría y contra la definicion de la línea ; luego no puede hacerse por milagro. Prueba de la menor ; es conclusion de la geometría que dos círculos no se toquen sino en un punto. Si, pues, dos cuerpos circulares estuviesen en el mismo lugar, los dos circulos designados en ellos se tocarían segun el todo. Asimismo tambien es contra la definicion de la línea el que entre dos puntos haya más que una línea recta ; lo cual tendría lugar, si dos cuerpos estuviesen en el mismo lugar, puesto que entre dos puntos señalados en distintas superficies del lugar habría dos líneas rectas de dos cuerpos localizados.

3.º Parece no poder hacerse por milagro, que un cuerpo encerrado en otro cuerpo no esté en un lugar, porque entónces tendría un lugar comun y no propio, lo cual no puede ser. Mas esto se seguiría, si dos cuerpos existieran en el mismo lugar. Luego esto no puede hacerse por milagro. Demostracion de la menor : supongamos dos cuerpos en el mismo lugar, de los que uno segun una dimension sea mayor que el otro : el cuerpo menor estará encerrado en el cuerpo mayor, y el lugar del cuerpo mayor será su lugar comun ; empero no tendrá lugar propio, porque no habrá superficie alguna corporal designada en acto

que le contenga, lo cual es de la razon del lugar. Luego no tendrá lugar propio.

4.° El lugar corresponde proporcionalmente al objeto que lo ocupa. Pero nunca puede hacerse por milagro que el mismo cuerpo exista simultáneamente en diversos lugares, á no ser por alguna conversion, como acontece en el sacramento del altar. Luego en manera alguna puede hacerse por milagro que dos cuerpos existan simultáneamente en el mismo lugar.

Por el contrario, la B. Vírgen parió milagrosamente un hijo. Pero en aquel bendito parto convino que dos cuerpos existieran simultáneamente en el mismo lugar, puesto que el cuerpo del niño, al salir, no rompió *claustra pudoris*. Luego puede hacerse milagrosamente que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.

Ademas, esto mismo puede demostrarse por haber entrado el Señor á donde estaban sus discípulos hallándose las puertas cerradas (Joan. 20).

Conclusion. *Solo por milagro puede suceder que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.*

Responderémos que, como consta de lo dicho (a. 2), es necesario que dos cuerpos estén en dos lugares; porque la diversidad de la materia requiere la distincion en el sitio. Y por eso vemos que, cuando convienen dos cuerpos en uno, se destruye el *ser* distinto de ambos y se adquiere para ambos simultáneamente un solo *ser* indistinto, como se ve en las mezclas. Luego no puede ser que dos cuerpos permanezcan dos y sin embargo existan simultáneamente á no ser que ambos conserven el *ser* distinto que ántes tenían, segun que uno y otro eran ente indivisible en sí y dividido de otros. Pero este *ser* distinto depende de los principios esenciales de la cosa como de causas próximas, y de Dios, como de la causa primera. Y puesto que la causa primera puede conservar la cosa en el *ser*, cesando las causas segundas, como se ve por la primera proposicion del libro sobre las causas; por eso por virtud divina y por sola ella puede hacerse que el accidente esté sin el sujeto, como se ve en el sacramento del altar; y de la misma manera puede hacerse por virtud divina y por sola ella que al cuerpo le quede el *ser* distinto de otro cuerpo, aunque su materia no sea distinta por la situacion de la materia de otro cuerpo; y así *puede hacerse milagrosamente que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquel razonamiento es sofístico; puesto que procede de la suposicion de lo falso ó procede de una peticion de principio. Procede, pues, aquel razonamiento, si entre dos superficies opuestas de un lugar cualquiera existiese alguna dimension propia del lugar, á la que convendría que se la uniese la dimension del cuerpo que viene á ocupar este lugar, pues en este caso se seguiría que las dimensiones de dos cuerpos colocados en un lugar se harían una sola dimension, si ambos se hicieran uno con la dimension del lugar. Pero esta suposicion es falsa, porque segun esto, cuando quiera que el cuerpo adquiriese un nuevo lugar, sería preciso que se hiciera alguna modificacion en las dimensiones del lugar ó del objeto localizado; porque no puede ser que dos cosas se hagan de nuevo una, sino despues de transformada una de ellas. Pero si, como es la realidad, no se deben á un lugar otras dimensiones que las del objeto que le ocupa, es evidente que nada prueba tal razon, sino que es una peticion de principio; porque segun esto ninguna otra cosa se ha dicho que el que las dimensiones del objeto que ocupa un lugar son las mismas que las dimensiones del lugar; que las dimensiones del objeto que ocupa un lugar, se contienen dentro del término del lugar, y segun esta medida distan los términos del lugar, como distaría por las dimensiones propias si las tuvieran; y en este caso, ser las dimensiones de dos cuerpos las dimensiones de un solo lugar, no es otra cosa que estar dos cuerpos en el mismo lugar, lo cual es la tésis propuesta.

Al 2.° que admitido que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar por milagro, no se sigue algo ni contra las comunes concepciones del ánimo (1), ni contra la definicion de la línea, ni contra algunas conclusiones de la geometría;

(1) Estas comunes concepciones del ánimo, segun el Santo Doctor, son lo que llamamos primeros principios ó verdades axiomáticas y fundamentales.

porque como se ha dicho (a. 2), la cuantidad dimensiva difiere de todos los otros accidentes en que tiene especial razon de individualidad y distincion, esto es, por el sitio de las partes independientemente de la razon de la individualidad y de la distincion que es comun á la misma y á todos los otros accidentes, esto es, por parte de la materia que la sirve de sujeto. Así, pues, puede concebirse una línea distinta de otra, ó porque está en otro sujeto, que es la consideracion sobre la línea material, ó porque dista en sitio de otra, que es la consideracion sobre la línea matemática, que se entiende independiente de la materia. Si pues, se separa la materia, no puede haber distincion de líneas, sino segun el diverso sitio; y asimismo ni de puntos, ni de superficies ó de cualesquiera dimensiones ; y en este caso la geometría no puede admitir que una línea se agregue á otra, como distinta de ella, si no es distinta en sitio de ella. Pero supuesta la distincion del sujeto sin la distincion del sitio por milagro divino, se conciben líneas diversas, las que no distan por su situacion á causa de le diversidad del sujeto ; y tambien distintos puntos, y en este caso las diversas líneas designadas en dos cuerpos que están en el mismo lugar son traidas de diversos puntos ó diferentes puntos, para que no entendamos por esto el punto marcado en un lugar, sino en el mismo cuerpo que le ocupa, porque no se dice que la línea es traida, sino el punto que es su término ; asimismo tambien dos círculos designados en dos cuerpos esféricos existentes en el mismo lugar, son dos, no por la diversidad de situacion, de lo contrario no podrían tocarse segun el todo; sino son dos por la diversidad de los sujetos, y por esto, tocándose totalmente, aún permanecen dos ; como tambien un círculo señalado en un cuerpo localizado esférico, toca segun el todo á otro círculo señalado en el cuerpo que localiza.

Al 3.° que Dios podría hacer que algun cuerpo no esté en un lugar ; y sin embargo, hecha aquella suposicion, no se sigue que algun cuerpo no esté en un lugar, puesto que el cuerpo mayor es el lugar del cuerpo menor en razon de aquella superficie, que se designa por el contacto de los términos del cuerpo menor.

Al 4.° que el que un cuerpo esté á la vez localmente en dos lugares, no puede hacerse por milagro, (pues el cuerpo de Cristo no está en el altar localmente), aunque milagrosamente pueda hacerse que dos cuerpos estén en el mismo lugar; puesto que estar en muchos lugares á la vez repugna al individuo en razon de lo que es el ser indiviso en sí ; porque se seguiría que sería distinto en situacion. Pero el estar con otro cuerpo en el mismo lugar le repugna, en cuanto es un ser separado de otro. La esencia, empero de la unidad se consuma en la indivisibilidad, como consta (Met. l. 5, t. 2); miéntras que la separacion de las otras cosas es una de las consecuencias que resultan de la esencia de la unidad. Por lo que el que un mismo cuerpo esté localizado á la vez en diversos lugares, incluye contradiccion, como el que el hombre carezca de razon ; pero estar dos cuerpos en el mismo lugar no incluye contradiccion, como consta de lo dicho. Por lo tanto no hay paridad.

ARTÍCULO IV.— **¿Un cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en el mismo lugar?**

1.° Parece que un cuerpo glorioso puede existir con otro glorioso en el mismo lugar; porque donde hay mayor sutileza, allí hay menor resistencia. Si pues el cuerpo glorioso es más sutil que el no glorioso, ménos resistirá al cuerpo glorioso; y por tanto, si el cuerpo glorioso pudiese existir con el cuerpo no glorioso en el mismo lugar, con mucha más razon con el cuerpo glorioso.

2.° Así como el cuerpo glorioso será más sutil que el no glorioso, así un cuerpo glorioso será más sutil que otro. Si pues el cuerpo glorioso podrá existir simultáneamente con el no glorioso, tambien el cuerpo glorioso más sutil podrá estar con el glorioso ménos sutil.

3.° El cuerpo del cielo es sutil y será entónces glorificado. Mas el cuerpo glorioso de algun santo podrá existir simultáneamente con el cuerpo del cielo, porque los santos podrán descender á la tierra y ascender á su gusto. Luego dos cuerpos gloriosos podrán estar juntos.

Por el contrario, los cuerpos gloriosos serán espirituales; esto es, semejantes á los espíritus en cuanto á algo. Es así que dos espíritus no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar, aunque el cuerpo y el espíritu puedan estar en el mismo lugar, como (in lib. I, dist. 27, q. 3, a. 3; y p. 1, q. 52, a. 3) se ha dicho; luego ni dos cuerpos gloriosos podrán estar en el mismo lugar.

Ademas, de dos cuerpos que existen juntos, el uno es penetrado por el otro. Pero el ser penetrado por otro cuerpo es una cosa degradante que no podrá existir de ningun modo en los cuerpos gloriosos. Luego no podrán existir juntos dos cuerpos gloriosos.

Conclusion. [1] *El cuerpo glorioso, en razon de su propiedad, no tiene el poder de estar con otro cuerpo glorioso en el mismo lugar.* [2] *Por virtud divina podrá hacerse que dos cuerpos gloriosos existan juntos, ó dos no gloriosos.* [3] *Jamás dos cuerpos gloriosos existirán juntos.*

Responderémos, que *el cuerpo glorioso, en razon de su propiedad, no tiene el poder estar con otro cuerpo glorioso en el mismo lugar*, como que ni esté simultáneamente con un cuerpo no glorioso. Pero *por virtud divina podría hacerse que dos cuerpos gloriosos existan juntos, ó dos no gloriosos;* como lo glorioso y no glorioso. Pero, sin embargo, no es conveniente que el cuerpo glorioso exista simultáneamente con otro cuerpo glorioso, ya porque en ellos se guardará el debido órden que requiere la distincion, ya porque un cuerpo glorioso no se opone á otro; y *así nunca dos cuerpos gloriosos existirán juntos.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquel razonamiento procede, como si en el cuerpo glorioso se hallase por razon de su sutileza el poder estar simultáneamente en el mismo lugar con otro cuerpo, lo cual es falso.

Lo mismo dirémos al 2.°

Al 3.° que el cuerpo del cielo y otros cuerpos se dirán equívocamente gloriosos, en cuanto participarán algo de la gloria y no que les convengan las dotes de los cuerpos humanos glorificados (1).

Artículo V. — **¿La sutileza del cuerpo glorioso le quita la necesidad de existir en un lugar igual?**

1.° Parecé que la sutileza del cuerpo glorioso le priva de la necesidad de existir en un lugar igual; porque los cuerpos gloriosos serán conformes al cuerpo de Cristo, como consta (Philip. 3). Pero el cuerpo de Cristo no es coartado por esta necesidad de estar en un lugar igual; por lo que se contiene todo bajo las pequeñas ó grandes dimensiones de la hostia consagrada. Luego tambien esto mismo sucederá en los cuerpos gloriosos.

2.° El Filósofo prueba (Physic. l. 4, t. 53 y 76) que dos cuerpos no están en el mismo lugar, porque se seguiría que el cuerpo mayor obtendría el lugar mínimo puesto que las diversas partes de él podrían estar en la parte misma del lugar; pues no hay diferencia si dos cuerpos, ó cuantos quiera, están en un mismo lugar. Es así, que el cuerpo glorioso estará simultáneamente en el mismo lugar con otro cuerpo, como se dice comunmente. Luego podrá estar en cualquier lugar pequeño.

3.° Así como el cuerpo es visto por razon de su color, así es medido localmente por razon de su cuantidad. Pero el cuerpo glorioso estará de tal modo sometido al espíritu, que podrá ser visto y no ser visto, y sobre todo por el ojo no glorioso, á medida de su voluntad como sucedió en Cristo. Luego tanto se someterá la cuantidad á la voluntad del espíritu, que podrá estar en lugar pequeño ó grande y tener pequeña ó gran cantidad segun su querer.

Por el contrario es lo que dice el Filósofo (Physic. l. 4, t. 30), que « todo lo » que está en un lugar, está en un lugar » igual á sí ». Pero el cuerpo glorioso estará en un lugar. Luego estará en un lugar igual á sí.

Ademas, unas mismas son las dimensiones del lugar y las del cuerpo locali-

(1) Los cuerpos celestes, lo mismo que los terrestres ó elementales, dice el cardenal Cayetano, en tanto se llaman equívocamente glorificados (fuera de otras diferencias) respecto de los cuerpos de los Santos, en cuanto que la causa de la glorificacion no es la misma en ellos; porque la de los cuerpos humanos procede del alma, y la que habrá en los otros se derivará de cierta renovacion que adquieran, segun nuestro mismo Angélico esplica.

zado, como se prueba (Physic. lib. IV, ibid. et. text. 76 y 77). Luego si el lugar fuese mayor que el cuerpo localizado, una misma cosa sería mayor y menor que sí misma, lo cual es inconveniente.

Conclusion. [1] *El que algun cuerpo esté en un lugar menor que es su cantidad, esto no puede ser sino porque la cantidad propia del cuerpo se hace de algun modo menor que ella misma* [2] *Debe decirse que el cuerpo glorioso estará siempre en un lugar igual á él, y ni por milagro se hará jamás lo contrario.*

Responderémos, que el cuerpo no se compara al lugar, sino mediando las dimensiones propias, segun las que el cuerpo localizado es circunscrito por el contacto del cuerpo que localiza. De consiguiente, el *que algun cuerpo esté en un lugar menor que es su cuantidad, esto no puede ser sino porque la cuantidad propia del cuerpo se hace de algun modo menor que sí misma;* lo cual, en verdad, no puede entenderse sino de dos modos: uno por la variacion de la cuantidad acerca de la misma materia; esto es, que la materia que primero se halla bajo la gran cuantidad, despues se halla bajo la pequeña. Y esto lo supusieron algunos en los cuerpos gloriosos, diciendo que la cuantidad les está sometida á capricho, de modo que, cuando quisieren, puedan tener gran cuantidad, y cuando quisieren, pequeña. Pero esto no es posible; porque ningun movimiento que se hace segun algo intrínseco de la cosa, puede estar sin la pasion que altera la sustancia. Y por eso en los cuerpos incorruptibles, esto es, en los celestiales, existe solo el movimiento local que no es conforme á algo intrínseco. Por lo que es evidente que la mutacion de la cuantidad, con relacion á la materia, repugnaría á la impasibilidad del cuerpo glorioso y á la incorruptibilidad; y ademas, seguiríase que el cuerpo glorioso unas veces sería más raro y otras más denso, porque no pudiendo ser dividido por él nada de su materia, unas veces estaría la misma materia bajo pequeñas dimensiones y otras bajo grandes y en este caso se enrarecería y se haría densa, lo cual no puede ser; 2.° puede entenderse que la cuantidad del cuerpo glorioso se haga menor que sí misma por la variacion del sitio; esto es, de modo que las partes del cuerpo glorioso se reconcentren unas en otras, y de este modo vuelva á una cuantidad lo más pequeña. Esto supusieron algunos diciendo que por razon de su sutileza el cuerpo glorioso tendrá el poder estar simultáneamente con otro cuerpo no glorioso en el mismo lugar; y de la misma manera puede estar una parte dentro de otra en tanto que todo el cuerpo glorioso podrá entrar por el más pequeño de los poros de otro cuerpo; y de este modo suponen que el cuerpo de Cristo salió del seno virginal y entró á donde estaban sus discípulos, hallándose las puertas cerradas. Pero esto no puede ser, ya porque el cuerpo glorioso no tendrá el estar simultáneamente con otro cuerpo por razon de la sutileza, ya porque, aunque tuviera el estar simultáneamente con otro cuerpo, sin embargo, no con otro cuerpo glorioso, como dicen muchos, ya porque repugnaría á la recta disposicion del cuerpo humano, que requiere determinado sitio y distancia de las partes, por lo que *ni por milagro se haría esto jamás. Por eso debe decirse que el cuerpo glorioso estará siempre en un lugar igual á él.*

Al argumento 1.° dirémos, que el cuerpo de Cristo no se halla localmente en el sacramento del altar, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 10, q. 1, a. 1 al 5.°; y P. III, C. 77, a. 4).

Al 2.° que la prueba del Filósofo procede de que una parte se reconcentraría en otra bajo la misma razon; y tal reconcentracion de partes del cuerpo glorioso entre sí no puede existir, como se ha dicho. Y por eso no se sigue aquel razonamiento.

Al 3.° que el cuerpo es visto, porque obra en la vista; pero que el que obre en la vista ó no obre, nada varía en el cuerpo mismo. Y por eso no es inconveniente, si puede, cuando quiere, ser visto, y cuando quiere, no ser visto (1). Mas el estar en un lugar no es accion alguna procedente de él por razon de su cuantidad, como el ser visto por razon de su color. Y por tanto no hay paridad.

(1) Consúltese lo dicho en la Parte III, C. 55; a. 4.

ARTÍCULO VI.— **¿El cuerpo glorioso es impalpable por razon de su sutileza?**

1.° Parece que el cuerpo glorioso es impalpable por razon de su sutileza; pues dice San Gregorio (in homil. in octava Pasch., 25 in Evang.): «es necesario » que se corrompa lo que se palpa». Pero el cuerpo glorioso será incorruptible. Luego será impalpable.

2.° Todo lo que es palpado resiste al que lo palpa. Y lo que puede existir simultáneamente con otro, no le resiste. Luego pudiendo el cuerpo glorioso existir simultáneamente con otro cuerpo, no será palpable.

3.° Todo cuerpo palpable es tangible. Y todo cuerpo tangible tiene cualidades tangibles que esceden á las cualidades del que le toca. Luego no siendo escesivas las cualidades tangibles (1), sino reducidas á la máxima igualdad en los cuerpos gloriosos, parece que no son palpables.

Por el contrario, el Señor resucitó en cuerpo glorioso, y sin embargo, tuvo un cuerpo palpable, como se ve (Luc. ult. 39): *palpad y ved, porque el espíritu no tiene carne y huesos.* Luego tambien los cuerpos gloriosos serán palpables.

Ademas, esta es la heregía segun dice San Gregorio (Moral. l. 14, c. 20) del Obispo Eutiquio de Constantinopla, que dijo que nuestro cuerpo en la gloria de la resurreccion será impalpable.

Conclusion. [1] *Todo cuerpo palpable es tangible, pero no recíprocamente.* [2] *Los cuerpos gloriosos son sensibles por la vista, y no tangibles y así tambien palpables.* [3] *Es palpable el cuerpo glorioso por su naturaleza; pero por virtud sobrenatural le compete que, cuando quiere, no es palpado por un cuerpo no glorioso.*

Responderémos, que *todo cuerpo palpable es tangible, y no recíprocamente;* y es tangible todo cuerpo que tiene cualidades por las que está dispuesto á modificar el sentido del tacto: por lo que el aire, el fuego y otras tales son cuerpos tangibles; pero lo palpable tiene ademas la propiedad de resistir al que lo palpa; por lo que el aire que jamás resiste al que pasa por él, sino que es de facilísima division, es, en verdad, tangible y no palpable. Así, pues, es evidente que se dice palpable algun cuerpo por dos razones, á saber: por las cualidades tangibles y porque resiste al que lo toca, para no ser traspasado. Y puesto que las cualidades tangibles son lo cálido, lo frio y otras á este tenor, que no se encuentran sino en los cuerpos graves ó ligeros que tienen contrariedad entre sí, y por tanto son corruptibles; por eso *los cuerpos celestiales,* que son segun su naturaleza incorruptibles, *son sensibles por la vista y no tangibles, y así tambien ni palpables.* Y esto es lo que dice San Gregorio (cit. in arg. 2) que «es necesario que » se corrompa todo lo que se palpa». Luego el cuerpo glorioso tiene por su naturaleza cualidades que son aptas para modificar el tacto; pero, sin embargo, puesto que el cuerpo está enteramente sometido al espíritu, en su potestad está el modificar, segun ellas, el tacto ó no modificarle. De la misma manera tambien, segun la naturaleza, le compete el resistir á cualquiera otro cuerpo, de modo que no pueda existir con él simultáneamente en el mismo lugar; pero milagrosamente puede suceder esto por virtud divina á voluntad del mismo, el estar con otro cuerpo en el mismo lugar; y así no resiste al que le traspasa. De consiguiente, *segun su naturaleza, es palpable el cuerpo glorioso; pero por virtud sobrenatural le compete que, cuando quiere, no es palpado por un cuerpo no glorioso.* Y por eso dice San Gregorio (loc. cit.) que «el Se» ñor dió á palpar la carne que introdujo » con las puertas cerradas, para manifes» tar perfectamente que su cuerpo des» pues de la resurreccion tenía la misma » naturaleza y distinta gloria.»

Al argumento 1.° dirémos, que la incorruptibilidad del cuerpo glorioso no proviene de la naturaleza de los componentes, segun la que todo lo que se palpa es necesario que se corrompa, como consta de lo dicho. Y por eso no se sigue el razonamiento.

Al 2.° que, aunque de algun modo puede hacerse que el cuerpo glorioso esté con otro cuerpo en el mismo lugar; sin embargo, el cuerpo glorioso tiene en su

(1) Es decir, que no escedan, dice Drioux, la debida proporcion de los cuerpos y no parezca por consiguiente que exceden las cualidades del que toca.

potestad el resistir á cualquiera que lo cruza cuando quisiese, y en tal caso puede ser palpado.

Al 3.° que las cualidades tangibles en los cuerpos gloriosos no son reducidas al medio de la cosa que consiste en la equidistancia de los extremos, sino al medio de la proporcion, segun que compete de un modo mejor á la complesion humana en cada una de las partes. Y por eso el tacto de aquellos cuerpos será delectabilísimo, porque la potencia siempre se deleita en lo conveniente y se entristece en el esceso.

CUESTION LXXXIV.

De la agilidad de los cuerpos bienaventurados.

Tratarémos de la agilidad de los cuerpos bienaventurados que resucitan, en los tres artículos siguientes: 1.° Los cuerpos gloriosos han de ser ágiles? — 2.° Se moverán? — 3.° Se moverán en el instante?

ARTÍCULO I. — **Los cuerpos gloriosos han de ser ágiles?** (1)

1.° Parece que los cuerpos gloriosos no deben de ser ágiles; porque lo que es de sí ágil, no necesita para moverse de nada que le impulse. Pero los cuerpos glorificados serán llevados despues de la resurreccion por los ángeles sobre las nubes, *para ir por el aire á la presencia de Cristo*, como dice la Glosa (interl. et ord., I Thess. 4). Luego los cuerpos gloriosos no serán ágiles.

2.° Ningun cuerpo que se mueve con trabajo y pena, puede decirse ágil. Pero los cuerpos gloriosos se moverán de este modo; cuando su motor, esto es, el alma les mueva á lo contrario á su naturaleza; de otra manera se moverían siempre hácia una parte. Luego no serán ágiles.

3.° Entre todas las operaciones animales, el sentido es el más noble y ántes que el movimiento. Mas no se asigna á los cuerpos gloriosos alguna propiedad que los perfeccione para sentir. Luego ni debe atribuírseles la agilidad, por la que se perfeccionen para el movimiento.

4.° La naturaleza da á los diversos animales instrumentos de disposicion diversa segun las diversas virtudes de los mismos; por lo que no dota á un animal pesado de iguales actos que á un animal ligero. Pero Dios obra mucho más ordenadamente que la naturaleza. Luego teniendo el cuerpo glorioso miembros de la misma disposicion en figura y cuantidad, como ahora, parece que no tiene otra agilidad que la que ahora tiene.

Por el contrario es lo que se dice (I Cor. 15, 13): *es sembrado en debilidad, resucitará en vigor;* Glosa interl.: « esto es, móvil y vivo ». Pero la movilidad no puede decir sino la agilidad para el movimiento. Luego los cuerpos gloriosos serán ágiles.

Ademas, la tardanza parece principalmente que repugna á la espiritualidad. Pero los cuerpos gloriosos serán muy espirituales, como se dice (I Cor. 15). Luego serán ágiles.

Conclusion. *Es conveniente que el cuerpo glorioso esté sumamente sometido al alma glorificada no solo como forma, sino tambien como motor.*

Responderémos, que el cuepo glorioso estará enteramente sometido al alma

(1) Por *agilidad* entiende el Santo Doctor, segun la doctrina de este artículo, aquella propiedad del cuerpo glorificado que consiste en estar perfectamente unido al alma como á un motor, es decir, *que esté espedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma.*

glorificada, no solo de modo que nada exista en él, que resista á la voluntad del espíritu, puesto que esto tambien sucedió en el cuerpo de Adan ; sino tambien para que exista en él alguna perfeccion que fluya del alma glorificada al cuerpo, por el que se haga hábil para la predicha sujecion, cuya perfeccion se llama *dote del cuerpo glorificado.* Pero el alma se une al cuerpo *no solo como forma sino tambien como motor, y de ambos modos es conveniente que el cuerpo glorioso esté sumamente sometido al alma glorificada.* De consiguiente, así como por el dote de sutileza se le somete totalmente, en cuanto es forma del cuerpo, en el *ser* específico ; así por el dote de agilidad se le somete, en cuanto es motor ; esto es, que esté expedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma. Algunos sin embargo atribuyen la causa da esta agilidad á la quinta esencia, esto es, á la celeste, que entónces dominará en los cuerpos gloriosos. Pero de esto se ha dicho con frecuencia (C. 82, a. 1 ; y C. 83, a. 1 ; y Sent. 2, dist. 12, q. 1, a. 1), que no parece conveniente. Por lo que es mejor que se atribuya al alma de la que emana la gloria al cuerpo.

Al argumento 1.° dirémos, que se dice que los cuerpos gloriosos son llevados por los ángeles y tambien sobre las nubes, no como si necesitaran de ellos, sino para designar la reverencia que se tributa á los cuerpos gloriosos por los ángeles y por todas las criaturas.

Al 2.° que cuanto más domina sobre el cuerpo la virtud del alma que le mueve, tanto menor es el trabajo en el movimiento que tambien se hace contra la naturaleza del cuerpo. Por consiguiente aquellos en que la virtud motriz es más fuerte y los que tienen por consecuencia del ejercicio el cuerpo más habilitado para obedecer al espíritu motor, trabajan ménos en el movimiento. Y puesto que despues de la resurreccion el alma dominará perfectamente al cuerpo, ya por la perfeccion de la propia virtud, ya por la habilidad del cuerpo glorioso por la redundancia de gloria del alma al mismo, no habrá trabajo alguno en el movimiento de los santos; y en este caso podrán decirse ágiles los cuerpos de los santos.

Al 3.° que por el dote de agilidad el cuerpo glorioso será hábil no solo para el movimiento local, sino tambien para sentir y para ejecutar todas las otras operaciones del alma.

Al 4.° que así como la naturaleza da á los animales mas veloces instrumentos de diversa disposicion en figura y cuantidad, así Dios dará á los cuerpos de los santos otra disposicion que la que ahora tenían, no en la figura y cuantidad, sino en la propiedad de la gloria que se dice agilidad.

ARTÍCULO II. — **¿No usarán jamás para moverse los santos de su agilidad?**

1.° Parece que los santos jamas usarán de su agilidad, de modo que se muevan ; porque segun el Filósofo (Physic. l. 3, t. 6 y 14); « el movimiento es el » acto de lo imperfecto ». Pero en los cuerpos gloriosos no habrá imperfeccion alguna. Luego ni movimiento alguno.

2.° Todo movimiento se hace por la indigencia ; porque todo lo que se mueve, se mueve por la consecucion de algun fin. Y los cuerpos gloriosos no tendrán necesidad alguna, porque, como dice San Agustin (alius auctor.) (De spíritu et anima, c. 63, et in Manuali, c. 33); « habrá allí todo lo que quieras, no ha- « brá todo lo que no quieras ». Luego no se moverán.

3.° Segun el Filósofo (De cœlo et mundo, l. 2, t. 64, 65 y 66) ; « lo que » participa de la bondad divina sin movi- » miento, lo participa mejor que lo que » participa de ella con movimiento». Pero el cuerpo glorioso participa más noblemente de la bondad divina que algun otro cuerpo. Luego permaneciendo enteramente sin movimiento ciertos otros cuerpos, como los celestes, parece que con mucha más razon los cuerpos humanos.

4.° Dice San Agustin (quo loco non occurrit) ; que el alma afirmada en Dios establecerá su cuerpo consiguientemente. Pero el alma estará tan afirmada en Dios, que de ningun modo será movida por él. Luego ni en el cuerpo existirá movimiento alguno proveniente del alma.

5.° Cuanto más noble es el cuerpo, tanto más noble lugar se le debe ; de

consiguiente, el cuerpo de Cristo que es nobilísimo tiene el lugar más eminente entre los demas lugares, como consta (Hebr. 26): *hecho más escelso que los cielos;* Glosa (interl., non hic, sed sup. illud Heb. 1: *ad dexteram majestatis);* «en lugar y dignidad»; y de la misma manera un cuerpo glorioso cualquiera tendrá por la misma razon un lugar conveniente á sí segun la medida de su dignidad. Pero el lugar conveniente tiene por objeto lo perteneciente á la gloria. Luego no variando jamas despues de la resurreccion la gloria de los santos ni en más ni en ménos, puesto que entónces estarán enteramente en el término, parece que los cuerpos de ellos jamas se separarán del lugar que se les ha determinado, y por tanto no se moverán.

Por el contrario, es lo que se dice 40, 31): *correrán y no trabajarán; andarán y no desmayarán.* Y (Sap. 3, 7): *correrán como fuegos en un cañaveral.* Luego existirá algun movimiento de los cuerpos gloriosos.

Conclusion. [1] *Es necesario suponer que alguna vez se mueven los cuerpos gloriosos* [2]. *Es verosímil que alguna vez se muevan á medida de su voluntad.*

Responderémos, que *es necesario suponer que alguna vez se muevan los cuerpos gloriosos*, porque tambien el cuerpo mismo de Cristo se movió en la ascension; y de la misma manera, los cuerpos de los santos que resucitarán de la tierra, subirán al cielo empíreo; pero tambien despues que habrán subido á los cielos, *es verosímil que alguna vez se moverán á medida de su voluntad;* de modo que ejerciendo en acto lo que poseen virtualmente, manifiesten la recomendable sabiduría divina, y para que tambien su vista resplandezca con la belleza de las diversas criaturas, en las que brillará eminentemente la sabiduría de Dios; porque los sentidos no pueden percibir, sino las cosas presentes, aunque más puedan sentirlas desde lejos los cuerpos gloriosos que los no gloriosos. Sin embargo, el movimiento no derogará en nada su beatitud, que consiste en la vision de Dios, á quien por todas partes tendrán presente, como dice tambien San Gregorio de los ángeles (hom. 34 in Evang.), que «corren doquiera son enviados pero sin perder de vista á Dios».

Al argumento 1.° dirémos, que el movimiento local no varía algo de lo que es intrínseco á la cosa, sino solo lo que es estrínseco, esto es, el lugar. Por consiguiente, lo que se mueve por el movimiento local es perfecto en cuanto á lo que es intrínseco, como se dice (Physic. l. 8, t. 59), aunque tenga imperfeccion por relacion al lugar; puesto que mientras está en un lugar, está en potencia por relacion á otro lugar; porque no puede estar en acto en muchos lugares á la vez, pues esto es propio de solo Dios. Este defecto, empero, no repugna á la perfeccion de la gloria, como ni el defecto de haber salido la criatura de la nada; y por eso permanecerán los tales defectos en los cuerpos gloriosos.

Al 2.° que se dice que alguno necesita de algo de dos modos; en absoluto y con relacion á algo. En absoluto necesita alguno de aquello sin lo cual no puede conservarse en el *ser* ó en su perfeccion; y de este modo el movimiento en los cuerpos gloriosos no será por alguna necesidad, puesto que para todo esto les bastará su beatitud. Con relacion á algo necesita uno de aquello sin lo que no puede tener algun fin determinado, ó no tenerle tan bien, ó de tal modo, y en este caso el movimiento existirá en los bienaventurados á causa de esta necesidad; porque no podrán manifestar la virtud motriz en sí mismos experimentalmente, sino moviéndose; porque nada impide que tal necesidad no exista en los cuerpos gloriosos.

Al 3.° que procedería aquel razonamiento, si el cuerpo glorioso no pudiera aún sin el movimiento participar de la bondad divina mucho más perfectamente que los cuerpos celestes, lo cual es falso. De consiguiente, los cuerpos gloriosos no serán movidos para conseguir la perfecta participacion de la bondad divina (pues esta la tienen por la gloria), sino para demostrar la virtud del alma. Pero por el movimiento de los cuerpos celestes no podría demostrarse su virtud, sino la que tienen en mover los cuerpos inferiores á la generacion y corrupcion, lo cual no compete á aquel estado. Y por eso no procede el razonamiento.

glorificada, no solo de modo que nada exista en él, que resista á la voluntad del espíritu, puesto que esto tambien sucedió en el cuerpo de Adan ; sino tambien para que exista en él alguna perfeccion que fluya del alma glorificada al cuerpo, por el que se haga hábil para la predicha sujecion, cuya perfeccion se llama *dote del cuerpo glorificado*. Pero el alma se une al cuerpo *no solo como forma sino tambien como motor, y de ambos modos es conveniente que el cuerpo glorioso esté sumamente sometido al alma glorificada*. De consiguiente, así como por el dote de sutileza se le somete totalmente, en cuanto es forma del cuerpo, en el *ser* específico ; así por el dote de agilidad se le somete, en cuanto es motor ; esto es, que esté expedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma. Algunos sin embargo atribuyen la causa da esta agilidad á la quinta esencia, esto es, á la celeste, que entónces dominará en los cuerpos gloriosos. Pero de esto se ha dicho con frecuencia (C. 82, a. 1 ; y C. 83, a. 1 ; y Sent. 2, dist. 12, q. 1, a. 1), que no parece conveniente. Por lo que es mejor que se atribuya al alma de la que emana la gloria al cuerpo.

Al argumento 1.° dirémos, que se dice que los cuerpos gloriosos son llevados por los ángeles y tambien sobre las nubes, no como si necesitaran de ellos, sino para designar la reverencia que se tributa á los cuerpos gloriosos por los ángeles y por todas las criaturas.

Al 2.° que cuanto más domina sobre el cuerpo la virtud del alma que le mueve, tanto menor es el trabajo en el movimiento que tambien se hace contra la naturaleza del cuerpo. Por consiguiente aquellos en que la virtud motriz es más fuerte y los que tienen por consecuencia del ejercicio el cuerpo más habilitado para obedecer al espíritu motor, trabajan ménos en el movimiento. Y puesto que despues de la resurreccion el alma dominará perfectamente al cuerpo, ya por la perfeccion de la propia virtud, ya por la habilidad del cuerpo glorioso por la redundancia de gloria del alma al mismo, no habrá trabajo alguno en el movimiento de los santos; y en este caso podrán decirse ágiles los cuerpos de los santos.

Al 3.° que por el dote de agilidad el cuerpo glorioso será hábil no solo para el movimiento local, sino tambien para sentir y para ejecutar todas las otras operaciones del alma.

Al 4.° que así como la naturaleza da á los animales mas veloces instrumentos de diversa disposicion en figura y cantidad, así Dios dará á los cuerpos de los santos otra disposicion que la que ahora tenían, no en la figura y cuantidad, sino en la propiedad de la gloria que se dice agilidad.

ARTÍCULO II. — **¿No usarán jamás para moverse los santos de su agilidad?**

1.° Parece que los santos jamas usarán de su agilidad, de modo que se muevan ; porque segun el Filósofo (Physic. l. 3, t. 6 y 14); « el movimiento es el » acto de lo imperfecto ». Pero en los cuerpos gloriosos no habrá imperfeccion alguna. Luego ni movimiento alguno.

2.° Todo movimiento se hace por la indigencia ; porque todo lo que se mueve, se mueve por la consecucion de algun fin. Y los cuerpos gloriosos no tendrán necesidad alguna, porque, como dice San Agustin (alius auctor.) (De spíritu et anima, c. 63, et in Manuali, c. 33); « habrá allí todo lo que quieras, no ha- « brá todo lo que no quieras ». Luego no se moverán.

3.° Segun el Filósofo (De cœlo et mundo, l. 2, t. 64, 65 y 66) ; « lo que » participa de la bondad divina sin movi- » miento, lo participa mejor que lo que » participa de ella con movimiento». Pero el cuerpo glorioso participa más noblemente de la bondad divina que algun otro cuerpo. Luego permaneciendo enteramente sin movimiento ciertos otros cuerpos, como los celestes, parece que con mucha más razon los cuerpos humanos.

4.° Dice San Agustin (quo loco non occurrit) ; que el alma afirmada en Dios establecerá su cuerpo consiguientemente. Pero el alma estará tan afirmada en Dios, que de ningun modo será movida por él. Luego ni en el cuerpo existirá movimiento alguno proveniente del alma.

5.° Cuanto más noble es el cuerpo, tanto más noble lugar se le debe ; de

consiguiente, el cuerpo de Cristo que es nobilísimo tiene el lugar más eminente entre los demas lugares, como consta (Hebr. 26): *hecho más escelso que los cielos;* Glosa (interl., non hic, sed sup. illud Heb. 1: *ad dexteram majestatis);* « en lugar y dignidad »; y de la misma manera un cuerpo glorioso cualquiera tendrá por la misma razon un lugar conveniente á sí segun la medida de su dignidad. Pero el lugar conveniente tiene por objeto lo perteneciente á la gloria. Luego no variando jamas despues de la resurreccion la gloria de los santos ni en más ni en ménos, puesto que entónces estarán enteramente en el término, parece que los cuerpos de ellos jamas se separarán del lugar que se les ha determinado, y por tanto no se moverán.

Por el contrario, es lo que se dice 40, 31): *correrán y no trabajarán; andarán y no desmayarán.* Y (Sap. 3, 7): *correrán como fuegos en un cañaveral.* Luego existirá algun movimiento de los cuerpos gloriosos.

Conclusion. [1] *Es necesario suponer que alguna vez se mueven los cuerpos gloriosos* [2]. *Es verosímil que alguna vez se muevan á medida de su voluntad.*

Responderémos, que *es necesario suponer que alguna vez se muevan los cuerpos gloriosos*, porque tambien el cuerpo mismo de Cristo se movió en la ascension; y de la misma manera, los cuerpos de los santos que resucitarán de la tierra, subirán al cielo empíreo; pero tambien despues que habrán subido á los cielos, *es verosímil que alguna vez se moverán á medida de su voluntad;* de modo que ejerciendo en acto lo que poseen virtualmente, manifiesten la recomendable sabiduría divina, y para que tambien su vista resplandezca con la belleza de las diversas criaturas, en las que brillará eminentemente la sabiduría de Dios; porque los sentidos no pueden percibir, sino las cosas presentes, aunque más puedan sentirlas desde lejos los cuerpos gloriosos que los no gloriosos. Sin embargo, el movimiento no derogará en nada su beatitud, que consiste en la vision de Dios, á quien por todas partes tendrán presente, como dice tambien San Gregorio de los ángeles (hom. 34 in Evang.), que « corren doquiera son enviados pero sin perder de vista á Dios ».

Al argumento 1.° dirémos, que el movimiento local no varía algo de lo que es intrínseco á la cosa, sino solo lo que es estrínseco, esto es, el lugar. Por consiguiente, lo que se mueve por el movimiento local es perfecto en cuanto á lo que es intrínseco, como se dice (Physic. l. 8, t. 59), aunque tenga imperfeccion por relacion al lugar; puesto que mientras está en un lugar, está en potencia por relacion á otro lugar; porque no puede estar en acto en muchos lugares á la vez, pues esto es propio de solo Dios. Este defecto, empero, no repugna á la perfeccion de la gloria, como ni el defecto de haber salido la criatura de la nada; y por eso permanecerán los tales defectos en los cuerpos gloriosos.

Al 2.° que se dice que alguno necesita de algo de dos modos; en absoluto y con relacion á algo. En absoluto necesita alguno de aquello sin lo cual no puede conservarse en el *ser* ó en su perfeccion; y de este modo el movimiento en los cuerpos gloriosos no será por alguna necesidad, puesto que para todo esto les bastará su beatitud. Con relacion á algo necesita uno de aquello sin lo que no puede tener algun fin determinado, ó no tenerle tan bien, ó de tal modo, y en este caso el movimiento existirá en los bienaventurados á causa de esta necesidad; porque no podrán manifestar la virtud motriz en sí mismos experimentalmente, sino moviéndose; porque nada impide que tal necesidad no exista en los cuerpos gloriosos.

Al 3.° que procedería aquel razonamiento, si el cuerpo glorioso no pudiera aún sin el movimiento participar de la bondad divina mucho más perfectamente que los cuerpos celestes, lo cual es falso. De consiguiente, los cuerpos gloriosos no serán movidos para conseguir la perfecta participacion de la bondad divina (pues esta la tienen por la gloria), sino para demostrar la virtud del alma. Pero por el movimiento de los cuerpos celestes no podría demostrarse su virtud, sino la que tienen en mover los cuerpos inferiores á la generacion y corrupcion, lo cual no compete á aquel estado. Y por eso no procede el razonamiento.

Al 4.° que el movimiento local nada diminuye de la estabilidad del alma afirmada en Dios, puesto que no se refiere á lo que hay de intrínseco en la cosa, como se ha dicho.

Al 5.° que el lugar conveniente destinado á cada cuerpo glorioso, segun el grado de su dignidad pertenece al premio accidental. Sin embargo, no es menester que se diminuya algo del premio, cuando quiera que está fuera de su lugar; porque aquel lugar no pertenece al premio, segun que contiene en acto al cuerpo que le ocupa (al no influir nada en el cuerpo glorioso, ántes más bien recibir de él el esplendor), sino segun que le es debido por los méritos. Por consiguiente, la alegría sobre tal lugar queda tambien en el que está fuera de su lugar.

ARTÍCULO III.— **Se mueven los santos instantáneamente?**

1.° Parece que los santos se mueven instantáneamente; pues dice San Agustin (De civ. Dei, l. ult.) que, « donde » quisiere el espíritu, allí tambien estará » el cuerpo ». Pero el movimiento de la voluntad, segun el que quiere el espíritu estar en cualquiera parte, es instantáneo. Luego tambien el movimiento del cuerpo será instantáneo.

2.° El Filósofo (Physic. l. 4, t. 71), prueba que se produce movimiento por el vacío, porque convendría que algo se moviera instantáneamente, puesto que el vacío no resiste en modo alguno á lo móvil y sí resiste lo lleno, y de este modo ninguna proporcion existirá en la velocidad del movimiento que se hace en el vacío con relacion al movimiento que se hace en lo lleno; siendo la proporcion de los movimientos en su velocidad segun la proporcion de la resistencia que existe en el medio. De todos los dos movimientos, que se hacen en el tiempo, es menester que sus velocidades sean proporcionales, porque todo tiempo es proporcional á todo tiempo. Pero del mismo modo ningun espacio pleno puede resistir al cuerpo glorioso, el cual puede estar con otro cuerpo en el mismo lugar de cualquier modo que esto se haga; como ni el vacío á otro cuerpo. Luego si se mueve, se moverá instantáneamente.

3.° La virtud del alma glorificada escede como desproporcionalmente á la virtud del alma no glorificada. Y el alma no glorificada mueve al cuerpo en el tiempo. Luego el alma glorificada mueve al cuerpo instantáneamente.

4.° Todo lo que se mueve con igual velocidad á lo cercano y distante, se mueve instantáneamente. Pero el movimiento del cuerpo glorioso es tal, puesto que sea la que quiera la distancia que deba salvar, llega en un tiempo imperceptible; por lo que dice San Agustin en las cuestiones de la resurreccion (Epist. 104, ó 49, q. 1) que « el cuerpo glorio- » so salva todos los intervalos con igual » rapidez que el rayo del sol ». Luego el cuerpo glorioso se mueve instantáneamente.

5.° Todo lo que se mueve ó se mueve en tiempo ó en el instante. Pero el cuerpo glorioso despues de la resurreccion no se mueve en tiempo, porque no existirá el tiempo, como se dice (Apoc. 10). Luego aquel movimiento será instantáneo.

Por el contrario, en el movimiento local, el espacio, el movimiento y el tiempo, se dividen juntamente, como se prueba demostrativamente (Physic. l. 6, t. 37 y 38). Pero el espacio, que salva el cuerpo glorioso por su movimiento, es divisible. Luego tan divisible es el movimiento como el tiempo. El instante, empero, no se divide. Luego aquel movimiento no será instantáneo.

Ademas, no es posible que algo subsista todo simultáneamente en un lugar y parte en otro, porque se seguiría que una de las dos partes estaría á la vez en dos lugares, lo cual no puede ser. Pero todo lo que se mueve, está en parte en el término *à quo*, y todo lo que es movido, está todo en el término *ad quem est motus*, y no puede ser que á la vez se mueva y sea movido. Pero todo lo que se mueve instantáneamente, se mueve á la vez y es movido. Luego el movimiento local del cuerpo glorioso no podrá ser instantáneo.

Conclusion. [1] *De ningun modo puede ser que algun cuerpo llegue de un lugar á otro, sin pasar todos los medios.* [2] *Un cuerpo glorioso se mueve en tiempo, pero imperceptible por la brevedad.*

[3] *Un cuerpo glorioso puede en menos tiempo atravesar el mismo espacio que otros.*

Responderémos, que acerca de esto hay muchas opiniones; pues unos dicen que el cuerpo glorioso pasa de un lugar á otro sin traspasar el medio, y por esto puede ser instantáneo el movimiento del cuerpo glorioso lo mismo que el de la voluntad. Pero esto no puede prevalecer, porque el cuerpo glorioso jamás llegará á la dignidad de la naturaleza espiritual como nunca dejará de ser cuerpo. Ademas, la voluntad, cuando se dice que es movida de un lugar á otro, no es llevada esencialmente de lugar á lugar, porque en ninguno de aquellos lugares se contiene esencialmente, sino que es dirigida á un lugar, despues que fue dirigida por la intencion á otro; y por tanto, se dice que es movida de lugar á lugar. Por eso dicen otros que el cuerpo glorioso, tiene, por la propiedad de su naturaleza, puesto que es cuerpo, el cruzar el medio y de modo que se mueva en el tiempo; pero por virtud de la gloria, por la que tiene cierta infinidad sobre la virtud de la naturaleza tiene poder no cruzar el medio y así moverse instantáneamente. Mas esto no puede ser, puesto que implica en sí contradiccion, lo cual es evidente de este modo: supongamos un cuerpo que se mueva de A á B y que el cuerpo movido sea Z; es evidente que Z, mientras está todo en A, no se mueve; asimismo ni cuando está todo en B, puesto que entónces ha sido movido. Luego si alguna vez se mueve es preciso que ni esté todo en A ni todo en B. Luego cuando se mueve ó no está en ninguno de los dos lugares, ó está parte en A y parte en B; ó todo, en otro lugar medio, por ejemplo, en C, ó parte en A y C, ó parte en C y B. Mas no puede suponerse que no esté en ningun lugar, porque en este caso será alguna cantidad dimensiva, que no tiene sitio, lo cual es imposible: ni puede suponerse que esté parte en A y parte en B, y no esté en el medio de algun modo; porque siendo B el lugar distante de A, seguiríase en el medio interyacente que la parte de Z, que está en B, no sería continua á la parte que está en A. Luego resta que ó esté todo en C, ó parte en C y en otro lugar que se pusiera intermediario entre C y A, por ejemplo, D; y así de los demas. Luego es preciso que Z no llegue de A á B, sin estar ántes en todos los medios; al menos que se diga que llega de A á B y jamás se mueve; lo cual implica contradiccion, porque la misma sucesion de lugares es el movimiento local. Y la misma razon hay de cualquiera modificacion, que tiene dos términos contrarios, de los que uno es algo positivamente; lo contrario, empero, sucede con aquellas modificaciones que tienen un término solamente positivo y otro pura privacion; porque entre la afirmacion y negacion ó privacion, no hay distancia alguna determinada: de consiguiente, lo que está en la negacion puede estar más próximo ó más remoto de la afirmacion, ó por el contrario, en razon de algo que causa uno de ellos ó dispone á ellos; y de este modo, mientras lo que se mueve, está todo bajo la negacion, se transforma en la afirmacion y por el contrario; de donde tambien resulta que en estas cosas el sér cambiado precede al haberlo sido, como se prueba (Physic. l. 6, t. 40 y 41). No sucede lo mismo con el movimiento del ángel, puesto que estar en un lugar se dice equívocamente del cuerpo y del ángel. Y *así es evidente que de ningun modo puede ser que algun cuerpo llegue de un lugar á otro, sin pasar todos los medios.* Por eso otros lo conceden; y, sin embargo, dicen que el cuerpo glorioso se mueve instantáneamente. Pero de esto se sigue que el cuerpo glorioso está en el instante mismo en dos lugares á la vez, ó en más, esto es, en el término último y en todos los lugares medios, lo cual no puede ser. Mas á esto dicen que, aunque sea el mismo instante segun la cosa, difiere, sin embargo, en la razon, como el punto en que terminan diversas líneas. Pero esto no basta porque el instante mide lo que es instantáneo, segun la realidad, no segun lo que se considera. De consiguiente, la diversa consideracion del instante no hace que el instante pueda medir las cosas, que son simultáneas en tiempo; como ni la diversa consideracion del punto puede hacer que bajo un punto del lugar se contengan las cosas que están distantes en sitio. Por eso dicen otros con más probabilidad, que

el cuerpo glorioso se mueve en tiempo, pero imperceptible por la brevedad; y sin embargo, que un cuerpo glorioso puede en menos tiempo atravesar el mismo espacio que otro; puesto que el tiempo, por pequeño que se considere, es divisible hasta lo infinito (1).

Al argumento 1.º dirémos que á «aquello que falta poco, parece que no falta nada» (2), como se dice (Physic. l. 2, t. 56); por eso decimos hago al punto lo que haré despues en un breve tiempo, y por este modo dice San Agustin que «donde quiera que estuviere la voluntad allí estará inmediatamente el cuerpo». O debe decirse que la voluntad jamas será desordenada en los bienaventurados. De consiguiente jamas querrán que su cuerpo esté en alguna parte en algun instante en que no pueda estar allí; y de este modo cualquier instante que determinase la voluntad, en él estará el cuerpo en aquel lugar que determinó la voluntad.

Al 2.º que algunos contradijeron á aquella proposicion que el Filósofo alega en aquella parte, como dice el comentador (ibid.), diciendo que no es menester que haya proporcion de todo movimiento á todo movimiento, segun la proporcion del medio que resiste con otro medio resistente, sino que es preciso que segun la proporcion de los medios, porque se pasa, se considere la proporcion de las retardaciones que acontecen en los movimientos por la resistencia del medio; pues cualquier movimiento tiene determinado tiempo de velocidad y tardanza por consecuencia de la victoria del motor sobre el móvil, aunque nada resista por parte del medio; tal se ve en los cuerpos celestes en los que nada se encuentra que se oponga al movimiento de los mismos; y, sin embargo, no se mueven instantáneamente, sino en determinado tiempo segun la proporcion de la potencia motriz con el móvil. Y así se ve claramente que, aunque se establezca que una cosa se mueve en el vacío, no convendrá que se mueva en el instante, sino que no se añada nada al tiempo que se debe al movimiento, segun la proporcion predicha del que mueve á lo movible, porque el movimiento no se retarda. Mas esta respuesta, como dice el comentador en el mismo lugar, procede de la falsa imaginacion, por la cual uno se imagina que la tardanza, que es causada por la resistencia del medio, es una parte del movimiento, añadida al movimiento natural, que tiene la cuantidad segun la proporcion del que mueve respecto al móvil; como una sola línea se añade á la línea, por cuya razon sucede en las líneas, que no subsiste la misma proporcion del todo á toda la línea, que era de las líneas añadidas entre sí; de manera que aun así no se halla la misma proporcion de todo el movimiento á todo el movimiento sensible, que es propio de las retardaciones contingentes segun la resistencia del medio. La cual imaginacion ciertamente es falsa; porque cada parte del movimiento tiene tanto de velocidad como todo el movimiento. Pero no cada parte de la línea tiene tanto de cuantidad dimensiva como toda la línea. De donde la tardanza, ó la velocidad añadida al movimiento, redunda en cada parte suya; lo que no acontece en las líneas: y así la tardanza, añadida al movimiento, no forma parte distinta del mismo, como en las líneas acaecía que lo añadido es parte de toda la línea. Y, por tanto, para entender la prueba del Filósofo, como espone allí mismo el comentador, se ha de saber que conviene tomar el todo como una sola cosa, á saber, la resistencia del móvil á la virtud movente, y la resistencia del medio, por el cual hay movimiento, y de cualquiera otro que resista; de manera que se toma la cuantidad de todo el movimiento segun la proporcion de la virtud, que mueve respecto al móvil que resiste de cualquier modo, ó de por sí, ó por otro estrínseco. Porque conviene siempre que el móvil resista de algun modo al que mueve, puesto que el que mueve y el movimiento, el agente y el paciente, en cuanto á tales cosas, son contrarios. Mas alguna vez se halla que el móvil resiste al que mueve por sí mismo, ó porque tiene virtud que inclina á movimiento contrario, como se ve clara-

(1) Así opinan con Santo Tomás Durando (Sent. IV, dist. 44 c, 7) y Ricardo (dist. 49, c. 7 y 8, a. 4).

(2) Y de ahí el axioma latino: *Parum pro nihil reputatur*; «lo poco se reputa por nada,» principio que en ocasiones es preciso utilizar, porque en las acciones del órden moral no siempre se puede tener la rigidez de los axiomas matemáticos.

mente en los movimientos violentos; ó al menos porque tiene lugar contrario al lugar que está en la intencion del que mueve: semejante resistencia se halla aun en los cuerpos celestes respecto de sus motores. Pero otras veces el móvil resiste á la virtud del que mueve por otro distinto solamente, y no por sí mismo; como se ve claro en el movimiento natural de los graves y de los leves, porque por la misma forma se inclinan á tal movimiento: puesto que la forma es la impresion del que engendra, lo que es el motor por parte de los graves y ligeros. Mas por parte de la materia no se halla alguna resistencia, ni de la virtud que inclina á contrario movimiento, ni de contrario lugar; porque el lugar no se debe á la materia, sino segun que, consistiendo bajo las dimensiones, se perfecciona por la forma natural. De donde no puede haber resistencia sino por parte del medio; la cual ciertamente es connatural al movimiento de aquellos. Tambien alguna vez hay resistencia por ambas partes, como se ve en los movimientos de los animales. Por consiguiente, cuando en el movimiento no hay resistencia sino de parte del móvil, como acontece en los cuerpos celestes, entónces el tiempo del movimiento se mide segun la proporcion del motor respecto del móvil; y en los tales no procede la razon del Filósofo, porque quitado todo medio, todavía queda su movimiento en el tiempo. Pero en aquellos movimientos, en los que hay resistencia tan solo de parte del medio, se toma la medida del tiempo conforme al impedimento que hay solo del medio; de donde, si se quita enteramente el medio, no quedará ningun impedimento; y así, ó se moverá en el instante, ó con igual tiempo se moverá segun el espacio vacío y lleno, porque dado el caso de que se mueva en el tiempo por medio del vacío, aquel tiempo se referirá en alguna proporcion al tiempo en que se mueve por lo lleno. Mas es posible imaginar otro cuerpo en la misma proporcion más sutil que el cuerpo, con que el espacio estaba lleno, con el cual, si se llena otro espacio igual, en tan pequeño tiempo se moverá por medio de aquel lleno, como primeramente por medio del vacío; porque cuanto se añade á la sutileza del medio, tanto se quita de la cuantidad del tiempo; y cuanto es más sutil, menos resiste. Pero en otros movimientos, en los que hay resistencia por parte del mismo móvil y del medio, la cuantidad del tiempo ha de tomarse conforme á la proporcion de la potencia, que mueve para la resistencia del móvil y del medio juntamente. Por lo cual, supuesto que totalmente se quite el medio, ó no se impida, no se sigue que el movimiento sea instantáneo, sino que el tiempo del movimiento se mida solamente segun la resistencia del móvil. Ni será inconveniente si por medio del mismo tiempo se mueve en el vacío y en el lleno con algun cuerpo sutilísimo imaginado, porque la determinada sutileza del medio, cuanto es mayor, tanto más es apta para retardar menos el movimiento. Por lo que puede imaginarse tanta sutileza, que será apta naturalmente para producir una tardanza menor que lo es aquella que produce la resistencia del móvil, y en este caso la resistencia del medio ninguna tardanza ocasionará al movimiento. Se ve, pues, claramente que, aunque el medio no resista á los cuerpos gloriosos, segun que pueden estar con otro cuerpo en el mismo lugar, sin embargo su movimiento no será instantáneo, porque al mismo cuerpo móvil resistirá la virtud que mueve, por lo mismo que tiene determinado sitio, como se ha dicho hablando de los cuerpos celestes.

Al 3.º que aunque la virtud del alma glorificada escede inestimablemente á la virtud del alma no glorificada; sin embargo, no la escede hasta lo infinito, porque ambas virtudes son finitas; de donde no se sigue que se muevan instantáneamente. Si fuese, sin embargo, simplemente de virtud infinita, no se seguiría que moviese instantáneamente, si no se superase totalmente la resistencia que hay de parte del móvil. Pero aunque la resistencia con que el móvil resiste al que mueve por la contrariedad que tiene para tal movimiento por razon de la inclinacion al movimiento contrario, pueda ser superada totalmente por el que mueve de virtud infinita; no obstante, la resistencia que hace por la contrariedad que tiene respecto del lugar á que se dirige el motor por el movimiento, no pue-

de ser totalmente superada, si no se quita de él *el estar* en tal lugar, ó en tal sitio. Porque así como lo blanco resiste á lo negro, por razon de la blancura, y tanto más cuanto la blancura dista más de lo negro; así el cuerpo resiste á un lugar, porque tiene lugar opuesto; y tanto es mayor la resistencia, cuanto es mayor la distancia. No puede removerse, empero, del cuerpo la propiedad de que esté en algun lugar ó sitio, á no ser que se le quite su corporeidad, por la que se le debe lugar ó sitio, por lo que mientras permanece la naturaleza del cuerpo, de ningun modo puede moverse instantáneamente, cualquiera que sea su virtud movente. Mas el cuerpo glorioso jamás perderá su corporeidad. Luego nunca podrá moverse instantáneamente.

Al 4.° que igual celeridad ha de entenderse en las palabras de San Agustin en cuanto á que es imperceptible el esceso de uno respecto de otro, como tambien el tiempo de todo el movimiento es imperceptible.

Al 5.° que aunque despues de la resurreccion no habrá tiempo, que es el número del movimiento del cielo, sin embargo, habrá tiempo que surgirá del número anterior y posterior en cualquier movimiento.

CUESTION LXXXV.

Claridad de los cuerpos de los bienaventurados.

Considerarémos ahora la claridad de los cuerpos de los bienaventurados que resucitarán. Acerca de esto investigarémos: 1.° La claridad es inherente á los cuerpos gloriosos? — 2.° Aquella claridad podrá ser vista por el ojo no glorioso? — 3.° El cuerpo glorioso será visto necesariamente por el cuerpo no glorioso?

ARTÍCULO I. — **Convendrá á los cuerpos gloriosos la claridad?** (1)

1.° Parece que la claridad no convendrá á los cuerpos gloriosos; porque, como dice Avicenna (Naturalium l. 6, p. 3, c. 2), « todo cuerpo luminoso consta de partes trasparentes ». Pero las partes del cuerpo glorioso no serán trasparentes, cuando en algunas domine la tierra, como en las carnes y en los huesos. Luego los cuerpos gloriosos no serán lucidos.

2.° Todo cuerpo lucido oculta á aquello que está detras de sí, de así una antorcha, puesta detras de otra se eclipsa; tambien la llama del fuego prohibe el que se vea lo que está detras de sí. Es así que los cuerpos gloriosos no ocultarán lo que se contiene dentro de ellos; porque, como dice San Gregorio, sobre aquello de (Job, 28), *no se le igualará el oro y el vidrio* (Moral. l. 18, c. 27) « allí (á saber en la patria celestial) á la » mente de cada uno no se ocultará la » corpulencia de los miembros en los ojos » del otro; y será patente á los ojos cor» porales aún la misma armonía del cuerpo ». Luego aquellos cuerpos no serán lucidos.

3.° La luz y el color requieren con-

(1) Afirmativamente responde el Santo; y este es un punto tan claramente espreso en la Escritura, que basta abrir el sagrado texto por cualquier paraje en que de la gloria se hable, para ver dotados á los que en ella viven de esa tan bellísima propiedad. Añadirémos ademas, aunque esto solo sea una mera opinion de ciertos teólogos, que los cuatro dotes del cuerpo glorioso responden á las cuatro virtudes cardinales; y en este concepto, añaden, la claridad corresponde á la prudencia, la impasibilidad á la justicia, á la fortaleza la agilidad y la sutileza á la templanza.

traria disposicion en el sujeto; porque «la » luz es la estremidad de lo perspicuo, » en el cuerpo no terminado y el color en » el cuerpo terminado», como se ve claro en el libro (De sensu et sensato, c. 3). Es así que los cuerpos gloriosos serán teñidos de algun color, porque, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 19), « la hermosura del cuerpo es la conve» niencia de las partes con cierta suavi» dad del color», y la hermosura no podrá faltar á los cuerpos gloriosos. Luego los cuerpos gloriosos no serán lúcidos.

4.° Si la claridad existe en los cuerpos gloriosos, convendrá que sea igual en todas las partes del cuerpo, como todas las partes tendrán las dotes de la misma impasibilidad, sutilidad y agilidad. Es así que esto no es conveniente, porque una sola parte tiene mayor disposicion que otra para la claridad, como los ojos más que las manos y el espíritu más que los huesos, y los humores más que la carne ó el nervio. Luego parece que aquellos cuerpos no deben ser lucidos.

Por el contrario, se dice (Matth. 13, 43), *los justos brillarán como el Sol en el reino de su Padre;* y (Sap. 3, 7): *brillarán los justos, y como centellas discurrirán en el cañaveral.*

Ademas, se dice (I Cor. 15, 43): *lo que es sembrado en vileza, resucitará en gloria;* lo cual pertenece á la claridad, como se ve por lo que antecede, donde compara la gloria de los cuerpos que han de resucitar á la claridad de las estrellas. Luego los cuerpos de los santos resucitarán lucidos.

Conclusion. [1] *Conviene establecer que los cuerpos de los santos serán lucidos despues de la resurreccion.* [2] *Aquella claridad será causada por la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo.*

Responderémos, que conviene establecer que los cuerpos de los santos serán lucidos despues de la resurreccion, por la autoridad de la Escritura que promete esto. Pero la causa de esta claridad la atribuyen algunos á la quinta esencia (esto es, celeste), que entónces dominará en el cuerpo humano. Mas, porque esto es absurdo, como muchas veces se ha dicho, (C. 84, a. 1), es mejor decir, que aquella claridad será causada por la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo; porque lo que se recibe en alguna cosa, no se recibe por modo del que influye sino por modo del que recibe. Y por tanto, la claridad que hay en el alma espiritual, se recibe en el cuerpo como corporal. Y por tanto, segun que el alma será de mayor claridad conforme al mayor mérito, así tambien habrá diferencia de claridad en el cuerpo, como se ve por el Apóstol, (I Cor. 15). Y así en el cuerpo glorioso se conocerá la gloria del alma, como en el vidrio se conoce el color del cuerpo que se contiene en el vaso de vidrio, como dice San Gregorio sobre aquello (Job. 28): *no se le igualará el oro, ó el vidrio* (ibid. al 2.°).

Al argumento 1.° responderémos, que Avicena habla de aquel cuerpo que tiene claridad segun la naturaleza de las cosas que le componen. Pero no la tendrá así el cuerpo glorioso, sino más bien segun el mérito de la virtud.

Al 2.° que San Gregorio compara los cuerpos gloriosos al oro por la claridad, y al vidrio por la transparencia que tendrán. De donde parece que debe decirse que serán al mismo tiempo transparentes y claros; porque el que una cosa clara no sea patente, sucede porque la claridad del cuerpo es causada por la densidad de las partes lucidas; pero la densidad repugna á lo patente. Mas entónces la claridad procederá de otra causa, como se ha dicho. Y la densidad del cuerpo glorioso no quita de ellos la transparencia, así como la densidad del vidrio no impide su transparencia *del todo.* Pero algunos dicen que se comparan al vidrio, no no porque sean transparentes, sino por esta semejanza; porque así como lo que se incluye en el vaso de vidrio aparece, del mismo modo la gloria del alma que se contendrá en el cuerpo glorioso no se ocultará. Mas lo primero es mejor, porque se salva más por aquello la dignidad del cuerpo glorioso y consuena más con las palabras de San Gregorio.

Al 3.° que la gloria del cuerpo no quitará, sino que perfeccionará su naturaleza; por lo que el color que se debe al cuerpo por la naturaleza de sus partes, perseverará en él; mas se le añadirá claridad segun la gloria del alma; como vemos tambien que los cuerpos coloreados por su naturaleza, relucen con el esplen-

dor del sol, ó por alguna otra causa estrínseca é intrínseca.

Al 4.° que, así como la claridad de la gloria redunda del alma sobre el cuerpo segun su modo, y allí hay otro modo distinto del que *ahora* hay en el alma; así en cada parte del cuerpo redundará segun su modo. Por lo que no hay inconveniente en que diversas partes tengan diversamente distinta claridad, segun que están diversamente dispuestas por su naturaleza para la misma. Ni hay semejanza con las otras dotes del cuerpo, respecto de las cuales las partes del cuerpo no se halla que tengan diversa disposicion.

ARTÍCULO II. — **¿La claridad del cuerpo glorioso puede ser vista por el ojo no glorioso?**

1.° Parece que la claridad del cuerpo glorioso no puede ser vista por el ojo no glorioso; porque conviene que haya proporcion entre lo visible y la vista. Mas el ojo no glorificado no es proporcionado para ver la claridad de la gloria, puesto que es de otro género que la claridad de la naturaleza. Luego la claridad del cuerpo glorioso no será vista por el ojo no glorioso.

2.° La claridad del cuerpo glorioso será mayor que lo que lo es ahora la claridad del sol; porque tambien la claridad del sol será entónces mayor que lo es ahora, como se dice (Is. 30) (1); y mucho mayor será la claridad del cuerpo glorioso, por lo cual el sol y todo el mundo recibirán mayor claridad. Pero el ojo no glorioso no puede contemplar el sol en su disco por la magnitud de su claridad. Luego ménos podrá mirar la claridad del cuerpo glorioso.

3.° Lo visible, opuesto á los ojos del que ve, necesariamente debe verse, á ménos que haya alguna lesion en el ojo. Y la claridad del cuerpo glorioso, presentada á los ojos no gloriosos, no es forzosamente vista por ellos, como se ve en los discípulos, que vieron el cuerpo del Señor despues de la resurreccion, y no vieron su claridad. Luego aquella claridad no será visible para el ojo no glorioso.

Por el contrario, la Glosa interlineal (Philip. 3, sobre aquello de *configurado al cuerpo de su claridad)* dice: «se asemejará á la claridad que tuvo en la transfiguracion». Es así que aquella claridad fue vista por los ojos de los discípulos no glorificados. Luego tambien la claridad del cuerpo glorificado será visible para los ojos no gloriosos.

Ademas: los impíos, viendo la gloria de los justos, por lo mismo serán atormentados en el juicio, como se ve por lo que se dice (Sap. 5) (2). Es así que no verían plenamente la gloria de los mismos, si no vieran la claridad de los cuerpos. Luego, etc.

Conclusion. *La claridad del cuerpo glorioso puede ser vista naturalmente por el ojo no glorioso.*

Responderémos, que algunos dijeron que la claridad del cuerpo glorioso no podrá ser vista por el ojo no glorioso, á no ser tal vez por milagro; pero esto no puede ser, á ménos que aquella claridad se diga equívocamente; porque la luz, segun lo que es, ha nacido para mover la vista; y la vista, segun lo que es, ha nacido para percibir la luz, como lo verdadero se refiere al entendimiento y el bien al efecto; de donde, si hubiese una vista, que no pudiese percibir enteramente alguna luz, ó aquella vista, ó aquella luz, se llamaría así, equívocamente; lo que no puede decirse en nuestro caso, porque de este modo al decirse que los cuerpos gloriosos serían lucidos, nada se nos notificaría; como el que dice que hay un can en el cielo (3), nada notifica al que no sabe ó conoce, sino al can, que es animal. Y por tanto, debe decirse que la claridad del cuerpo glorioso naturalmente puede ser vista por el ojo no glorioso.

Al argumento 1.° dirémos, que la claridad de la gloria será de otro género que la claridad de la naturaleza en cuanto á la causa; mas no en cuanto á la especie: por lo cual, así como la claridad de la naturaleza por razon de su especie es

(1) *Y será la luz de la luna como la luz del sol y la luz del sol será siete tantos como luz de siete días.* (Isai. xxx, v. 26).

(2) *Entónces estarán los justos con grande constancia contra aquellos que los angustiaron y que les quitaron sus trabajos. Viéndolos, serán turbados con temor horrendo, etc.* (Sap. v, v. 1 y 2).

(3) Alude el Santo Doctor á la constelacion que llaman los astrónomos *Perro mayor* ó *Canícula*; y dicho se está, que la persona que esto desconozca, creerá que es un perro real, el que no lo es sino metafóricamente.

proporcionada á la vista, así tambien la claridad gloriosa.

Al 2.° que, así como el cuerpo glorioso no puede sufrir algo con pasion de naturaleza, sino solamente con pasion de alma, así por la propiedad de la gloria no obra sino con la accion del alma. Pero la claridad intensa no ofende á la vista, en cuanto obra con la accion del alma, sino que segun esto la deleita más ; pero la ofende, en cuanto obra con accion de naturaleza, calentando y disolviendo el órgano de la vista y disgregando el espíritu. Y por tanto, la claridad del cuerpo glorioso, aunque esceda á la claridad del sol, sin embargo, por su naturaleza no ofende á la vista, sino que la halaga; por lo que aquella claridad se compara á la claridad del jaspe (Apoc. 21).

Al 3.° que la claridad del cuerpo glorioso proviene del mérito de la voluntad, y por tanto, á la voluntad se someterá, para que, segun su imperio, se vea ó no se vea, y por tanto, en la potestad del cuerpo glorioso estará manifestar su claridad ú ocultarla. Y esta fue la opinion de Prepositivo.

ARTÍCULO III. — **¿El cuerpo glorioso será visto necesariamente por el cuerpo no glorioso?**

1.° Parece que el cuerpo glorioso será visto necesariamente por el cuerpo no glorioso; porque los cuerpos gloriosos serán lucidos. Pero el cuerpo lucido se manifiesta, y manifiesta otras cosas. Luego los cuerpos gloriosos necesariamente serán vistos.

2.° Todo cuerpo que oculta á otros cuerpos que existen detras de sí, se percibe por necesidad de la vista, por lo mismo que otros, que están despues, se ocultan. Mas el cuerpo glorioso ocultará á la vista otros cuerpos que existen detras de sí, porque será cuerpo coloreado. Luego será visto por necesidad.

3.° Así como la cuantidad es de las cosas que son inherentes al cuerpo, así tambien la cualidad por medio de la que se ve. Pero la cuantidad no se someterá á la voluntad, de modo que el cuerpo glorioso pueda ser de mayor cuantidad ó menor. Luego ni la cualidad por medio de la que es visible, para que pueda no ser visto.

Por el contrario, nuestro cuerpo será glorificado en conformidad del de Cristo despues de la resurreccion. Es así que el cuerpo de Cristo despues de la resurreccion no se veía necesariamente; antes bien desapareció de los ojos de los discípulos en Emaus, como se dice (Luc. ult.). Luego tambien el cuerpo glorificado no será visto necesariamente.

Ademas, allí habrá suma obediencia del cuerpo al alma. Luego el cuerpo podrá ser visto ó no ser visto segun la voluntad del alma.

Conclusion. [1] *En la potestad del alma glorificada estará el que su cuerpo se vea ó no se vea.* [2] *Cada accion corporal estará en la potestad del alma.*

Responderémos, que lo visible se ve, segun que obra en la vista. Mas por el hecho mismo que una cosa obra ó no obra sobre alguna cosa estrínseca, no hay mutacion alguna en la misma; por lo que, sin mutacion de alguna propiedad, que sea propia de la perfeccion del cuerpo glorificado, puede suceder que sea visto y no sea visto. De consiguiente de la potestad del alma glorificada dependerá el que su cuerpo sea visto ó no sea visto; como tambien cualquiera otra accion del cuerpo estará en la potestad del alma: de lo contrario, el cuerpo glorioso no sería instrumento sumamente obediente al agente principal.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella claridad obedecerá al cuerpo glorioso, de modo que pueda manifestarla ú ocultarla.

Al 2.° que el color del cuerpo no impide la transparencia del mismo, sino en cuanto inmuta la vista ; porque esta no puede variarse al mismo tiempo con dos colores, de modo que vea ó *mire* perfectamente á los dos. Pero el color del cuerpo glorioso estará en la perfecta potestad del alma, de modo que por medio del mismo ó varíe la vista, ó no la mude. Y por tanto, estará en su potestad que el cuerpo que está detras de sí, se oculte ó no se oculte.

Al 3.° que la cuantidad es inherente al mismo cuerpo glorioso; ni podría la cuantidad variarse al imperio del alma sin la variacion intrínseca del cuerpo glorioso,

la cual repugnaría á su impasibilidad. Y por tanto, no es semejante la razon sobre la cuantidad y visibilidad, porque tambien aquella cualidad, por la que es visible, no puede sustraerse al imperio del alma; pero la accion de aquella cualidad se suspenderá, y así se ocultará el cuerpo al mandato del alma.

CUESTION LXXXVI.

Condiciones de los cuerpos de los condenados que han de resucitar.

Considerarémos ahora las condiciones de los cuerpos de los condenados que han de resucitar, y acerca de esto investigarémos tres cosas: 1.º Los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades? 2.º Sus cuerpos serán corruptibles? 3.º Serán impasibles?

ARTICULO I. — **¿Los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades (1)?**

1.º Parece que los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades: porque aquello que se ha introducido en pena del pecado, no debe terminar, sino perdonado el pecado. Pero los defectos de los miembros, que acontecen por mutilacion, han sido causados en pena del pecado; y del mismo modo tambien todas las otras deformidades corporales. Luego no se quitarán en la resurreccion á los condenados, que no consiguieron la remision de los pecados.

2.º Así como la resurreccion de los Santos será para la última felicidad, del mismo modo tambien la resurreccion de los impíos será para la última miseria. Mas de los santos, que resucitarán, no se quitará nada de lo que pueda pertenecer á la perfeccion suya; luego ni de los impíos al resucitar se quitará nada de lo que pertenezca á su defecto ó miseria. Es así que tales son las deformidades. Luego, etc.

3.º Así como al defecto del cuerpo pasible pertenece la deformidad, del mismo modo tambien la pesadez. Pero de los cuerpos de los condenados al resucitar no se quitará la pesadez, porque sus cuerpos no serán ágiles. Luego por la misma razon no se quitará la deformidad.

(1) Habla el Santo de todo defecto, más ó ménos disforme, segun del artículo se desprende.

Por el contrario, dícese (1 Cor. 15, 52): *los muertos resucitarán incorruptos:* Glosa interl.: « los muertos », esto es, « los pecadores, ó generalmente, todos los muertos resucitarán incorruptos », esto es, « sin alguna diminucion de miembros ». Luego los males resutarán sin deformidades.

Ademas, en los condenados no habrá nada que impida en ellos el sentido del dolor. Es así que la enfermedad impide el sentido del dolor, en cuanto por ella se debilitan los órganos sensitivos; y del mismo modo el defecto de un miembro impediría que el dolor fuese universal en el cuerpo. Luego los condenados resucitarán sin esos defectos.

Conclusion. [1] *A ninguno cabe duda que en los cuerpos de los condenados no habrá defectos de algun miembro.* [2] *Cuanto fue en el cuerpo defecto, ó de la corrupcion de la torpeza, ó de la debilidad de la naturaleza, ó de los principios naturales, todo se quitará en la resurreccion.* [3] *Los defectos, que proceden naturalmente en el cuerpo humano de los principios naturales, serán consiguientes en los cuerpos de los condenados: estos defectos, sin embargo, los quitará de los elegidos la gloria de la resurreccion.*

Responderémos, que en el cuerpo humano la deformidad puede ser de dos modos : 1.° por defecto de algun miembro, como á los mutilados los llamamos torpes, porque les falta la debida proporcion de las partes al todo : y sobre tal deformidad ninguno duda, que esa no la habrá en los cuerpos de los condenados, porque todos los cuerpos, tanto de los buenos como de los malos, resucitarán íntegros ; 2.° la deformidad acontece por la indebida disposicion de las partes ó por la indebida cuantidad ó cualidad ó sitio ; la cual tambien no sufre la proporcion debida de las partes al todo : y sobre tales deformidades y semejantes defectos, como son las fiebres y otras enfermedades parecidas, que de vez en cuando son causas de la deformidad. San Agustin lo dejó indeterminado y en duda (in Enchirid., cap. 92), como en la letra dice el Maestro (Sent. 4, dist. 44). Pero entre los doctores modernos hay sobre esto dos opiniones. Porque unos dicen que tales deformidades y defectos permanecerán en los cuerpos de los condenados, considerando su condenacion, por la cual son destinados á la suma miseria, á la que no debe quitarse nada de incomodidad. Y esto no parece decirse racionalmente : porque en la reparacion del cuerpo que resucita, más se considera la perfeccion de la naturaleza, que la condicion que ántes tuvo. Por lo que tambien los que mueren ántes de llegar á la edad perfecta, resucitarán en la estatura de la edad juvenil, como arriba se ha dicho (C. 81, a. 1). De consiguiente áun los que tuvieron algunos defectos naturales en el cuerpo, ó deformidades que provienen de ellos, serán reparados en la resurreccion sin aquellos defectos ó deformidades, á no impedirlo el mérito del pecado; y así, si alguno resucitare con defectos ó deformidades, esto será para él como pena. Mas el modo de la pena es conforme á la medida de la culpa ; y sucede que un pecador que ha de ser condenado, por hallarse sujeto á menores pecados, tiene algunas deformidades ó defectos, que no tuvo otro que se ha de condenar por hallarse ligado con pecados más graves. De donde, si aquel que en esta vida tuvo deformidades resucita con ellas, sin las que consta que resucitará otro que ha de ser castigado más gravemente, que no las tuvo en esta vida ; el modo de la pena no correspondería á la cuantidad de la culpa ; sino que más parecería que uno era castigado por las penas que padeció en este mundo, lo que es absurdo. Y por tanto, otros más racionalmente dicen que el autor que hizo la naturaleza, reparará íntegramente en la resurreccion la naturaleza del cuerpo. De consiguiente, todo lo que hubo en el cuerpo de defectuoso ó torpe por la corrupcion, ó por debilidad de la naturaleza, ó de los principios naturales, todo desaparecerá en la resurreccion ; como la fiebre, la enfermedad legañosa y otras semejantes. Pero los defectos que naturalmente son consiguientes de los principios naturales en el cuerpo humano, como la gravedad, la pasibilidad, y semejantes, los habrá en los cuerpos de los condenados, cuyos defectos escluirá de los cuerpos de los escogidos la gloria de la resurreccion (1)

Al argumento 1.° dirémos, que como la pena se inflige en cualquier tribunal, segun la condicion de aquel foro, las penas que en esta vida temporal se imponen por algun pecado, son temporales y no se estienden más allá del término de la vida. Y por tanto, aunque el pecado no se haya perdonado á los condenados, sin embargo no conviene que sufran allí las mismas penas que padecieron en este mundo ; sino que la justicia divina requiere que sean atormentados allí con penas más graves eternamente.

Al 2.° que la razon no es semejante acerca de los buenos y de los malos; porque una cosa puede ser puramente buena, pero no puramente mala. Por lo que la última felicidad de los santos requiere que se vean enteramente libres de todo mal ; y la última miseria de los malos no escluirá todo bien ; porque « el » mal, si es íntegro, se corrompe á sí » mismo », como dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 5). De donde conviene que las miserias de los condenados estén sujetas al bien de la naturaleza en los mismos ;

(1) Esta es la sentencia de Santo Tomás, que no deja de tener teólogos que la impugnen ; pues no es de fe; pero Silvio dice que es la más probable y los argumentos del Santo llevan al ánimo el convencimiento.

cosa que es obra del Criador perfecto, que reparará á la misma naturaleza en la perfeccion de su especie.

Al 3.° que la tardanza es sobre aquellos defectos que naturalmente son consiguientes á los principios del cuerpo humano, pero no la deformidad; y por tanto, no hay paridad entre estas dos cosas.

ARTICULO II. — **Los cuerpos de los condenados serán incorruptibles?** (1)

1.° Parece que los cuerpos de los condenados serán corruptibles: porque todo lo compuesto de elementos contrarios necesariamente debe corromperse. Pero los cuerpos de los condenados serán compuestos de cosas contrarias, de que aún ahora se componen; de otro modo no serían de la misma especie, y por consiguiente ni los mismos en número. Luego serán corruptibles.

2.° Si los cuerpos de los condenados no seran corruptibles, ó esto será por naturaleza, ó por gracia ó por gloria: no por naturaleza, porque serán en lo futuro de la misma naturaleza que ahora son; no por gracia ó por gloria, porque carecerán enteramente de tales cosas. Luego serán corruptibles.

3.° Parece inconveniente sustraer la mayor de las penas á los que están en la suma miseria. Es así que la máxima de las penas es la muerte, como consta por el Filósofo (Etic. l. 3, c. 6). Luego la muerte no debe quitarse á los condenados, que están en la suma miseria. Y por tanto sus cuerpos serán corruptibles.

Por el contrario es lo que se dice (Apoc. 9, 6): *en aquellos dias buscarán los hombres la muerte, y no la hallarán: y desearán morir y huirá la muerte de ellos.*

Ademas, los condenados serán castigados en el alma y en el cuerpo con pena perpetua (Math. 25, 46): *irán éstos al suplicio eterno.* Pero esto no podría ser, si sus cuerpos fuesen corruptibles. Luego sus cuerpos serán incorruptibles.

Conclusion. [1] *De dos modos puede suceder que el cuerpo, que por la condicion de sus principios tiene corrupcion, se vuelva incorruptible.* [2] *Por lo mismo que el principio que mueve á la corrupcion se quita totalmente, los cuerpos de los condenados no podrán corromperse, y esto mira á la gloria ó hace honor á la divina justicia.* [3] *El cuerpo de Adan fue incorruptible, porque se impedía el principio que tendía á la corrupcion.* [4] *En los cuerpos bienaventurados, despues de la resurreccion comun, se unirán los dos modos predichos de incorruptibilidad.*

Responderémos que, como en todo movimiento convenga que haya algun principio de movimiento, todo movimiento ó mutacion se aparta del móvil de dos modos: 1.° porque falta el principio del movimiento, y 2.° porque se impide el principio del mismo. Pero la corrupcion es cierta mutacion. De donde de dos modos puede suceder que el cuerpo, que por la condicion de sus principios tiene corruptibilidad, se vuelva incorruptible. Uno porque el principio que mueve á la corrupcion, se quita totalmente, y de este modo los cuerpos de los condenados serán incorruptibles; porque siendo el cielo el primer alterante por su movimiento local, y obrando todos los otros agentes secundarios en virtud del mismo, y como movidos por el mismo, conviene que, cesando el movimiento del cielo, no haya ningun agente que pueda cambiar de su natural propiedad el cuerpo por alteracion alguna. Y por tanto, despues de la resurreccion, cesando el movimiento del cielo, ninguna cualidad será suficiente para poder alterar el cuerpo humano de su natural cualidad. Mas la corrupcion es el término de la alteracion, así como tambien la generacion; por lo que los cuerpos de los condenados no podrán corromperse; y esto es conforme á la divina justicia, que los que viven perpétuamente, sean castigados perpetuamente, porque lo requiere la divina justicia, como se dirá más adelante (a. 3) (2); como tam-

(1) Es de fe contra Orígenes que sostuvo lo contrario. Los testimonios de Escritura que Santo Tomás cita, y muchos otros que pueden amontonarse, responden de la verdad de la doctrina católica, contenida en este artículo.

(2) Es más probable que la incorrupcion de los cuerpos de los condenados provenga de la gracia ó de la divina justicia, y no de la naturaleza: sobre lo cual puede consultarse lo que dice nuestro Angélico en sus Opúsculos (Opusc. 9.° a. 25, y 10, a. 19).

bien ahora la corruptibilidad de los cuerpos sirve á la divina Providencia, por cuyo medio de las cosas corrompidas se engendran otras: 2.° porque el principio de la corrupcion se impide; y de este modo el cuerpo de Adan fue incorruptible (1), porque las cualidades contrarias en el cuerpo del hombre se contenían existentes en él por medio de la gracia de la inocencia, para que no pudiesen obrar la disolucion del cuerpo; y mucho más se contendrán en los cuerpos gloriosos, que estarán enteramente sujetos al espíritu. Y así en los cuerpos de los bienaventurados, despues de la resurreccion comun, se unirán los dos modos predichos de incorruptibilidad.

Al argumento 1.° dirémos, que las cosas contrarias, de que se componen los cuerpos, son los segundos principios agentes para la corrupcion. Porque el primer agente es el movimiento celeste; por lo que supuesto el movimiento del cielo, es necesario que el cuerpo, compuesto de contrarios elementos, se corrompa, á no ser que haya alguna causa más poderosa que lo impida; mas quitado el movimiento del cielo, las cosas contrarias de que se compone el cuerpo, no bastan para producir la corrupcion, aun conforme á la naturaleza, como se ve claro por lo dicho. Pero los Filósofos no conocieron la cesacion del movimiento celeste. De donde tenían por infalible que el cuerpo, compuesto de contrarios elementos, se corrompe segun la naturaleza.

Al 2.° que aquella incorruptibilidad será por naturaleza, no porque haya algun principio de incorrupcion en los cuerpos de los condenados, sino por defecto del principio que mueve á la corrupcion, como se ve por lo dicho.

Al 3.° que, aunque la muerte es simplemente la máxima de las penas, sin embargo *secundum quid* nada prohibe que la muerte sea para remedio de las penas, y por consiguiente, la accion de quitar la muerte para aumento de las penas. Porque el vivir, como dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 9), parece ser deleitable á todos, porque todas las cosas apetecen ser». Pero no conviene (como en el mismo lugar se dice) «tomar mala » vida, ni corrompida, ni la que está » en tristezas». Luego así como el vivir simplemente es deleitable, pero no con vida que está en tristezas; así tambien la muerte, que es la privacion de la vida, es simplemente penosa y la máxima de las penas, en cuanto quita el primer bien, á saber, *el ser*, con el que se quitan otras cosas; mas en cuanto priva de la mala vida, y la que está en tristezas, es para remedio de las penas que terminan; y por consiguiente, la sustraccion de la muerte es para aumento de las penas, á las que hace perpetuas. Si, empero, se dice que la muerte es penal por el dolor corporal que sienten los que mueren, no hay duda que mucho mayor dolor sufrirán continuamente los condenados. De consiguiente se dice que están en muerte perpetua, como se ha escrito (Psal. 48, 15): *la muerte los hará pasto suyo.*

ARTÍCULO III. — **¿Los cuerpos de los condenados serán impasibles?** (2)

1.° Parece que los cuerpos de los condenados serán impasibles; porque, segun el Filósofo (Topic. l. 6, c. 2, loc. 19), « toda pasion escesiva se aparta de la sus» tancia». Pero «si del ser finito se quita » siempre algo, es necesario que al fin se » consuma», como se dice (Physic. l. 1, t. 37). Luego si los cuerpos de los condenados serán pasibles y siempre padecerán, faltarán alguna vez y se corromperán, lo que se ha manifestado ser falso (a. 2). Luego serán impasibles.

2.° Todo agente asimila á sí al paciente. Si pues los cuerpos de los condenados padecerán por el fuego, el fuego se los asimilará. Pero el fuego no consume de otra manera los cuerpos, sino en cuanto los resuelve asimilándoselos. Luego si los cuerpos de los condenados serán pasibles, serán consumidos alguna vez por el fuego, y así tenemos lo mismo que ántes.

3.° Los animales que se dice viven en el fuego sin corrupcion, como la salamandra, no son afligidos por el fuego;

(1) Lo que dice el Santo del cuerpo de Adan — observa este pasaje Cayetano — debe aplicarse y por igual razon al de nuestra madre Eva, y solo mientras vivieron ó pudieran vivir en el estado de inocencia. (Véase la 1.ª parte de la Suma, C. 97, a. 1.°).

(2) Es de fe que los cuerpos de los condenados serán pasibles, si bien disienten los teólogos en señalar la naturaleza y el modo de los tormentos.

porque el animal (ó ánima) no es atormentado con el dolor del cuerpo, á no ser que éste sea dañado de algun modo. Si, pues, los cuerpos de los condenados pueden permanecer en el fuego sin corrupcion, como tambien los animales predichos, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 21, c. 2 y 4), parece que ninguna afliccion sufrirán allí: lo que no sucedería, si no fueran impasibles sus cuerpos. Luego, etc.

4.° Si los cuerpos de los condenados son pasibles, el dolor que proviene de la pasion de aquellos, como parece, debe superar á todo el presente dolor de los cuerpos, como tambien la alegría de los santos supera á todo el placer presente; pero á causa de la inmensidad del dolor sucede á veces en esta vida, que el alma se separa del cuerpo. Luego con mucha más razon si aquellos cuerpos han de ser pasibles, por la inmensidad del dolor las almas se separarán del cuerpo; y así los cuerpos se corromperán, lo que es falso. Luego aquellos cuerpos serán impasibles.

Por el contrario es lo que se dice (1 Cor. 15, 52): *y nosotros serémos mudados;* Glosa interlineal: «nosotros, los » buenos, tan sólo serémos mudados con » inmutabilidad é impasibilidad de glo- » ria». Luego no serán impasibles los cuerpos de los condenados.

Ademas, así como el cuerpo coopera con el alma para el mérito, así coopera con ella para el pecado. Pero por la cooperacion predicha, no solo el alma, sino tambien el cuerpo será premiado despues de la resurreccion. Luego por la misma razon los cuerpos de los condenados serán castigados; lo que no sucedería si fuesen impasibles. Luego serán pasibles.

Conclusion. [1] *En cuanto al modo de pasion, que se llama pasion de naturaleza, los cuerpos de los condenados serán impasibles, así como tambien incorruptibles.* [2] *Segun el modo de pasion, que se llama pasion del alma, los cuerpos de los condenados serán pasibles.* [3] *Los cuerpos gloriosos, aunque en cierto modo padecerán, á saber, con pasion perfectiva, en cuanto reciben algo, no serán sin embargo pasibles.*

Responderémos, que la causa principal por qué los cuerpos de los condenados no serán consumidos por el fuego, será la divina justicia, por la que sus cuerpos están adictos á la pena perpetua. Pero á la divina justicia sirve aún la natural disposicion por parte del cuerpo que padece, y por parte de los agentes, porque como padecer es recibir algo, el modo de pasion es doble, segun que una cosa puede ser recibida en otra de dos modos. En efecto una forma puede ser recibida en un sujeto segun *el ser* natural materialmente, como el calor es recibido por el fuego en el aire materialmente; y segun este modo de recepcion, es *uno solo el modo de pasion*, que se llama *pasion de naturaleza.* De otro modo: una cosa es recibida en otra espiritualmente por modo de cierta intencion, como la semejanza de la blancura es recibida en el aire y en la pupila; y esta recepcion se asemeja á aquella por la que el alma recibe las semejanzas de las cosas; por lo que, segun este modo de recepcion, hay otro modo de pasion, que se llama *pasion del alma.* Por cuanto, pues, despues de la resurreccion, cesando el movimiento del cielo, no podrá ningun cuerpo alterarse de su natural cualidad, como se ha dicho (a. 2), ningun cuerpo podrá sufrir con pasion de naturaleza: de donde en cuanto á este modo de pasion los cuerpos de los condenados serán impasibles, como tambien incorruptibles. Pero, cesando el movimiento del cielo, aún quedará la pasion, que es á manera de alma; porque tambien el aire será iluminado por el sol y llevará á la vista las diferencias de colores. De consiguiente tambien, segun este modo de pasion, los cuerpos de los condenados serán pasibles. Y por cuanto en tal pasion se perfecciona el sentido, por eso en los cuerpos de los condenados el sentido de la pena será sin mutacion de la disposicion natural. Pero los cuerpos gloriosos, aunque recibirán algo, y en cierto modo padecerán al sentir; sin embargo, no serán pasibles, porque no recibirán nada por modo aflictivo, ó de daño, como lo recibirán los cuerpos de los condenados, que por esto se llaman pasibles.

Al argumento 1.° dirémos, que el Filósofo habla de aquella pasion, por cuyo medio el paciente cambia de su natural disposicion. Pero tal pasion no la habrá

en los cuerpos de los condenados, como se ha dicho.

Al 2.° que la semejanza del agente existe de dos modos en el paciente: de uno, por el mismo modo que está en el agente, como sucede en todos los agentes unívocos, como lo cálido produce lo cálido y el fuego engendra el fuego; de otro, por modo diverso que en el agente, como sucede en todos los agentes equívocos, en los que alguna vez sucede que en el agente hay espiritualmente la forma que en el paciente se recibe materialmente, como la forma hecha en la casa por el artífice, está materialmente en la misma y espiritualmente está en la mente del artífice; mas alguna vez, por el contrario, está materialmente en el agente, y se recibe espiritualmente en el paciente; como la blancura está materialmente en la pared, de la cual es recibida espiritualmente en la pupila y en el medio que la comunica. Otro tanto sucede en la tésis de que se trata, porque la especie que está materialmente en el fuego, es recibida espiritualmente en los cuerpos de los condenados, y así el fuego se asemejará así á los cuerpos de los condenados, y sin embargo no los consumirá.

Al 3.° que segun el Filósofo (in lib. de prop. elem), « ningun animal puede » vivir en el fuego »; tambien Galeno, en el libro de los medicamentos dice que « no hay ningun cuerpo que por fin no » sea consumido por el fuego », aunque alguna vez ciertos cuerpos hay que por espacio de un tiempo permanecen sin lesion en el fuego, como se ve claramente en el ébano. Mas lo que se aduce de la salamandra no puede ser enteramente semejante, porque no podría perseverar finalmente en el fuego sin corrupcion, como los cuerpos de los condenados en el infierno. Y sin embargo, no conviene que porque los cuerpos de los condenados no sean dañados por el fuego del infierno mediante alguna corrupcion, por esto no sean afligidos por el fuego; porque lo sensible no solamente ha nacido para deleitar ó afligir el sentido, segun que obra con accion natural confortando ó corrompiendo el órgano, sino tambien segun que obra con accion espiritual; porque cuando lo sensible está en la debida proporcion para sentir, deleita; mas por el contrario, cuando se refiere á sentir en superabundancia ó defecto. De donde tambien los colores medios y las voces consonantes son deleitables; pero las no consonantes ofenden el oido.

Al 4.° que el dolor no separa al alma del cuerpo, segun que subsiste solo en la potencia del alma, de la que es propio dolerse, sino segun que para la pasion del alma se muda el cuerpo de su disposicion natural; conforme al modo con que vemos que por la ira se calienta el cuerpo y por el temor se enfría: mas despues de la resurreccion no podrá cambiar el cuerpo de su disposicion natural, como se ve claro por lo dicho (a. 2). De donde cualquiera que sea el dolor, no separará el alma del cuerpo.

CUESTION LXXXVII.

Conocimiento que tendrán los resucitados en el juicio respecto de los méritos y deméritos.

Tratarémos ahora de las cosas que siguen á la resurreccion, cuya primera consideracion versará acerca del conocimiento que tendrán los resucitados en el juicio respecto de los méritos y deméritos; la segunda versará acerca del mismo juicio general y del tiempo y lugar en que será: la tercera acerca de los que juzgan y los juzgados; la cuarta acerca de la forma en que vendrá el juez á juzgar; la quinta del estado del mundo y de los que resucitan despues del juicio.

Acerca de lo primero investigarémos: 1.º Conocerá cada hombre en el juicio todos sus pecados?— 2.º Podrá cada uno leer todas las cosas que están en la conciencia de otro? — 3.º Podrá uno ver de una sola mirada todos sus méritos y deméritos?

ARTÍCULO I. — **¿Despues de la resurreccion conocerá cada uno los pecados que hizo?**

1.º Parece que despues de la resurreccion no conocerá cada uno todos los pecados que hizo; porque todo lo que conocemos, ó de nuevo lo recibimos por medio del sentido ó se saca del tesoro de la memoria. Pero los hombres despues de la resurreccion no podrán percibir con el sentido sus pecados, porque ya pasaron; y el sentido versa tan solo acerca de las cosas presentes: tambien muchos pecados se olvidaron de la memoria del que peca, los que no podrán sacarse del tesoro de la memoria. Luego el que resucita no tendrá conocimiento de todos los pecados que hizo.

2.º Como en la letra se dice (Sent. 4, dist. 43), « hay ciertos libros de conciencia, en los que se leen los méritos de cada uno ». Pero en los libros no puede leerse cosa alguna, si su nota no se contiene en el libro; y ciertas notas de los pecados perseveran en la conciencia, como se manifiesta (Rom. 2) en la Glosa de Orígenes, sobre aquello de: *dando testimonio* etc.; cuyas notas no parecen ser otra cosa que reatos ó manchas. Por consiguiente, como la mancha y el reato de muchos pecados hayan sido borrados de muchos por medio de la gracia, parece que alguno no pueda leer en su conciencia todos los pecados que hizo; y así tenemos lo que ántes.

2.º « Creciendo la causa, crece el efecto ». Pero la causa que nos hace dolernos de nuestros pecados, que traemos á la memoria, es la caridad. Siendo pues, perfecta la caridad en los santos que resucitan, se dolerán sobremanera de los pecados, si les vienen á la memoria: lo que no puede ser, porque *huirá de ellos el dolor y el gemido* (Apocal. 21). Luego no traerán á la memoria los pecados propios (1).

4.º Así como se referirán los condenados, al resucitar á los bienes que en otro tiempo hicieron; del mismo modo se referirán los bienaventurados, al resucitar, á los pecados que alguna vez cometieron. Pero los condenados que resucitan, como parece, no tendrán cono-

(1) Las palabras que aquí cita el Santo como del Apocalipsis, lo son de Isaías (XXXV, v. 10); equivocacion facilísima para quien escribía con la rapidez del gran Doctor, particularmente cuando era la misma sentencia en el fondo la que se contenía en el texto citado y la contenida en su lugar paralelo. Hé aquí las palabras del Apocalipsis: *Y la muerte no será ya más; y no habrá más llanto, ni clamor ni dolor.* (Ap. c. XXI, v. 4).

cimiento de los bienes que alguna vez hicieron, porque con esto se aliviaría mucho su pena. Luego ni los bienaventurados tendrán conocimiento de los pecados que cometieron.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De Civit. Dei, l. 20, c. 14), que habrá cierta virtud divina por la que resultará que todos los pecados se traerán á la memoria.

Ademas, así como se ha el humano juicio al testimonio esterior, así se ha el divino juicio al testimonio de la conciencia, como se manifiesta (I Reg. 16, 7): *el hombre ve aquellas cosas que aparecen, pero el Señor ve el corazon.* Es así, que el juicio humano acerca de una cosa no podría ser perfecto, si los testigos no depusiesen testimonio acerca de todas las cosas de que se ha de juzgar. Luego conviene, que siendo el juicio divino perfectísimo, tenga la conciencia todas las cosas de que se ha de juzgar. Pero se ha de juzgar de todas las obras buenas y malas (II Cor. 5, 10): *es necesario que todos nosotros seamos manifestados ante el Tribunal de Cristo, para que cada uno reciba, segun lo que ha hecho, ó bueno ó malo, estando en el propio cuerpo.* Luego conviene que la conciencia de cada uno retenga todas las obras que hizo, buenas ó malas.

Conclusion. [1] *Conviene que entónces cada uno tenga noticia de todas sus obras.* [2] *Las conciencias de cada uno serán como ciertos libros que contienen las acciones, segun las que se procederá al juicio.*

Responderémos que, como se dice (Rom. 2, 15), *la obra de la Ley escrita en sus corazones, dando testimonio á ellos su misma conciencia, y los pensamientos de dentro, que unas veces los acusan y otras los defienden, será la base del juicio, que en aquel dia hará el Señor.* Y por cuanto conviene que el testigo, el acusador y el defensor tengan en cada juicio noticia de aquellas cosas sobre que el juicio versa, y en aquel comun juicio todas las obras de los hombres han de venir á juicio, *conviene que cada uno tenga entónces noticia de todas sus obras. Por lo que las conciencias de todos y cada uno serán como ciertos libros que contienen sus hechos, conforme á los que se procederá á juicio;* al modo que tambien en el juicio humano usamos de registros. Y estos son los libros de que se habla (Apoc. 20, 12): *y ví los muertos, grandes y pequeños, que estaban en pié delante del Trono, y fueron abiertos los libros: y fue abierto otro libro, que es el de vida* (1), *y fueron juzgados los muertos de las cosas que estaban escritas en los libros, segun sus obras:* de modo que por los libros que así se dicen abiertos, como espone San Agustin (De civit. Dei, l. 20, c. 14), «se significan los santos » del nuevo y viejo Testamento, en los » que manifiesta los mandatos de Dios, » que mandó ejecutar». Por lo cual Ricardo de San Victor (en el tratado *de judiciar. potest.*) dice: «serán sus corazo- » nes como ciertos decretos de Cánones». Pero por el libro de la vida, del cual se habla, ó añade á lo dicho, se entienden las conciencias de todos, las que se nombran singularmente un solo libro, porque con una sola virtud divina se hará que sus hechos sean traidos á la memoria de todos; y esta fuerza, en cuanto reducirá á la memoria del hombre sus hechos, se llama *Libro de vida.* O se entienden por los primeros libros las conciencias; por el segundo, la sentencia del juez descrita en su providencia.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque muchos méritos y deméritos se borraren de la memoria, sin embargo, ninguno de ellos habrá que de algun modo no permanezcan en su efecto, porque los méritos que no están mortificados, permanecerán en el premio que se les devuelve; mas los que están mortificados, permanecen en el reato de la ingratitud, que se aumenta porque el hombre pecó despues de recibida la gracia. Del mismo modo tambien los deméritos, que no están borrados por la penitencia, perseveran en el reato de la pena que se les debe; pero los que la penitencia borró, perseveran en la misma memoria de la penitencia, que al mismo tiempo tendrán en conocimiento juntamente con otros méritos. De consiguiente en cada hombre habrá algo, por cuyo medio podrá traer á la

(1) Fácilmente se comprende que este libro de la vida es el de la predestinacion, como se colige del verso 15 que dice: *Y el que no fue hallado escrito en el libro de la vida, fue lanzado en el estanque del fuego.* Consúltese lo dicho en la Parte I, C. 24.

memoria sus obras. Y, sin embargo, como San Agustin (ibid.) dice, la fuerza divina operará *ad hoc* principalmente.

Al 2.° que algunas notas perseveran en las conciencias de todos y cada uno, acerca de las obras por ellos hechas; ni conviene que esas señales sean solamente reatos, como se ve por lo dicho (al 1.°).

Al 3.° que, aunque la caridad es al presente causa de dolerse del pecado, sin embargo, los santos en la Gloria serán de tal manera inundados de gozo, que el dolor no podrá tener cabida en ellos; y, por tanto, no se dolerán de los pecados, sino que más bien se gozarán en la divina misericordia, por la que se les perdonaron; así como ahora tambien los ángeles se gozan de la divina justicia, por la que resulta que aquellos á quienes guardan, desertando de la gracia, se precipitan en el pecado; y, sin embargo, velan solícitamente por su salud.

Al 4.° que los malos conocerán todas las buenas obras que hicieron, y por esto no se disminuirá su dolor, sino que se aumentará más, porque el máximo dolor es el haber perdido muchos bienes: por lo cual dice Boecio (De consol. l. 2, prosa 4), que « el género sumo del infortu- » nio es haber sido ántes feliz ».

ARTÍCULO II. — **¿Podrá cada uno leer todas las cosas que están en la conciencia de otro?**

1.° Parece que cada uno no podrá leer todo lo que hay en la conciencia de otro; porque el conocimiento de los que han de resucitar, no será tan claro como lo es hasta ahora el de los ángeles, cuya igualdad se promete á los que han de resucitar (Math. 22). Es asi, que los ángeles no pueden ver mútuamente en sus corazones aquellas cosas que dependen del libre albedrío; por lo que necesitan de la locucion para darlas á conocer recíprocamente. Luego los que resucitan no podrán ver aquellas cosas que se contienen en las conciencias de los otros.

2.° Todo lo que se conoce, ó se conoce en sí mismo, ó en su causa, ó en su efecto. Pero los méritos ó deméritos, que se contienen en la conciencia de uno, no podrá conocerlos otro en sí mismos, porque solo Dios se introduce en el corazon, y ve sus secretos; del mismo modo ni en su causa, porque no todos verán á Dios, que solo puede imprimir en el afecto, del cual proceden los méritos ó deméritos; igualmente, tambien, ni en el efecto, porque habrá muchos deméritos, de los que no quedará ningun efecto, abolidos aquellos totalmente por la penitencia. Luego no todas las cosas que están en la conciencia de uno, podrá conocerlas cualquiera otro.

3.° El Crisóstomo dice (hom. 31, sup. Epist. ad Hebr.), como se ha demostrado (Sent. 4, dist. 17): « ahora, empero, si » recordáres tus pecados, y los pronun- » cias frecuentemente delante de Dios, y » rogares por ellos, prontamente los bor- » rarás; mas si los olvidáres, los recor- » darás, aunque no quieras, cuando se » publiquen y profieran en presencia de » de todos los amigos y enemigos, y de » los Santos Angeles ». De esto se infiere que aquella publicacion es la pena de la negligencia, con que el hombre omite la confesion. Luego aquellos pecados de que el hombre se confesó, no serán publicados por otros.

4.° De solaz es para uno saber que tiene muchos socios en el pecado, y menos se avergüenza de él por lo mismo. Si, pues, cada uno conociera el pecado de otro, la vergüenza de cada pecador se disminuiría mucho, lo que no compete. Luego no todos conocerán los pecados de todos.

Por el contrario, sobre aquello (I Cor. 4: *iluminará las cosas escondidas de las tinieblas*), dice la Glosa (interl.): « los hechos y los pensamientos, buenos » y malos, serán entónces patentes á to- » dos y conocidos ».

Ademas, los pecados pasados de todos los buenos serán igualmente abolidos. Pero sabrémos los pecados de ciertos santos, como de la Magdalena, de Pedro y de David. Luego por igual razon se sabrán los pecados de otros escogidos, y mucho más de los condenados.

Conclusion. [1] *Para que aparezca justa la sentencia, conviene que á todos los que la conocen, sean notorios los méritos.* [2] *Conviene que cada uno conozca los méritos y deméritos ajenos entónces, y esta es la opinion más probable y comun.*

Responderémos, que *en el último y comun juicio conviene que la divina jus-*

ticia, que ahora está oculta para muchos, aparezca evidentemente á todos. Mas la sentencia del que condena, ó premia, no puede ser justa, si no se profiere conforme á los méritos ó demeritos. Y, por tanto, así como conviene que el juez y el asesor del juez conozcan los méritos de la causa, con el objeto de que profieran una sentencia justa; así conviene, para que la sentencia aparezca justa, que todos los que la conocen, sepan los méritos. Por lo tanto, puesto que, así como á cada uno será notorio el acto de su premio y de su condenacion, así tambien será conocido por todos los otros, *conviene que, así como cada uno traerá á la memoria sus méritos ó deméritos, así tambien aun los ajenos estén sujetos á su conocimionto. Y esta es la opinion más probable y comun,* aunque dice lo contrario el Maestro (en la letra 4, distinc. 43) (1), á saber, que los pecados que están borrados por la penitencia, no se harán patentes en el juicio á otros. Mas de esto se seguiría que ni aun la penitencia de aquellos pecados se conoce perfectamente, en lo que se perjudicaría mucho á la gloria de los santos y á la alabanza divina, que tan misericordiosamente libró á los santos.

Al argumento 1.° dirémos, que todos los méritos precedentes, ó deméritos, producirán alguna cuantidad en gloria, ó miseria del hombre que resucita. Y por tanto, por las cosas esteriores vistas podrán verse todos en las conciencias, y principalmente con la virtud divina, que contribuye á que la sentencia del juez aparezca á todos justa.

Al 2.° que los méritos ó deméritos podrán manifestarse á otros en sus efectos, como se ve claro por lo dicho (a. 1, al 1.°), ó tambien en sí mismos mediante la virtud divina; aunque para esto no baste la virtud del entendimiento creado.

Al 3.° que la publicacion de los pecados para ignominia del que peca, es efecto de la negligencia que se comete en la omision de la confesion. Pero el que los pecados de los santos se revelen, no podrá ser para ellos motivo de rubor ó vergüenza, como ni para la Magdalena sirve de confusion el que sus pecados se lean públicamente en la Iglesia; porque el rubor «es el temor de la »gloriacion», como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15), la cual no podrá existir en los bienaventurados. Pero tal publicacion les servirá para gran gloria por la penitencia que hicieron; como tambien el confesor aprueba al que confiesa con valor grandes crímenes. Y se dice que los pecados están borrados, porque Dios no los ve para castigarlos.

Al 4.° que porque el pecador vea los pecados de otros, en nada se disminuirá su confusion, sino que más bien se aumentará, reconociendo más en el vituperio ajeno su vituperio propio. Porque el que por tal causa se disminuya la confusion, sucede porque la vergüenza mira á la estimacion de los hombres, la cual por la costumbre se hace más leve. Mas entónces la confusion mirará á la estimacion de Dios, la cual es segun la verdad acerca de cada pecado, ora sea de uno solo ó de muchos.

ARTICULO III. — **¿Todos los méritos ó deméritos, propios y ajenos, serán vistos por alguno con una sola mirada?**

1.° Parece que no todos los méritos ó deméritos, propios y ajenos, serán vistos por alguno con una sola mirada; porque las cosas que se consideran en particular, no pueden verse de una sola mirada. Es así que los condenados considerarán uno por uno sus pecados, y los llorarán; por lo que dicen (Sap. 5, 8): *¿de qué nos aprovechó la soberbia?* Luego no los verán todos de una sola mirada.

2.° Dice el Filósofo (Topic. l. 2, c. 44, loc. 33), que «no acontece entender »muchas cosas á un mismo tiempo». Mas los méritos y los deméritos, propios y ajenos, no serán vistos sino en el entendimiento. Luego no podrán verse todos á un mismo tiempo.

3.° El entendimiento de los condenados no será despues de la resurreccon más limpio que lo que es ahora el de los bienaventurados, y de los ángeles en cuanto al conocimiento natural, con que conocen

(1) Sin fundamento alguno y contra el unánime sentir de los teólogos, fundados en estos terminantes pasajes de la Escritura. *Nihil est apertum quod non revelabitur et recultum quod non scietur.* (Math. x, v. 26). *Dominus veniens illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium* (1 Corint. iv, v. 5).

las cosas por las especies innatas. Pero con tal conocimiento los ángeles no ven muchas cosas á un mismo tiempo. Luego ni entónces los condenados podrán ver todos sus hechos á un mismo tiempo.

Por el contrario, sobre aquello (Job. 8 : *induentur confusione*), dice la Glosa (ordin. de San Gregorio) : « visto el juez, » todos los males aparecerán delante de » los ojos de la mente ». Mas verán súbitamente al juez. Luego del mismo modo los males que cometieron, y por la misma razon todos los otros.

Ademas, San Agustin (De civ. Dei. l. 20, c. 14) tiene por inconveniente que se lea algun libro material en el juicio, en el cual estén escritos los hechos de cada uno, por cuanto ninguno puede estimar la magnitud de aquel libro, ó en cuánto tiempo podría leerse. Pero de la misma manera tampoco podría estimarse el tiempo, cuánto convendría establecerle para considerar todos sus méritos y deméritos, y los ajenos, por un hombre, si ve sucesivamente diversos objetos. Luego conviene establecer que cada uno los vea todos simultáneamente.

Conclusion. *Todos considerarán cada cosa de por sí, no sin embargo instantáneamente, sino en tiempo brevísimo, ayudando á esto la virtud divina.*

Responderémos, que acerca de esto hay dos opiniones. Ciertos dicen que cada uno verá al mismo tiempo todos los méritos y deméritos, suyos y ajenos, instantáneamente : lo cual en verdad puede creerse fácilmente respecto de los bienaventurados, porque lo verán todo en el Verbo ; y en este sentido no hay inconveniente en creer que ven al mismo tiempo muchas cosas : pero respecto de los condenados, cuyo entendimiento no está elevado, de modo que puedan ver á Dios, y en él todas las otras cosas, es más difícil. Y por tanto, otros dicen que los malos al mismo tiempo verán todos sus pecados en general y los ajenos : y esto basta para aquella acusacion, que debe haber en el juicio, ó para la absolucion : mas no verán todas las cosas al mismo tiempo, descendiendo á cada una en particular. Pero esto tampoco parece conforme con las expresiones de San Agustin (De civ. Dei, l. 20), el cual dice, que enumerarán todas las cosas con una sola mirada de la mente : mas lo que se conoce en general, no se enumera. De donde se sigue, *que puede elegirse el camino medio, porque considerarán todas las cosas en particular, pero no instantáneamente, sino en tiempo brevísimo, ayudando á esto la virtud divina.* Y esto es lo que dice San Agustin en el mismo lugar, que « se verán las cosas con admi» rable prontitud ». Ni esto es imposible, porque en cada pequeño espacio de tiempo hay infinitos instantes en potencia. Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas en uno y otro sentido.

CUESTION LXXXVIII.

Del juicio general, y del tiempo y lugar en que se verificará.

Considerarémos ahora el juicio general, y el lugar y el tiempo en que se verificará. Acerca de esto investigarémos cuatro cosas:—1.ª El juicio general será futuro?—2.ª En cuanto á la disputa, ó controversia, se hará por locucion vocal?—3.ª Se hará en tiempo desconocido?—4.ª Se hará en el valle de Josafat?

ARTICULO I. — Habrá juicio universal? (1)

1.° Parece que no habrá juicio universal; porque, como se dice (Nahum. 1, 9), segun la version de los Setenta, *no juzgará Dios dos veces sobre una misma cosa.* Es así que Dios juzga ahora acerca de cada una de las obras de los hombres, puesto que despues de la muerte da á cada uno castigos ó premios por sus méritos, y que mientras tanto premia ó castiga á algunos en esta vida por sus buenas ó malas obras. Luego parece que no hay otro juicio futuro.

2.° En ningun juicio la ejecucion de la sentencia precede al juicio. Pero la sentencia del juicio divino en cuanto á los hombres, versa acerca de la consecucion ó esclusion del reino; como se ve claramente (Matth. 25). Luego, consiguiendo ahora algunos el reino eterno, y siendo escluidos del mismo perpétuamente otros, parece que no habrá otro juicio futuro.

3.° Conviene que se aduzcan en juicio algunas cosas, porque es dudoso lo que sobre ellas debe definirse. Y ántes del fin del mundo está determinada para cada uno de los condenados su condenacion, y para cada uno de los Santos su beatitud. Luego, etc.

Por el contrario, (Matth. 12, 41), se dice: *los Ninivitas se levantarán en juicio con esta generacion y la condenarán.* Luego despues de la resurreccion se hará algun juicio.

Ademas (Joan. 5, 29) se dice: *y los que hicieron bien, irán á resurreccion de vida: mas los que hicieron mal, á resurreccion de juicio.* Luego parece que despues de la resurreccion habrá algun juicio.

Conclusion. [1] *El juicio de Dios sobre el hombre es de dos maneras.* [2] *Por el juicio correspondiente á la gobernacion de cada uno en particular se juzga conforme á sus obras, no solamente segun lo que le compete, sino lo que compete á la gobernacion del universo.* [3] *Es necesario que haya otro juicio universal correspondiente por el contrario á la primera produccion de las cosas en el ser.* [4] *En el juicio universal habrá separacion de los buenos y de los malos.*

Responderémos que, así como la operacion pertenece al principio de las cosas, mediante el cual son producidas para ser,

(1) Es de fe la doctrina de este artículo, como consta de todos los Símbolos, de la Escritura y Tradicion de la Iglesia.

En el Credo de los Apóstoles se nos manda creer que Jesucristo *ha de venir á juzgar á los vivos y á los muertos.* Y en el Símbolo de San Atanasio, hablando de esa venida del eterno Juez, se nos dice que *á su venida, todos los hombres deben resucitar con sus cuerpos y darán cuenta de todas sus acciones.* Han impugnado este dogma muchos herejes, entre otros, los flagelantes y los gnósticos, los protestantes y racionalistas. Fuera de estos, que son siquiera lógicos en su impiedad, admitiendo ó rechazando del sagrado Texto lo que á su menguadísima razon cuadra; los otros, que creen en la palabra de Dios, no tienen para su herejía ningun fundamento, puesto que los testimonios de la Escritura no pueden ser más explícitos *Cum venerit*, nos dice el Señor por San Mateo (xxv, v. 31) *Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suæ et congregabuntur ante eum omnes gentes.* En cuanto á los racionalistas, estudien la doctrina de nuestro Angélico en este artículo y se convencerán de que, lejos de ser un *mito* el dogma del juicio universal é *innecesario* ademas para la suerte futura de los hombres, es por el contrario una verdad espresa y repetidamente consignada en los sagrados libros y en perfecta armonía con los dictámenes más severos de la razon.

del mismo modo el juicio pertenece al término, mediante el cual las cosas son conducidas á su fin. Mas *la operacion de Dios se distingue ó es de dos maneras:* una por la que primitivamente produjo las cosas, para que existiesen, instituyendo la naturaleza, y distinguiendo las que pertenecen al complemento de la misma; de cuya obra ciertamente se dice que Dios descansó (Genes. 2). La otra operacion suya es aquella con la que obra en la gobernacion de las criaturas; acerca de la cual se dice (Joan. 5, 17): *mi padre obra hasta ahora y yo obro.* Y así tambien se distinguen dos juicios suyos, con órden sin embargo contrario. Uno que corresponde á la obra de la gobernacion, la cual no puede existir sin el juicio: y *por este juicio, en verdad, cada uno es juzgado singularmente segun sus obras, no solamente segun que le compete, sino tambien segun que compete á la gobernacion del universo.* De donde se difiere el acto de premiar á uno solo por la utilidad de los otros, como se manifiesta claramente (Hebr. 11), y los castigos de uno ceden en provecho de otro. En su consecuencia, *es necesario que haya otro juicio universal contrapuesto á la primera produccion de las cosas al ser*, esto es, de modo que así como entónces todas las cosas procedieron inmediatamente de Dios, así tambien entónces se dé al mundo su último complemento, recibiendo cada uno finalmente lo que se le debe conforme á sí mismo. Por consiguiente, tambien en aquel juicio aparecerá manifiestamente la divina justicia en cuanto á todas las cosas, que ahora se ocultan, porque de vez en cuando se dispone de uno, para utilidad de los otros, de distinta manera que parecen exigirlo sus manifiestas obras. Por esto tambien *habrá entónces universal separacion de buenos y malos;* porque de allí adelante no habrá lugar para que los malos prosperen á costa de los buenos, ni los buenos por medio de los malos: y por causa de este provecho, entre tanto se hallan mezclados los buenos con los malos, miéntras el estado de esta vida *presente* es gobernado por la divina Providencia (1).

Al argumento 1.º dirémos, que cada hombre no solo es una singular persona, sino parte tambien de todo el género humano; por lo que se le debe doble juicio: uno particular, que se hará de él despues de la muerte, cuando recibirá conforme á lo que obró en su cuerpo, aunque no totalmente, porque no en cuanto al cuerpo, sino tan solo en cuanto al alma: otro juicio debe haber acerca de él, segun que es parte de todo el género humano; como se dice que uno es juzgado segun la justicia humana, aún cuando el juicio se da sobre la comunidad, de la que el mismo es parte. Por lo que tambien entónces, cuando se hará el juicio universal de todo el género humano por la universal separacion de buenos y malos, tambien cada sujeto consiguientemente será juzgado. Sin embargo, ni aún entónces juzgará Dios *dos veces sobre lo mismo*, porque no impondrá dos penas por un solo pecado, sino que la pena que ántes del juicio no habia sido infligida completamente, en el último juicio se completará, despues que los impíos serán atormentados al mismo tiempo en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma.

Al 2.º que la sentencia propia de aquel general juicio es la universal separacion de buenos y malos, que no precederá á aquel juicio; mas áun ahora en cuanto á la particular sentencia de cada uno, no precedió plenamente el efecto del juicio, porque los buenos serán aún más premiados despues del juicio, ya por la adjunta gloria del cuerpo, ya por el completo número de los santos; y los malos serán aún más atormentados por la adjunta pena del cuerpo y con el lleno número de los condenados en las penas; porque con cuantos más ardan tanto más se abrasarán.

Al 3.º que el universal juicio mira más directamente á la universalidad de los hombres, que á los que han de ser juzgados, considerados en particular, como se ha dicho. Así, pues, aunque cada hombre tendrá ántes del juicio noticia cierta de su condenacion ó de su premio,

(1) Con lo dicho aquí por el Santo Doctor y con las contestaciones que da á los argumentos, quedan resueltas las objeciones de la impiedad contra este artículo de nuestra fe. Y si se quieren ver recopiladas estas mismas razones, consúltese el *Catecismo de San Pio V*, (p. 1.ª, c. 8, n. 4) donde se ponen hasta cinco razones que piden el Juicio universal á pesar del particular.

sin embargo, no de todos será conocida la condenacion ó el premio de todos. Por lo que el juicio universal será necesario.

ARTICULO II. — **Se hará el juicio por medio de locucion vocal?**

1.° Parece que aquel juicio, en cuanto á la controversia y sentencia, se hará por medio de locucion vocal; porque, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 20, c. 1), «por cuántos dias ha de » durar este juicio, es incierto». Pero no sería incierto, si las cosas futuras que se han de decir en el juicio, se cumpliesen tan solo mentalmente. Luego aquel juicio se hará vocalmente, y no tan solo mentalmente.

2.° Dice San Gregorio (Moral. l. 26, c. 20), y se halla en la letra (Sent. 4, dist. 47): «aquellos al ménos, que con la » palabra sostuvieron su fe, oirán las pa» labras del juez». Mas esto no puede entenderse de la palabra interior, porque así todos oirán las palabras del juez, porque á todos, tanto á los buenos como á los malos, serán notorios todos los hechos de los otros. Luego parece que aquel juicio se verificará vocalmente.

3.° Cristo juzgará segun la forma de hombre, en la cual pueda ser visto corporalmente por todos. Luego por la misma razon parece que hablará con voz corporal, para que sea oido por todos.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 20, c. 14), que el libro de la vida, de que habla el Apocalipsis (c. 20), «debe entenderse como » cierta fuerza divina, por la cual resul» tará, que para cada uno sean traidas á » la memoria todas sus obras buenas ó » malas, y sean vistas con admirable ce» leridad de una sola mirada de la mente, » de modo que la ciencia acuse ó escuse » á la conciencia, y así al mismo tiempo » todos y cada uno sean juzgados». Mas si se discutiesen vocalmente los méritos de cada uno, no podrían ser juzgados al mismo tiempo todos y cada uno de los hombres. Luego parece que aquella discusion no será vocal.

Ademas: la sentencia debe corresponder proporcionalmente al testimonio. Mas el testimonio, la acusacion y la escusa serán mentales; por lo cual (Rom. 2, 15) se dice: *dando testimonio á ellos su misma conciencia y los pensamientos de dentro, que unas veces los acusan y otras los defienden, en el dia, en que Dios juzgará las cosas ocultas de los hombres.* Luego parece que aquella sentencia y todo el juicio se cumple mentalmente.

Conclusion. *Qué es lo que hay de verdadero acerca de esta cuestion, no puede de cierto definirse: sin embargo se juzga más probablemente que todo aquel juicio, y en cuanto á la discusion y acusacion de los malos, y recomendacion de los buenos y en cuanto á la sentencia de unos y otros, se ejecutará mentalmente.*

Responderémos, que *lo que hay de verdadero acerca de esta cuestion no puede con certeza definirse: no obstante, se juzga como más probable que todo aquel juicio, tanto por lo que respecta á la discusion y acusacion de los malos, como por lo que atañe á la recomendacion de los buenos, y á la sentencia de unos y otros, se perfeccionará mentalmente.* Porque si vocalmente se refiriesen los hechos de cada uno, se exigiría para esto inestimable magnitud de tiempo; como tambien dice San Agustin (De civ. Dei, l. 20, ibid.), que si el libro, segun cuya escritura todos serán juzgados, como se dice (Apoc. 20), «es » considerado carnalmente, ¿quién podrá estimar su magnitud, ó su longitud? ¿O » en cuánto tiempo podrá leerse el libro, » en el cual están escritas todas las vidas » de todos?» y no ménos tiempo se requiere para narrar solo de palabra los hechos de cada uno, que para leerlo, si estuviesen escritos en un libro material. De donde se sigue que es probable, que aquellas cosas que se dicen (Matth. 25), debe entenderse que se verificarán no vocal sino mentalmente.

Al argumento 1.° dirémos, que por tanto dice San Agustin que «es incierto » por cuantos dias durará este juicio», porque no está determinado, si se verificará mental ó vocalmente. Porque si se verificára vocalmente, se exigiría para esto tiempo prolijo; mas si mentalmente, podría hacerse en un momento.

Al 2.° que aunque el juicio se haga tan solo mentalmente la palabra de San Gregorio podrá salvarse; puesto que aunque á todos serán notorios sus hechos y los de otros, haciendo esto con virtud di-

vina, que en el Evangelio se llama *locucion*, sin embargo, aquellos que tuvieron la fe, que concibieron por las palabras de Dios, serán juzgados por las mismas palabras ; porque se dice (Rom. 2, 12): *cuantos en ley pecaron, por ley serán juzgados*. De donde con cierto especial modo se dirá algo á aquellos que fueron fieles, que no se dirá á los infieles.

Al 3.° que Cristo aparecerá corporalmente, para que sea corporalmente reconocido por todos como juez, lo cual ciertamente podrá hacerse de una manera súbita. Pero la locucion, que se mide por el tiempo, requiriría inmensa longitud de tiempo, si el juicio se verificase con locucion vocal (1).

Artículo III. — **El tiempo del juicio futuro es desconocido?** (2)

1.° Parece que el tiempo del juicio futuro no es desconocido ; porque así como los Santos Padres esperaban la primera venida, así nosotros esperamos la segunda. Pero los Santos Padres supieron el tiempo de la primera venida, como se ve claro por el número de las semanas que se describe (Dan. 9) ; por lo cual hasta se reprende á los judíos, porque no conocieron el tiempo de la venida de Cristo, como se manifiesta (Luc., 12, 56) : *hipócritas, hipócritas, sabeis distinguir los aspectos del cielo y de la tierra : ¿pues cómo no sabeis reconocer el tiempo presente?* Luego parece que tambien para nosotros debe estar determinado el tiempo de la segunda venida, en el que Dios vendrá á juicio.

2.° Por las señales venimos en conocimiento de las cosas significadas. Mas acerca del juicio futuro se nos proponen muchas señales en la Escritura, como se ve claramente (Matth. 24 ; y Lucæ 21; y Marc. 13). Luego podemos venir en conocimiento de aquel tiempo.

3.° Dice el Apóstol, (I Cor. 10, 11) : *nosotros somos en quienes los fines de los siglos han llegado* : y (I Joan. 2, 18) : *hijitos, ya es la última hora*, etc. Habiendo, pues, pasado ya largo tiempo, desde que se dijeron estas cosas, parece que al menos ahora podemos saber que el último juicio está cercano.

4.° El tiempo del juicio no conviene que esté oculto, si no es con el fin de que cada uno se prepare con solicitud para el juicio, mientras ignora el tiempo determinado *en que se verificará*. Pero la misma solicitud perseveraría aún, si fuese cierto, porque para cada uno es incierto el tiempo de su muerte, *en el cual*, como dice San Agustin (in Epist. ad Hesychium, 199 ú 80), «á cualquiera que hallare el último dia suyo, en este le comprenderá el último dia del mundo». Luego no es necesario que el tiempo del juicio esté oculto.

Por el contrario es lo que se dice (Marc. 13, 32) : *de aquel dia y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre*. Pero se dice que el Hijo no lo sabe, en cuanto no hace que lo sepamos.

Ademas (I Thessal. 5, 2) : *el dia del Señor vendrá como un ladron de noche*. Luego parece que, siendo totalmente incierta la venida del ladron de noche, el dia del último juicio es enteramente incierto.

Conclusion. [1] *Dios comunica á las criaturas el obrar y el conocer, pero en ambas cosas se reserva algo para sí* [2]. *Decentemente el conocimiento del fin del mundo está reservado á solo Dios.*

Responderémos que *Dios por su ciencia es causa de las cosas, y comunica á las criaturas dos cosas*, cuando da á estas virtud de obrar otras distintas, de las cuales son causas, y comunica á algunas conocimiento de ellas. *Pero en ambas cosas se reserva algo para sí* ; porque obra algunas cosas, en las que ninguna criatura coopera ; y del mismo modo conoce ciertas cosas, que por ninguna pura criatura son conocidas. Y estas no deben ser ningunas otras más que aquellas que solamente están sometidas á la potestad divina, en las que ninguna criatura coopera. Y de esta clase son las del fin del mundo, en el cual será el dia del juicio. Porque el mundo no se concluirá por al-

(1) Sin embargo, como el Señor dice que en el dia del Juicio, despues de vistas las conciencias, pronunciará aquellas soberanas palabras : *Venid, benditos, etc. Id, malditos, etc.* ; en cuanto á estas, observa Silvio, parece que el Señor las proferirá con voz sensible y que de todos pueda ser oido.

(2) Los argumentos de este artículo deben compararse con lo que queda dicho en las cuestiones 73, a. 1 y 77, a. 2.

guna causa creada, como tambien empezó á ser inmediatamente por Dios. De donde *convenientemente el conocimiento del fin del mundo está reservado á Dios.* Y esta parece ser la razon que asigna el mismo Señor (Act. 67) ; *no toca á vosotros, dice, saber los tiempos ó momentos que puso el Padre en su propio poder :* como si dijera : « que á sola su potestad están reservados ».

Al argumento 1.° dirémos, que Cristo en la primera venida vino oculto conforme á aquello (Is. 45, 15) : *Verdaderamente tú eres el Dios escondido, Dios Salvador de Israel.* Y por tanto, para que pudiese ser conocido por los fieles, convino predeterminar fijamente el tiempo. Mas en la segunda venida vendrá manifiestamente, como se dice (Psal. 49, 3): *Dios vendrá manifiestamente,* etc. Y por tanto, acerca del conocimiento de la venida del mismo no podrá haber error. Y por esto no hay paridad.

Al 2.° que, como dice San Agustin (in epist. de die judicii, ad Hesychium, 199 ú 80), « las señales que se establecen en » el Evangelio, no todas pertenecen á » la segunda venida, que será al fin; sino » que ciertas pertenecen al tiempo de la » destruccion de Jerusalen que ya pasó, » y otras, las más, pertenecen á la veni» da, con que cotidianamente viene á la » Iglesia, visitándola espiritualmente, se» gun que habita en nosotros por la fe y » por el amor »; ni aquellas que se ponen en los evangelios ó en las epístolas, que atañen á la última venida, pueden valer para que pueda conocerse determinadamente el tiempo del juicio; porque aquellos peligros que se pronostican, anunciando la vecina llegada de Cristo, aun desde el tiempo de la primitiva Iglesia fueron anunciados, unas veces con más intensidad y otras más débilmente : de donde aun los mismos dias de los Apóstoles fueron llamados los últimos dias, como se manifiesta (Act. 2), donde San Pedro espone aquella palabra (Joelis, 2, 28) : *habrá en los ultimos dias*, etc., por aquel tiempo; y sin embargo, desde aquel tiempo ya pasó mucho tiempo, y unas veces ha habido muchas tribulaciones, y otras algunas menos en la Iglesia. De lo que se sigue, que no puede determinarse cuanto tiempo ha de pasar ni fijar el mes ni el año, si han de pasar ciento, ó mil años, como dice San Agustin en el mismo libro (ó en la carta citada). Pero aunque se crea que en el fin tales peligros han de abundar más, no puede, sin embargo, determinarse cuál sea la cantidad aquella de los peligros, que precederán inmediatamente al dia del juicio ó la venida del Antecristo, puesto que en los tiempos de la primitiva Iglesia hubo algunas persecuciones tan graves, y las corrupciones de los errores abundaron tanto, que algunos consideraron entónces próxima ó inminente la venida del Antecristo; como se dice en la historia eclesiástica (Euseb. l. 6, c. 6), y en el libro de San Jerónimo, que trata de los varones ilustres, cap. *judex de septuaginta* , etc.

Al 3.° que por decirse : *la última hora es*, etc., y por semejantes locuciones que se leen en la Escritura, no puede saberse cantidad alguna determinada de tiempo. Porque no se ha dicho para significar alguna breve hora de tiempo, sino para significar el último estado del mundo, que es como la última edad ; la cual por cuanto espacio de tiempo durará, no está definido, como tambien ni la vejez, que es la última edad de hombre, es algun cierto término definido, puesto que alguna vez se halla que dura tanto como todas las edades precedentes ó más, como dice San Agustin (C. 83, 58). De donde tambien el Apóstol (II Thess. 2) escluye la falsa inteligencia que ciertos habían concebido de sus palabras, de modo que creían que estaba ya cerca el dia del Señor.

Al 4.° que aún supuesta la incertidumbre de la muerte, la incertidumbre del juicio sirve doblemente para vigilancia. En primer lugar en cuanto á que se ignora, de modo que aún se difiera tanto cuanto es la vida del hombre ; para que así la incertidumbre por las dos partes cause mayor diligencia. En segundo lugar en cuanto á que el hombre no solamente lleva consigo solicitud acerca de su persona, sino tambien acerca de la familia, ó de la ciudad, ó del reino, ó de toda la Iglesia, para la que no se determina el tiempo de su duracion, segun la vida del hombre. Y sin embargo, conviene que cada uno de estos se disponga de

modo que el dia del Señor no los encuentre desprevenidos.

ARTÍCULO IV. — **El juicio se hará en el valle de Josafat?**

1.° Parece que el juicio no se hará en el valle de Josafat ó en el lugar que le rodea; porque por lo menos conviene que todos los que han de ser juzgados estén en tierra, y aquellos que han de juzgar se eleven tan solo en las nubes. Pero toda la tierra de promision no podría contener la multitud de los que han de ser juzgados. Luego no puede ser que el juicio se haya de hacer cerca de aquel valle.

2.° A Cristo en su humanidad se ha dado el juicio, para que juzgue justamente, porque injustamente fue juzgado en el pretorio de Pilatos, y recibió en el Gólgota la sentencia del injusto juicio. Luego aquellos lugares son más bien los que deben determinarse para el juicio.

3.° Las nubes se forman de la resolucion de los vapores. Pero entónces no habrá ninguna evaporacion ó resolucion. Luego no podrá ser que *los justos sean arrebatados por el aire en las nubes, para salir al encuentro á Cristo;* y así convendrá que tanto los buenos como los malos, estén en tierra; y por tanto se requerirá un lugar mucho más amplio que ese valle.

Por el contrario es lo que se dice (Joelis. 3, 2): *juntaré todas las gentes y las llevaré al valle de Josafat: y allí disputaré con ellas.*

Ademas se dice (Act. 1, 11): *como le habeis visto subir al cielo, así vendrá.* Es así que Jesucristo subió al cielo desde el monte Olivete, que sobresale en el valle de Josafat. Luego tambien vendrá á juzgar cerca de aquellos lugares (1).

Conclusion. *Cerca del lugar del monte Olivete descenderá Cristo para juzgar.*

Responderémos, que cuál ha de ser aquel juicio y de qué manera se reunirán los hombres para él, no puede saberse con mucha certidumbre: sin embargo, puede colegirse probablemente por las Escrituras, porque *descenderá cerca del lugar del monte Olivete*, como tambien desde allí ascendió, para que se demuestre que es el mismo el que descendió y el que ascendió.

Al argumento 1.° dirémos, que la gran multitud puede comprenderse en pequeño espacio. Y basta establecer cualquier espacio cerca de aquel lugar, para comprender la multitud de los que han de ser juzgados; con tal que desde aquel espacio puedan ver á Cristo, que sobresaliendo en el aire y resplandeciendo con máxima claridad, podrá ser visto desde lejos (2).

Al 2.° que, aunque Cristo, por lo mismo que fue juzgado injustamente, mereció la potestad judiciaria, no juzgará, sin embargo, en la forma de debilidad en la que él fue injustamente juzgado, sino en la forma gloriosa en que ascendió al Padre. De donde el lugar de la ascension compete más al juicio que el lugar donde fue condenado.

Al 3.° que aquí se llaman nubes, como dicen algunos, ciertas densidades de luz, que resplandecerá, saliendo de los cuerpos de los santos, y no algunas evaporaciones de tierra y agua. O puede decirse que aquellas nubes serán engendradas por virtud divina, para demostrar conformidad en la venida al juicio y la ascension; de modo que el que ascendió en la nube, en ella venga á juicio. La nube tambien por el refrigerio indica la misericordia del que ha de juzgar.

(1) El mismo nombre de Josafat, segun San Jerónimo (en la epístola 142 al papa San Dámaso), significa *juicio de Dios*; de donde resulta que no solo el testimonio del profeta, y las razones de congruencia que los Padres y teólogos ven para que el juicio se verifique en ese sitio, sino tambien la significacion misma del valle corrobora la creencia del gran suceso que debe tener cumplimiento en ese imponente sitio. Imponente decimos, porque, como observa un ilustre escritor moderno, « el valle de Josafat es el sitio más imponente en que » el hombre se puede encontrar, así por su pasado como por » su porvenir. La aspereza de los caminos, el torrente seco en » el fondo del valle, los sepulcros y las gentes cercanas, todo » esto infunde un pavor, que por grados se va aumentando, » si consideramos el gran suceso que en este mismo sitio debe » verificarse al fin de los tiempos ». (*Los Santos Lugares*, por D. José Antonio Ortiz Urzuela, c. 9).

(2) Teller, en su *Catecismo filosófico* (pág. 500), prueba victoriosamente á los racionalistas que esa objecion no tiene peso alguno.

CUESTION LXXXIX.

De los que han de juzgar y de los juzgados en el juicio general.

Considerarémos ahora los que han de juzgar y los juzgados en el juicio general, y acerca de esto examinarémos: 1.° Algunos hombres han de juzgar con Cristo? — 2.° Corresponde á la pobreza voluntaria la potestad judiciaria? — 3.° Los ángeles juzgarán tambien? — 4.° Los demonios ejecutarán la sentencia del juez contra los condenados? — 5.° Comparecerán en el juicio todos los hombres? — 6.° Algunos buenos han de ser juzgados? — 7.° Algunos malos lo serán tambien? — 8.° Los ángeles han de ser juzgados tambien?

ARTICULO I. — Juzgarán con Cristo algunos hombres?

1.° Parece que ningunos hombres juzgarán con Cristo (Joan. 5, 22): *el Padre ha dado al Hijo todo juicio, para que todos honren al Hijo.* Es así que tal honorificencia á nadie es debida, sino á Cristo. Luego, etc.

2.° Todo el que juzga tiene autoridad sobre aquello que juzga. Mas aquellas cosas sobre las que debe ser el juicio futuro, como los méritos y deméritos humanos, están sometidas á sola la autoridad divina. Luego á ninguno compete juzgar acerca de ellas.

3.° Aquel juicio no se ejercitará vocal, sino mentalmente, como se cree más probable. Mas el que se notifiquen á los corazones de todos los hombres los méritos y deméritos, que es como una acusacion ó recomendacion; ó la retribucion del castigo y del premio, que es como una proclamacion de la sentencia, eso se hará por sola la virtud divina. Luego ningunos otros juzgaron sino Cristo, que es Dios.

Por el contrario es lo que se dice (Matth. 19, 28): *os sentareis tambien vosotros sobre doce sillas, para juzgar á las doce tribus de Israel.* Luego, etc.

Ademas (Is. 3, 14): *el Señor vendrá á juicio con los ancianos de su pueblo.* Luego parece que tambien juzgarán con Cristo otros.

Conclusion. [1] *El juzgar comparativamente en el juicio es comun á los buenos y á los malos.* [2] *El juzgar interpretativamente es propio de todos los escogidos.* [3] *El juzgar, esto es, el decir el derecho respecto de otros con propia autoridad, es propio de solo Dios.* [4] *Los varones perfectos juzgarán, en cuanto á que pronunciarán la sentencia dada por Cristo.*

Responderémos, que el juzgar se dice de muchas maneras. Primera, como causalmente, en cuyo sentido se dice que se juzga una cosa, donde aparece uno que ha de ser juzgado; y conforme á esto se dice que algunos juzgan comparativamente, en cuanto por la comparacion con otros se manifiesta que algunos han de ser juzgados, como se ve claramente (Matth. 12, 41): *los varones Ninivitas se levantarán en juicio con esta generacion y la condenarán. Pero el juzgar así en juicio es comun á los buenos y á los malos.* Segunda, como interpretativamente; porque interpretamos que el que consiente al que hace algo, él mismo lo hace. Así que aquellos que consentirán con Cristo Juez, aprobando su sentencia, se dirá que juzgan; y *el juzgar así será propio de todos los escogidos;* por lo que se dice (Sap. 3, 8): *juzgarán los justos á las naciones.* Tercera, como asesoriamente, y por semejanza, es decir, porque tiene semejanza de juez, en cuanto se sienta en lugar eminente como

juez: y en este sentido se dice que los asesores juzgan. Y segun este modo, dicen algunos, que los varones perfectos á quienes se promete la potestad judicial (Matth. 19), juzgarán, es á saber, por medio de la honrosa *asesion al juez*, porque aparecerán en el juicio superiores á los demas, *saliendo al encuentro á Cristo por los aires*. Mas esto no parece bastar para que se cumpla la promesa del Señor, por la que se dice (Matth. 19, 28): *os sentareis juzgando;* porque parece añadir el juicio al acompañamiento del acto de estar sentado junto al juez. Y por tanto, es el cuarto modo de juzgar, el que convendrá á los varones perfectos, en cuanto en ellos se contienen los decretos de la divina justicia, segun los que los hombres serán juzgados; como si el libro en que se contiene la ley, se dijera que juzga. De donde se dice (Apocal. 20): *el juicio se sentó y los libros fueron abiertos*. Y de este modo espone la judicatura dicha Ricardo de San Víctor (in tract. De judiciar. potest.), donde dice: «los que asisten á la contemplacion » divina, los que leen diariamente en el » libro de la sabiduría, transcriben como » en volúmenes de corazones cuanto ya » comprendieron con clara inteligencia » de la verdad»; y más abajo: «¿mas » qué son los corazones de los que juz» gan, educados divinamente en toda » verdad, sino ciertos decretos de cáno» nes?» Pero por cuanto el juzgar lleva consigo la accion que precede contra otro, por eso, propiamente hablando, se dice que juzga el que hablando da la sentencia contra otro. Mas esto sucede de dos modos. Uno por propia autoridad; y esto es propio de aquel que tiene dominio y potestad sobre otros, á cuyo régimen están sometidos los que son juzgados; por lo que es propio de él tener derecho sobre ellos. *Y el juzgar así es propio de solo Dios*. El otro modo de juzgar es llevar á noticia de otros *la sentencia dada* por autoridad de otros, lo que es pronunciar la sentencia dada. *Y de este modo juzgarán los varones perfectos, porque llevarán á otros al conocimiento de la divina justicia*, para que sepan qué es lo que justamente se les debe segun sus méritos; de suerte que en este sentido la misma revelacion de la justicia se llama juicio. Por eso dice Ricardo de San Víctor (ibid): «abrir los jueces los libros de » sus decretos en presencia de los que han » de ser juzgados, es admitir á la vista » de algunos inferiores, para inspeccion » de sus corazones y revelar su modo de » sentir en las cosas que pertenecen al » juicio».

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion procede del juicio de autoridad, que conviene á solo Cristo.

Al 2.º dirémos lo mismo.

Al 3.º que no es inconveniente, que algunos de los Santos revelen á otros ciertas cosas; ya á manera de iluminacion, como los ángeles superiores iluminan á los inferiores; ya á modo de locucion, como los inferiores hablan á los superiores.

ARTÍCULO II. — **La potestad judicial corresponde á la pobreza voluntaria?**

1.º Parece que la potestad judicial no corresponde á la pobreza voluntaria: porque ésta solamente fué prometida á los doce Apóstoles (Matth. 19, 28): *os sentareis tambien vosotros sobre doce sillas para juzgar*, etc. Por consiguiente, no siendo todos los Apóstoles voluntariamente pobres, parece que no corresponde á todos la potestad judicial.

2.º Más es ofrecer sacrificio á Dios del propio cuerpo, que de las cosas esteriores. Es así que los mártires y tambien las vírgenes ofrecen á Dios el sacrificio de su propio cuerpo, miéntras que los voluntariamente pobres se le ofrecen solo de las cosas esteriores. Luego la sublimidad de la potestad judicial más corresponde á los mártires y á las vírgenes, que á los voluntariamente pobres.

3.º (Joan. 5, 45): *otro hay que os acusa, Moisés, en quien vosotros esperais:* y la Glosa interl. *porque no creeis á su voz:* y (Joan. 12, 48): *la palabra que he hablado, ella le juzgará en el dia postrimero*. Luego por lo mismo que uno propone la ley, ó la palabra de exhortacion para instruccion de las costumbres, tiene derecho para juzgar á los que las desprecian. Es así que esto es propio de los doctores. Luego compete á éstos más que á los voluntariamente pobres.

4.º Cristo por lo mismo que fué injus-

tamente juzgado, en cuanto hombre, mereció ser juez de todos en la humana naturaleza (Joan. 5, 27): *le dió poder de hacer juicio, porque es Hijo del hombre.* Es así que los que padecen persecucion por la justicia, son juzgados injustamente. Luego la potestad judiciaria más le compete á ellos que á los pobres.

5.° El superior no es juzgado por el inferior. Y muchos, usando lícitamente de las riquezas, serán de mayor mérito que muchos voluntariamente pobres. Luego los voluntariamente pobres no juzgarán donde aquellos juzgarán.

Por el contrario, se dice (Job. 36, 6): *no salva á los impíos, y hace justicia á los pobres.* Luego de éstos es propio el juzgar.

Ademas, se dice (Matth. 19 sobre aquello de : *vosotros que dejásteis todas* las cosas, etc.), en la Glosa ordin. : « los » que dejaron todas las cosas y siguieron » á Dios, estos serán los jueces; los que, » teniendo cosas lícitas, usaron rectamen- » te de ellas, serán juzgados »; y así lo mismo que al principio.

Conclusion. *A la pobreza voluntaria se concede la potestad judiciaria especialmente por tres cosas.*

Responderémos, que *á la pobreza se debe la potestad judicial especialmente por tres cosas :* 1.ª por razon de conveniencia ; porque la pobreza voluntaria es propia de aquellos que, despreciadas todas las cosas que son del mundo, se adhieren á solo Cristo ; y por tanto, no hay en ellos cosa alguna que aparte de la justicia su juicio : por lo que se hacen idóneos para juzgar, como amando sobre todas las cosas la verdad de la justicia; 2.ª á manera de mérito, porque á la humildad corresponde la exaltacion por el mérito. Mas entre todas las cosas que hacen al hombre despreciable en este mundo, la principal es la pobreza. Así tambien á los pobres se promete la escelencia de la potestad judicial, para que de este modo el que se humilla por Cristo, sea exaltado ; 3.ª porque la pobreza dispone para el predicho modo de juzgar. Porque en tanto se dice que alguno de los santos juzga, como se ve por lo dicho (a. 1), en cuanto tendrá corazon educado en toda verdad divina, la cual podrá manifestar á otros. En efecto, en el progreso para la perfeccion lo primero que ocurre tener que dejar son las riquezas exteriores, porque estas son las últimamente adquiridas. Y lo que es último en la generacion, es lo primero en la destruccion. De donde tambien en las bienaventuranzas, en las que hay progreso para la perfeccion, la primera que se establece es la pobreza. Y así á la pobreza corresponde la potestad judicial, en cuanto es la primera disposicion para la perfeccion predicha. Y de aquí es que no á cualesquiera pobres aun voluntarios se repromete la potestad predicha, sino á aquellos que, dejando todas las cosas, siguen á Cristo segun la perfeccion de vida (1).

Al argumento 1.° dirémos que, como dice San Agustin (De civit. Dei, l. 20, c. 5), « ni porque dice que se han de sentar » sobre doce sillas, debemos pensar que » solos doce hombres han de juzgar con » él mismo ; pues de lo contrario, puesto » que leemos que en lugar de Judas el » traidor fué ordenado apóstol San Ma- » tías, San Pablo que trabajó más que » los otros, no tendrá donde sentarse » cuando venga á juzgar. De donde, por » el número duodenario, como en el mis- » mo lugar juzga, está significada toda » la multitud de los que han de juzgar, » á causa de las dos partes del septena- » rio, á saber tres y cuatro que, multi- » plicados hacen doce ». El número duodenario es perfecto, porque consiste en el doble senario, que es número perfecto. O en cuanto á la letra hablaba de los doce Apóstoles, en cuyas personas prometía esto á todos los que les siguieran.

Al 2.° que la virginidad y el martirio no disponen para retener en el corazon los decretos de la divina justicia como la pobreza ; así como, por el contrario, las riquezas esteriores por su solicitud sofocan la palabra de Dios, como se dice (Luc. 8) : ó debe decirse, que la pobreza sola no basta para el mérito de la potes-

(1) Segun la mente del Santo, este privilegio de juzgar con Cristo no se ha prometido al estado ó profesion religiosa ; sino á la exacta observancia del mismo. De este mismo modo de sentir son otros Doctores y Santos Padres de la Iglesia, como San Agustin (epist. 89, ad Hil), Beda (Homil. in nat. San Bened.), San Gregorio (Moral. l. 10, c. última), San Antonino (S. P. tít. 16, c. 10) y comunmente todos los teólogos.

tad judicial, sino que es la primera parte de la perfeccion; á la que corresponde la potestad judicial. De consiguiente, entre aquellas cosas que siguen á la pobreza relativas á la perfeccion, pueden computarse la virginidad, el martirio y todas las obras de perfeccion; no son, sin embargo, tan principales como la pobreza, porque el principio de una cosa es la parte máxima de ella.

Al 3.º que aquel que propuso la ley ó exhortó al bien, juzgará, causalmente hablando, porque por comparacion á las palabras por él mismo proferidas ó propuestas, serán juzgados los otros. Y por tanto, no corresponde propiamente la potestad judiciaria á la predicacion ó á la doctrina. O se ha de decir, segun algunos, que para la potestad judicial se requieren tres cosas: 1.ª la abdicacion de los cuidados temporales, para que el ánimo no sea impedido de la percepcion de la sabiduría; 2.ª se requiere el hábito, que contiene la divina justicia sabida y observada; 3.ª que uno haya enseñado á otros aquella justicia; y así la doctrina será la perfeccion que abraza el mérito de la potestad judicial.

Al 4.º que Cristo, al ser juzgado injustamente, se humilló á sí mismo; porque *se ofreció, porque quiso* (Is. 53, 7), y el mérito de la humildad es la exaltacion judicial, porque todas las cosas se someten á él, como se dice (Philip. 2). Y, por tanto, más se debe la potestad judicial á aquellos que se humillan voluntariamente, despreciando los bienes temporales, por los que los hombres son honrados por los mundanos, que á aquellos que son humillados por otros.

Al 5.º que el inferior no puede juzgar al superior con autoridad propia; sin embargo, puede por autoridad de superior, como se ve en los jueces delegados. Y por tanto, no hay inconveniente en que se dé á los pobres esto como premio accidental, para que juzguen á otros, aun á los que son de mérito más escelente respecto del premio esencial.

ARTÍCULO III. — **Deben juzgar los ángeles?**

1.º Parece que los ángeles deben juzgar (Matth. 25, 31): *cuando viniere el Hijo del hombre en su majestad y todos los ángeles con él.* Pero habla de la venida á juicio. Luego parece que los ángeles juzgarán tambien.

2.º Los órdenes de los ángeles reciben sus nombre por el oficio que ejercen. Mas cierto órden de ángeles es órden de tronos; lo que parece pertenecer á la potesta judicial; porque el trono es la *silla del juez, el solio del rey, la cátedra del doctor.* Luego algunos ángeles juzgarán.

3.º A los santos despues de esta vida se promete la igualdad con los ángeles (Matth. 22). Si, pues, los hombres tendrán esta potestad para juzgar, con mucha más razon la tendrán los ángeles.

Por el contrario (Joan. 5, 27), *le dió poder de hacer juicio, porque es Hijo del hombre.* Mas los ángeles no comunican en la humana naturaleza. Luego ni en la potestad judicial.

Ademas, no es lo mismo juzgar, que ser ministro del juicio. Pero los ángeles en aquel juicio seran como ministros del juez, como se dice (Matt. 13, 41): *enviará el Hijo del hombre sus ángeles y cogerán de su reino todos los escándalos.* Luego los ángeles no juzgarán.

Conclusion. [1] *A los ángeles no compete juzgar.* [2] *Los ángeles tambien de algun modo puede decirse que juzgan por la aprobacion de la sentencia.*

Responderémos, que los asesores del juez deben estar conformes con él. Y el juicio se atribuye al hijo del hombre (1), porque segun la humana naturaleza aparecerá á todos, tanto á los buenos como á los malos, aunque toda la Trinidad juzgue por autoridad. Y por tanto, conviene tambien que los asesores del juez tengan naturaleza humana, en la que puedan ser vistos por todos los buenos y malos. *Y así á los ángeles no compete juzgar*, aunque *ellos tambien de algun modo puede decirse que juzgan*, conviene á saber, *por la aprobacion de la sentencia* (2).

(1) O sea á Cristo, en cuanto es hombre, como se desprende de lo dicho por San Juan (c. v). Véase lo dicho sobre este punto en la Parte III, C. 59, a. 2.

(2) De igual modo de pensar es San Buenaventura (in Sent. IV, dist. 47). En cuanto á si juzgarán á los ángeles malos, no lo dicen ninguno de estos dos Doctores: Silvio cree que los juzgarán.

Al argumento 1.° dirémos que, como consta de la Glosa (ordin. ibid), los ángeles vendrán con Cristo, no como jueces, sino « para ser testigos de los actos humanos, bajo cuya custodia ó guarda los hombres obraron bien ó mal ».

Al 2.° que el nombre de trono se atribuye á los ángeles por razon de aquel juicio que Dios siempre ejerce gobernando justísimamente todas las cosas; de cuyo juicio los ángeles son en cierto modo ejecutores y promulgadores. Mas el juicio que de los hombres se hará por Cristo como hombre, requiere tambien hombres por asesores.

Al 3.° que á los hombres se les promete la igualdad de los ángeles en cuanto al premio esencial; sin embargo, nada obsta que algun otro premio accidental, que no se dará á los ángeles, se dé á los hombres, como se ve en la aureola de las vírgenes ó de los mártires, y lo mismo puede decirse de la potestad judicial.

ARTÍCULO IV. — **¿Los demonios ejecutarán la sentencia del juez contra los condenados?**

1.° Parece que despues del dia del juicio los demonios no ejecutarán la sentencia del juez contra los condenados; porque, segun el Apóstol (I Cor. 15, 24), *entónces será destruido todo principado, potestad y virtud.* Luego cesará toda prelacion. Pero cumplir la sentencia del juez denota cierta prelacion. Luego los demonios, despues del dia del juicio, no ejecutarán la sentencia del juez.

2.° Los demonios pecaron más que los hombres. Luego no es justo que los hombres sean atormentados por los demonios.

3.° Así como los demonios sugieren á los hombres cosas malas, así tambien los ángeles buenos les sugieren cosas buenas. Pero premiar á los buenos no será oficio de los ángeles buenos, sino que esto se hará inmediatamente por Dios. Luego ni castigar á los malos será oficio de los demonios.

Por el contrario, los hombres pecadores se someten al diablo pecando. Luego es justo que estén sometidos á él en las penas, como debiendo ser castigados por él.

Conclusion. [1] *Se guardará órden en los castigos, para que los condenados sean castigados por los demonios.* [2] *Porque los demonios atormenten á otros, no por eso se disminuye algo del castigo de los mismos demonios.*

Responderémos, que acerca de esto el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 47), indica dos opiniones; y las dos parece que competen á la justicia de Dios; por que por lo mismo que el hombre peca, se somete justamente al demonio, pero éste le preside injustamente. Así, pues, aquella opinion que establece que los demonios en lo futuro despues del dia del juicio no presiden á los hombres en las penas, mira al órden de la divina justicia por parte de los demonios que castigan. Mas la opinion contraria mira al órden de la divina justicia por parte de los hombres castigados. Y cuál de las dos opiniones sea más verdadera no puede sernos cierto. Sin embargo, juzgo que, así como se guardará órden en los que han de ser salvos, por el cual unos serán iluminados y perfeccionados por otros, porque todos los órdenes de las jerarquías celestes serán perpetuos; del mismo modo *se guardará órden en los castigos;* de *modo que los hombres sean castigados por los demonios,* para que no se anule totalmente el órden divino por el que estableció ángeles medios entre la naturaleza humana y la divina. Y, por tanto, así como se conceden á los hombres por medio de los ángeles buenos iluminaciones divinas, así tambien *los demonios son ejecutores de la divina justicia contra los malos. Ni por esto se disminuye algo del castigo de los demonios,* porque tambien al atormentar á otros se atormentarán ellos mismos; porque allí la sociedad de los desgraciados no disminuirá, sino que aumentará su miseria.

Al argumento 1.° responderemos que aquella prelacion, que se dice que ha de ser anulada por Cristo en lo futuro, se ha de tomar segun el modo de prelacion, que es conforme al estado de este mundo, en el que los hombres tambien mandan ó dominan sobre otros hombres, y los ángeles sobre los hombres, y los ángeles sobre los ángeles, y los ángeles sobre los demonios, y los demonios sobre los demonios, y los demonios sobre los hombres; y todo esto para conducir al fin ó para

alejar de él. Mas entónces, como todas las cosas llegarán á aquel fin, no habrá prelacion que aparte ó aproxime al fin, sino conservando en el fin á los buenos y á los malos.

Al 2.° que, aunque el mérito de los demonios no requiera que sean preferidos á los hombres, porque injustamente sometieron á sí á los hombres; sin embargo, requiere esto el órden de la naturaleza de los mismos respecto de la naturaleza humana; «porque los bienes naturales permanecen en ellos íntegros», como dice San Dionisio (De Div. nom. c. 4, p. 4, lect. 19).

Al 3.° que los ángeles buenos no son causa del principal premio para los escogidos, porque todos le reciben inmediatamente de Dios; sin embargo, los ángeles son causa para los hombres de algunos premios accidentales, en cuanto por medio de los ángeles superiores, los inferiores, tanto ángeles como hombres, serán iluminados acerca de algunos secretos de las cosas divinas, que no pertenecen á la sustancia de la bienaventuranza. Y del mismo modo tambien la principal pena ó castigo la recibirán los condenados inmediatamente de Dios, á saber: la esclusion perpetua de la vision de Dios; mas las otras penas sensibles no es inconveniente que sean infligidas ó aplicadas á los hombres por los demonios. Sin embargo, en esto hay diferencia, porque el mérito exalta, mas el pecado deprime. Por lo que, siendo la naturaleza angélica más elevada que la humana, ciertos individuos por la escelencia del mérito serán exaltados, tanto, cuanto que tal exaltacion escederá á la altura de la naturaleza y del premio en ciertos ángeles; por lo cual ciertos ángeles serán iluminados por ciertos hombres. Mas ningunos hombres pecadores á causa de algun grado de malicia llegarán á aquella eminencia, que es debida á la naturaleza de los demonios.

ARTÍCULO V. — **Todos los hombres comparecerán en el juicio?** (1)

1.° Parece que no todos los hombres comparecerán en el juicio; porque se dice (Matth. 19, 28): *os sentareis sobre doce sillas, para juzgar á las doce tribus de Israel.* Pero no todos los hombres pertenecen á aquellas doce tribus. Luego parece que no todos comparecerán en el juicio.

2.° Lo mismo parece por lo que se dice (Psal. 1, 5): *no se levantarán los impíos en el juicio.*. Es así que muchos son tales. Luego parece que no todos comparecerán.

3.° El ser citado uno á juicio, es para que se discutan sus méritos. Mas hay algunos que no tuvieron ningunos méritos, como los niños que mueren ántes de la edad perfecta. Luego no será necesario que aquellos comparezcan en juicio.

Por el contrario, es lo que se dice (Act. 10, 42): *Cristo ha sido constituido por Dios juez de los vivos y de los muertos.* Pero bajo estas dos diferencias se comprenden todos los hombres, de cualquier manera que se distinga á los vivos de los muertos. Luego todos los hombres comparecerán en el juicio.

Ademas, se dice (Apoc. 1, 7): *hé aquí que viene con las nubes, y le verá todo ojo.* Y esto no se verificaría, si no comparecieran todos en el juicio. Luego, etc.

Conclusion. *Es conveniente que todos los hombres sean congregados en el juicio.*

Responderémos, que la potestad judicial ha sido concedida á Cristo como hombre en premio de la humildad que manifestó en su pasion: y el mismo en su pasion derramó su sangre por todos en cuanto á la suficiencia, aunque no en todos tuvo efecto, por el impedimento hallado en algunos. Y por tanto, *es conveniente que todos los hombres sean congregados en el juicio*, para ver su exaltacion en la naturaleza humana, conforme á la cual ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos.

Al argumento 1.° responderémos que, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 20, c. 5), «no porque se ha dicho *para juzgar á las doce tribus de Israel*, la tribu de Leví, que es la décima tercera (2), no ha de ser juzgada; ó so-

(1) Afirmativamente contesta el Santo. Lo mismo dice en los dos siguientes artículos y en la leccion 1.ª al cap. 14 de la epístola á los Romanos, y la 2.ª sobre el cap. 5 de la 2.ª á los Corintios.

(2) Sabido es que la tribu que correspondía al patriarca José, se dividió entre sus dos hijos Manasés y Efrain; y consiguientemente contadas estas dos, resultan trece tribus, en lugar de las doce que á los patriarcas hijos de Jacob correspondía.

» lamente lo ha de ser aquel pueblo, y » no tambien las demas gentes ». Y por tanto, por las doce tribus han sido significadas todas las otras gentes ó naciones, porque fueron llamadas á la herencia de las doce tribus por medio de Cristo.

Al 2.º que lo que se dice: *no se levantarán los impíos en el juicio*, si se refiere á todos los pecadores, debe entenderse en el sentido de que no se levantarán para juzgar; mas si los impíos se llaman infieles, debe entenderse en el sentido de que no se levantarán para ser juzgados; porque *ya están juzgados* (Joan. 3); pero todos resucitarán, para que comparezcan en el juicio con el objeto de ver la gloria del juez.

Al 3.º que áun los niños que mueren ántes de la edad perfecta, comparecerán en el juicio, no para ser juzgados, sino para que vean la gloria del juez.

ARTÍCULO VI.— **Los buenos serán juzgados en el juicio?**

1.º Parece que ninguno de los buenos será juzgado en el juicio; porque se dice (Joan. 3, 18): *el que cree en él no es juzgado*. Pero todos los buenos creyeron en él. Luego no serán juzgados.

2.º No son bienaventurados aquellos para los que es incierta la bienaventuranza; conforme á lo cual prueba San Agustin (Sup. Genes. ad litt. l. 11, c. 17), que los demonios nunca fueron bienaventurados. Pero los hombres santos son ahora bienaventurados. Luego están ciertos de su bienaventuranza. Es así que lo que es cierto no se trae al juicio. Luego los buenos no serán juzgados.

3.º El temor repugna á la bienaventuranza. Pero el juicio final, que se dice ser sobremanera tremendo, no podrá hacerse sin temor de aquellos, que serán juzgados; por lo que sobre aquello de Job. (40, 16: *cuando se levantare tendrán miedo los ángeles, etc.*), dice San Gregorio (Moral. lib. 34, c. 7): « consi» deremos de qué modo se amedrentará » entónces la conciencia de los inícuos, » cuando aún la vida de los justos se tur» bará ». Luego los bienaventurados no serán juzgados.

Por el contrario, parece que todos los buenos serán juzgados, puesto que se dice (II Cor. 5, 10): *es necesario que todos nosotros seamos manifestados ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba, segun lo que ha hecho, ó bueno, ó malo, estando en el propio cuerpo*. Es así que esto no es otra cosa sino juzgar. Luego tambien todos los buenos serán juzgados.

Ademas, lo universal lo comprende todo. Es así que aquel juicio se llama universal. Luego todos serán juzgados.

Conclusion. [1] *En cuanto á la recepcion de los premios todos serán juzgados.* [2] *Aquellos que, despreciadas del todo las cosas del mundo, piensan solícitamente en las que son de Dios, no serán juzgados.* [3] *Los buenos, que todavía aman las cosas del siglo, y andan ocupados en negocios terrenos, pero de modo, que sin embargo, nada anteponen á Cristo, serán juzgados.*

Responderémos, que al juicio pertenecen dos cosas, á saber: la discusion de los méritos, y la retribucion de los premios. Así, pues, *en cuanto á la retribucion de los premios todos serán juzgados*, áun los buenos; porque cada uno recibirá segun la divina sentencia el premio correspondiente al mérito. Mas la discusion de los méritos no se hace sino donde hay cierta mezcla de méritos buenos con los malos. Pero los que edifican sobre el fundamento de la fe, *oro y plata, y piedras preciosas;* (I Cor. 3), insistiendo totalmente en los divinos servicios, que no tienen ninguna mezcla notable de algun mérito malo, en estos la discusion de los méritos no tiene lugar; como *aquellos que, dejadas enteramente las cosas del mundo, piensan solícitamente en las cosas que son de Dios;* y por tanto, se salvarán, pero *no serán juzgados*. Mas aquellos que edifican sobre el fundamento de la fe, *madera, heno y paja*, es decir, *los que todavía aman las cosas seculares y andan enredados en negocios terrenos, de modo que, sin embargo, nada anteponen á Cristo*, sino que procuran redimir con limosnas sus pecados, tienen cierta mezcla de méritos buenos con malos; y por tanto, la discusion de méritos tiene lugar en ellos; por lo que *los tales en cuanto á esto serán juzgados*, y sin embargo, se salvarán.

Al argumento 1.º dirémos que, como

el castigo es efecto de la justicia y el premio de la misericordia, por eso se atribuye por antanomásia el castigo más al juicio, que es acto de justicia; de modo que algunas veces el juicio se toma por la misma condenacion. Y así se entiende la autoridad aducida, como se ve por la Glosa (Ordinaria sobre aquello de: *para que juzgue al mundo*).

Al 2.° que la discusion de los méritos en los escogidos no será para quitar la certidumbre de la bienaventuranza de los corazones de los mismos, que han de ser juzgados, sino para que la preeminencia de los buenos méritos respecto de los malos se patentice á todos manifiestamente, y así se compruebe la justicia de Dios.

Al 3.° que San Gregorio habla de los justos que existen todavía en carne mortal; por lo que ántes había dicho: « estos que podrán hallarse en los cuerpos, » aunque ya fuertes y perfectos, todavía » sin embargo, porque están establecidos » en la carne, no podrán ménos de ser » conmovidos con algun miedo en el torbellino de tanto terror ». Por lo que claramente se ve, que aquel terror se ha de referir al tiempo que precede inmediatamente al juicio, tiempo tremendo, en verdad, principalmente para los malos, pero no para los buenos, que no tendrán ninguna sospecha de mal.

Respecto á las razones contrarias proceden del juicio en cuanto á la retribucion de los premios.

ARTÍCULO VII. — **Los malos serán juzgados?**

1.° Parece que ninguno de los malos será juzgado: porque, así como es cierta la condenacion de los infieles, así tambien la de aquellos que mueren en pecado mortal. Pero por la certidumbre de la condenacion se dice (Joan. 3, 18): *el que no cree, ya está juzgado.* Luego por la misma razon ni otros pecadores serán juzgados.

2.° La voz del juez es sobremanera terrible para aquellos que son condenados por el juicio. Y como consta en la letra (Sent. 4, dist. 47) por las palabras de San Gregorio (Moral. lib. 26, c. 20), « la palabra del juez no será dirigida á » los infieles ». Si, pues, lo fuera á los fieles que han de ser condenados, los mismos infieles reportarían provecho de su infidelidad, lo que es absurdo.

Por el contrario, parece que todos los malos han de ser juzgados, porque á todos los malos se impondrá la pena segun la cantidad de la culpa. Mas esto no puede ser sin la definicion del juicio. Luego todos los malos serán juzgados.

Conclusion. *El juicio, que es retribucion de las penas ó castigos por los pecados, compete á todos los malos: pero el juicio, que es discusion de los méritos, solo á los fieles.*

Responderémos, que el juicio, *que es retribucion de las penas por los pecados, compete á todos los malos; pero el juicio, que es discusion de los méritos, solo á los fieles*; porque en los infieles no hay fundamento de fe, quitado el cual, todas las obras siguientes carecen de perfecta rectitud de intencion; por lo que no hay en ellas ninguna mezcla de buenas obras, ó de méritos respecto de las malas, que requiera discusion. Mas los fieles, en los que permanece el fundamento de la fe, al menos tienen el acto laudable de la fe, el que, aunque no es meritorio sin caridad, no obstante, cuanto es de suyo, está ordenado para el mérito; y por tanto, en ellos tiene lugar el juicio de discusion. De consiguiente, los mismos fieles que al menos fueron en el número ciudadanos de la ciudad de Dios, serán juzgados como ciudadanos, contra los que no se da sentencia de muerte sin discusion de los méritos; pero los infieles serán condenados como enemigos, los que entre los hombres se acostumbró á esterminar sin discusion de méritos.

Al argumento 1.° dirémos, que aunque á aquellos que parten de esta vida en pecado mortal, les consta de cierto su condenacion; sin embargo, por cuanto tienen anejas algunas cosas que pertenecen á merecer bien, conviene para la manifestacion de la divina justicia, que se haga discusion acerca de sus méritos, por medio de la que se muestre que ellos son justamente escluidos de la ciudad de los santos, de la cual esteriormente parecían ser ciudadanos en número.

Al 2.° que aquella alocucion, entendida especialmente conforme á esto, no será áspera para los fieles que se han de

condenar, porque manifestará en ellos algunas cosas que les agradarán, las cuales no pueden hallarse en los infieles; porque *sin la fe es imposible agradar á Dios* (Hebr. 11, 6). Mas la sentencia de condenacion, que se dará contra todos, para todos será terrible.

La razon aducida *en contrario* procedía del juicio de la retribucion.

ARTÍCULO VIII. — **Los ángeles serán juzgados en el juicio futuro?**

1.° Parece que los ángeles serán juzgados en el juicio futuro; porque se dice (I. Cor. 6, 3): *¿no sabeis que juzgarémos á los ángeles?* Es así que esto no puede referirse al estado del tiempo presente. Luego debe referirse al juicio futuro.

2.° Se dice (Job, 40, 28) de Behemon ó Leviatan, por el cual se entiende el diablo; *viéndolo todos, será precipitado;* y (Marc., 1, 24) esclamó el demonio á Cristo, diciendo: *¿por qué has venido ántes de tiempo á perdernos?* y la Glosa (ord. Bedæ) dice en el mismo lugar, que «los demonios, viendo al Señor » en la tierra, creían que los iba á juz» gar inmediatamente ». Luego parece que se reserva para ellos el juicio final.

3.° Se dice (II Petri, 2, 4): *Dios no perdonó á los ángeles que pecaron, sino que atándolos con amarras de infierno los arrojó al abismo para ser atormentados y reservados para el juicio.* Luego parece que los ángeles serán juzgados.

Por el contrario, *Dios no juzgará dos veces sobre una misma cosa* (1) (Nahum, 1, vers. 9, segun los Setenta). Pero los ángeles malos ya están juzgados; por lo que se dice (Joan. 16, 11): *el príncipe de este mundo ya está juzgado.* Luego los ángeles no serán juzgados en lo futuro.

Ademas, más perfecta es la bondad ó malicia de los ángeles, que la de algunos hombres en el estado de la vida. Es así que ciertos hombres buenos y malos no son juzgados, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 47). Luego si ni los ángeles buenos ó malos serán juzgados.

Conclusion. [1] *El juicio de discusion de ningun modo tiene lugar, ni en los ángeles buenos, ni en los malos.* [2] *Hablando directamente, el juicio ni de parte de los que han de juzgar, ni de los que han de ser juzgados, será de los ángeles, sino de los hombres, aunque indirectamente mirará en cierto modo á los ángeles.*

Responderémos, que el *juicio de discusion de ningun modo tiene, lugar ni en los ángeles buenos, ni en los malos;* porque ni en los buenos puede hallarse algo malo, ni en los malos algo bueno, que pertenezca al juicio. Mas si hablamos del juicio de retribucion, en este caso deben distinguirse dos clases de retribucion: una correspondiente á los propios méritos de los ángeles, y esta fue hecha desde el principio á unos y á otros, cuando unos fueron sublimados á la bienaventuranza, y otros quedaron hundidos en la desgracia: la otra retribucion es la que corresponde á los méritos buenos ó malos procurados por medio de los ángeles; y esta retribucion se hará en el juicio futuro; porque los ángeles buenos tendrán más gozo por la salvacion de aquellos á quienes indujeron al mérito, y los malos, por el contrario, se atormentarán más, multiplicada la ruina de los malos, que por ellos fueron incitados á los males. De consiguiente, *directamente hablando, el juicio ni por parte de los que han de juzgar, ni por parte de los que han de ser juzgados, será de los angeles, sino de los hombres; mas indirectamente en cierto modo mirará á los ángeles,* en cuanto se mezclaron en los actos de los hombres.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella palabra del Apóstol se ha de entender del juicio de comparacion; porque se hallarán algunos hombres que son superiores á los ángeles.

Al 2.° que los mismos demonios, viéndolo todos, serán precipitados entónces; porque serán arrojados para siempre á la cárcel del infierno, de modo que ya no tengan libertad de salir fuera de él; porque esto no se les concedía, sino segun que era ordenado por la divina Providencia para ejercicio de la vida de los hombres.

Al 3.° debe decirse lo mismo.

(1) En la Vulgata se dice: *Non consurget duplex tribulatio*: « no se levantará dos veces la tribulacion ».

CUESTION XC.

De la forma en que vendrá el juez al juicio.

Considerarémos ahora la forma en que vendrá el juez al juicio. — Acerca de esto investigarémos: 1.° Ha de juzgar Cristo en la forma de su humanidad? — 2.° Aparecerá en la forma de su humanidad gloriosa? — 3.° La divinidad puede ser vista sin gozo?

ARTÍCULO I. — Cristo ha de juzgar en la forma de su humanidad (1)?

1.° Parece que Cristo no ha de juzgar en la forma de humanidad; porque el juicio requiere autoridad en el que juzga. Pero en Cristo hay autoridad sobre vivos y muertos, segun que es Dios; porque así es Señor y Criador de todas las cosas. Luego juzgará en la forma de su divinidad.

2.° En el juez se requiere potestad invencible; por lo que se dice (Eccli. 7, 6): *no pretendas ser juez, si no tienes valor para entrar con fuerzas por entre las iniquidades.* Es así que la virtud invencible conviene á Cristo, segun que es Dios. Luego juzgará en la forma de su divinidad.

3.° Se dice (Joan. 5, 22): *el Padre ha dado al Hijo todo el juicio, para que todos honren al Hijo, como honran al Padre.* Mas no se debe al Hijo honor igual al Padre, segun la humana naturaleza. Luego no juzgará segun la forma humana.

4.° Se dice (Dan. 7, 9): *estaba mirando hasta tanto que fueron puestas sillas y sentóse el Anciano de dias.* Pero los tronos designan la potestad judicial; y la antigüedad de Dios se dice tal por razon de su eternidad, como espresa San Dionisio (l. De div. nom. c. 10, lect. 2). Luego el juzgar conviene al Hijo, segun que es eterno. Luego no segun que es hombre.

5.° Dice San Agustin (tract. 19, in Joan., y se halla en la letra, Sent. 4, dist. 48), que « por medio del Verbo, » Hijo de Dios, se hace la resurreccion » de las almas; por medio del Verbo, » hecho en carne, hijo del hombre, se » hace la resurreccion de los cuerpos ». Pero aquel juicio final pertenece más al alma que á la carne. Luego más conviene á Cristo juzgar, segun que es Dios, que segun que es hombre.

Por el contrario, se dice (Joan 5, 27): *Le dió poder de hacer juicio, porque es hijo del hombre.*

Ademas (Job. 36, 17): *tu causa ha sido juzgada como la de un impío* (Glosa sobre Pilatos); por tanto « recibirás jui- » cio y causa »; Glosa, « para que juz- » gue justamente ». Pero Cristo, segun la humana naturaleza, fue juzgado por Pilatos. Luego segun la humana naturaleza juzgará.

Ademas, el juzgar es propio de aquel que da la ley. Es así que Cristo, apareciendo en la naturaleza humana, nos dió la ley del Evangelio. Luego segun la misma naturaleza juzgará.

Conclusion. [1] *A Cristo compete juzgar, segun que tiene dominio sobre los hombres, acerca de los que será principalmente el juicio final.* [2] *Es conveniente que Cristo presida en aquel juicio*

(1) Afirmativamente contesta el Santo Doctor, y esta es la opinion comun entre los Santos Padres y Doctores de la Iglesia: entre otros de San Ignacio (epístola á los de Esmirna), San Jerónimo (sobre el cap. 17 de San Mateo), San Agustin (De Trinat. lib. I, c. 13), y San Gregorio (Homil. 20 sobre los Evang.).

segun la naturaleza humana. [3] *Cristo por medio de su pasion mereció el dominio y la potestad judiciaria, no solo sobre los hombres, sino sobre toda criatura.*

Responderémos, que el juicio requiere algun dominio en el que juzga; por lo que se dice (Rom. 14, 4): *¿quién eres tú que juzgas al siervo ajeno?* Y por tanto, conforme á esto, *á Cristo compete juzgar, segun que tiene dominio sobre los hombres, acerca de los que será principalmente el juicio final.* Mas él mismo es nuestro Señor, no solo por razon de la creacion, porque *el Señor mismo es el Dios; él nos hizo, y no nosotros á nosotros* (Psal. 99, 3); sino tambien por razon de la redencion, que le compete segun la humana naturaleza. Por lo que se dice (Rom. 14, 9): *por esto murió el Señor y resucitó, para ser Señor de muertos y vivos.* Mas para conseguir el premio de la vida eterna no nos bastarían los bienes de la creacion, si no se añadiese el beneficio de la redencion, á causa del impedimento que sobrevino por el pecado del primer padre á la naturaleza creada. De consiguiente, ordenándose el juicio final á que algunos sean admitidos en el reino y otros sean escluidos de él, *es conveniente que el mismo Cristo, segun la humana naturaleza*, por cuyo beneficio de redencion el hombre es admitido en el reino, *presida á aquel juicio.* Y esto es lo que se dice (Act. 10, 42), que *él mismo fué constituido por Dios juez de vivos y muertos.* Y puesto que por la redencion del género humano no solo reparó á los hombres, sino tambien universalmente á toda criatura, segun que toda criatura, reparado el hombre, se mejora, como consta (Coloss. 1, 20), *pacificando por la sangre de su Cruz, tanto lo que está en la tierra, como lo que está en el cielo;* por eso *no solo sobre los hombres, sino sobre toda criatura, Cristo por su pasion mereció el dominio y la potestad judicial* (Matth. ult. 18): *se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en Cristo, segun la divina naturaleza, hay autoridad de dominio respecto de toda criatura por derecho de creacion; mas en él mismo, segun la humana naturaleza, hay autoridad de dominio, la que mereció por su pasion; y es como autoridad secundaria y adquirida; mas la primera es natural y eterna.

Al 2.º que, aunque Cristo, segun que es hombre, no tenga por sí invencible potestad por natural virtud de la especie humana; sin embargo, por don de la divinidad, tambien en la humana naturaleza tiene potestad invencible, segun que todas las cosas están bajo sus piés, como se dice (I Cor. 15; y Heb. 2). Y por eso, juzgará ciertamente en la humana naturaleza, pero por virtud de la divinidad.

Al 3.º que Cristo no hubiera bastado para la redencion del género humano, si hubiese sido puro hombre. Y por tanto, por lo mismo que pudo, segun la naturaleza humana, redimir al género humano, y por esto consiguió la potestad judicial; se manifiesta claramente, que él mismo es Dios, y así igualmente debe ser honrado con el Padre, no en cuanto hombre sino en cuanto Dios.

Al 4.º que en aquella vision de Daniel manifiestamente se espresa todo el órden de la potestad judicial; la cual ciertamente, como en el primer origen, está en el mismo Dios, y más especialmente en el Padre, que es fuente de toda deidad; y por eso se pone delante que él *Antiguo de dias se sentó.* Mas la potestad judicial ha sido trasladada del Padre al Hijo, no solo desde lo eterno segun la divina naturaleza, sino tambien en el tiempo segun la humana, en la cual la mereció. Y por eso se añade en la vision predicha: *hé aquí venía como Hijo de Hombre con las nubes del cielo y llegó hasta el Anciano de dias; y presentáronle delante de él y dióle potestad y honra y el reino.*

Al 5.º que San Agustin habla por cierta apropiacion, es decir, con el objeto de reducir los efectos, que Cristo obró en la humana naturaleza, á causas de algun modo semejantes á ellos. Y puesto que segun el alma somos á imágen y semejanza de Dios, y segun la carne somos de la misma especie con el hombre Cristo; por eso las cosas que Cristo hizo en nuestras almas, las atribuye á la divinidad; más las que hizo ó ha de hacer en la carne, las atribuye á su carne;

(1) Consúltese sobre la potestad judicial de Cristo lo dicho en la Parte III., C. 59.

aunque su carne, en cuanto es órgano de la divinidad, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 3, c. 15), tenga tambien efecto en nuestras almas, segun aquello que se dice (Hebr. 9 y 14), que *su sangre limpió nuestras conciencias de obras de muerte ;* y así tambien *el Verbo hecho carne* es causa de la resurreccion de las almas ; de donde tambien segun la naturaleza humana convenientemente es juez no solo de los bienes corporales, sino tambien de los espirituales (1).

ARTÍCULO II. — **Aparecerá Cristo en el juicio en la forma de su humanidad gloriosa?**

1.° Parece que Cristo no aparecerá en el juicio en la forma de su gloriosa humanidad ; porque (sup. illud Joan. 19) : *verán en el que traspasaron*, dice la Glosa (interl. August. tract. 120, *in Joan*) : « porque ha de venir en aquella carne en » que fué crucificado ». Es así que fué crucificado en forma debil. Luego en la misma forma de debilidad aparecerá, no en la forma gloriosa.

2.° Se dice (Matth. 24, 30), que *aparecerá la señal del Hijo del Hombre en el cielo*, esto es, « la señal de la cruz », como dice el Crisóstomo (hom. 77, in Matth.), á saber, que « Cristo vendrá á » juicio, no solo mostrando las cicatrices » de sus heridas ; sino tambien su misma » ignominiosísima muerte ». Luego parece que no aparecerá en forma gloriosa.

3.° Segun aquella forma Cristo aparecerá en el juicio, para que pueda ser visto por todos. Mas Cristo, segun la forma gloriosa de su humanidad, no podrá ser visto por todos, buenos y malos, porque el ojo no glorificado no parece ser proporcionado para ver la claridad del cuerpo glorioso. Luego no aparecerá en forma gloriosa.

4.° Aquello que se promete en premio á los justos, no se concede á los injustos. Mas ver la gloria de la humanidad se promete en premio á los justos (Joan. 10, 9) ; *entrará y saldrá, y hallará pastos,* etc., esto es, « refeccion en la divinidad y humanidad », como espone San Agustin (alius auctor, l. de spiritu et anima, c. 9), é (Is. 33, 17) : *verá al Rey en su decoro.* Luego en el juicio no aparecerá para todos en forma gloriosa.

5.° Segun aquella forma, en que Cristo fué juzgado, en esa misma juzgará ; porque (sup. illud Joan. 5) : *así el Hijo da vida á los que quiere*, dice la Glosa, (Ordin. Augus. trac. 19, *in Joan.*) : «en » la forma en que fué juzgado injusta- » mente, justamente juzgará, de modo » que pueda ser visto por los impíos ». Pero fué juzgado en la forma de debilidad. Luego tambien en la misma aparecerá en el juicio.

Por el contrario, es lo que se dice (Luc. 21, 27) : *entónces verán al Hijo del Hombre, que vendrá sobre una nube con grande potestad y majestad.* Es así que la majestad y la potestad pertenecen á la gloria. Luego en forma gloriosa aparecerá.

Ademas, el que juzga debe sobresalir entre los que son juzgados. Y los escogidos que serán juzgados por Cristo, tendrán cuerpos gloriosos. Luego con mucha más razon el juez aparecerá en forma gloriosa.

Ademas, así como el ser juzgado arguye debilidad, así el juzgar indica autoridad y gloria. Mas en la primera vez que Cristo vino á ser juzgado, apareció en forma de debilidad. Luego en la segunda en que vendrá á juzgar, aparecerá en forma gloriosa.

Conclusion. [1] *En la primera venida Cristo apareció en la forma de nuestra debilidad.* [2] *En la segunda venida Cristo aparecerá en la forma de humanidad gloriosa.*

Responderémos, que Cristo se llama *mediador de Dios y de los hombres* (1 Tim. 2), en cuanto satisface por los hombres, es su abogado cerca del Padre, y comunica á los hombres las cosas que son del Padre, conforme á lo que se dice (Joan. 17, 22) : *la claridad que me diste, se la dí á ellos.* Pero segun esto, las dos cosas le convienen, porque comunica con ambos estremos ; pues en cuanto comunica con los hombres, hace las veces de los hombres para con el Padre ; mas en cuanto comunica con el Padre transmite á los hompres los dones del mismo. Luego puesto que *en la primera venida* vino para satisfacer por nosotros cerca

(1) Véase sobre esta respuesta lo dicho por el Angélico en la parte 3.ª C. 56, a. 2 al 1.°

del Padre, *apareció en la forma de nuestra debilidad.* Y puesto que en la segunda venida vendrá para cumplir en los hombres la justicia del Padre, deberá demostrar la gloria que á él es inherente por su comunicacion con el Padre; y *por tanto aparecerá en la forma gloriosa* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que aparecerá en la misma carne, pero no será en la misma condicion de ella.

Al 2.° que la señal de la cruz aparecerá en el juicio, no para indicio de la debilidad entónces existente, sino pasada; para que por esto aparezca más justa la condenacion de aquellos que despreciaron tanta misericordia; y principalmente la de aquellos que persiguieron injustamente á Cristo. Mas las cicatrices, que aparecerán en su cuerpo, no pertenecerán á debilidad alguna, sino que serán indicios de la virtud máxima, con que Cristo, por su pasion y debilidad, triunfó de sus enemigos. Tambien mostrará su ignominiosísima muerte, no presentándola sensiblemente á los ojos, como si entónces la padeciese, sino que atraerá á los hombres al recuerdo de la pasada muerte, por aquellos indicios que aparecerán de su pasada pasion.

Al 3.° que tiene en su potestad el cuerpo glorioso el mostrarse ó no al ojo no glorioso, como se ve claramente por lo dicho (C. 85, a. 2, al 3.°). Y, por tanto, Cristo podrá ser visto por todos en la forma gloriosa.

Al 4.° que, así como la gloria del amigo es deleitable, así la gloria y potestad de aquel á quien se tiene odio, contrista sobremanera. Y, por tanto, así como la vision de la gloria de la humanidad de Cristo será para los justos un premio; así para los enemigos de Cristo será un suplicio, por lo cual se dice (Is. 26, 11): *vean y sean confundidos los que envidian á tu pueblo; y fuego,* esto es, envidia, *devore á tus enemigos.*

Al 5.° que la forma se toma allí por la naturaleza humana, en la que fue juzgado, y en la que tambien juzgará; pero no por la cualidad de la naturaleza, que no será la misma en el que juzga, esto es, débil que fué en el juzgado.

ARTÍCULO III. — **La divinidad podrá ser vista por los malos sin gozo?**

1.° Parece que la divinidad podrá ser vista sin gozo por los malos; porque consta que los impíos muy manifiestamente conocerán que Cristo es Dios. Luego verán su divinidad, y sin embargo no se alegrarán de la vision de Cristo. Luego podrá ser vista sin gozo.

2.° La voluntad perversa de los impíos no más se opone á la humanidad de Cristo, que á su divinidad. Pero el que verán la gloria de su humanidad, cederá en castigo suyo, como se ha dicho (a. 2, al 4.°). Luego con mayor razon si viesen su divinidad, más se constritarían que gozarían.

3.° Las cosas que están en el afecto, no siguen por necesidad á las que están en el entendimiento; por lo que dice San Agustin (conc. 8, Psal. 98): « el entendimiento precede, y el afecto sigue tardo ó nulo ». Pero la vision pertenece al entendimiento, y el gozo al afecto. Luego podrá haber vision de la divinidad sin gozo.

4.° « Todo lo que se recibe en alguna cosa, se recibe en ella á manera del que recibe, y no por modo de cosa recibida ». Mas todo lo que se ve, en cierto modo es recibido en el que ve. Luego, aunque la divinidad es en sí muy deleitable, sin embargo, vista por aquellos que están absorbidos, ó dominados por la tristeza, no los deleitará, sino que los contristará más.

5.° Así como se ha el sentido á lo sensible, así el entendimiento á lo inteligible. Pero sucede en los sentidos, que « causa pena al paladar no sano el pan que es suave al que está sano », como dice San Agustin (Confess. l. 7, c. 16); y lo mismo se verifica en los otros sentidos. Luego, teniendo los condenados indispnesto el entendimiento, parece que la vision de la luz increada más les acarreará pena que gozo.

(1) Así lo manifiestan tambien varios pasajes de la Escritura que nos representan al Salvador viniendo á juzgar con gloria y poderío: por ejemplo, San Mateo en el cap. 16, v. 27: *El Hijo del Hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus ángeles.* Y en el cap. 24, v. 30: *Verán al Hijo del Hombre que vendrá en las nubes del cielo con grande majestad.* Y San Márcos: *Verán entónces al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria* (capit. 13, v. 26).

Por el contrario, se dice (Joan. 17, 3): *esta es la vida eterna: que conozcan que Tú eres el Dios verdadero;* de lo cual se deduce claramente, que la esencia de la bienaventuranza consiste en la vision de Dios. Pero por razon de la bienaventuranza hay gozo. Luego la Divinidad no puede ser vista sin gozo.

Ademas, la misma esencia de la Divinidad es la esencia de la verdad. Mas á cada uno es deleitable ver lo verdadero; por lo que « todos desean saber por naturaleza », como se dice en el principio de la Metafísica. Luego la Divinidad no puede ser vista sin gozo.

Ademas, si alguna vision no es siempre deleitable, sucede que ella es alguna vez contristable. Mas la vision intelectiva nunca es contristable, porque « á la delectacion que hay en entender las cosas, no se opone tristeza alguna », como dice el Filósofo (top. l. 1, c. 13). Luego no pudiendo la Divinidad ser vista, sino por el entendimiento, parece que la Divinidad no puede ser vista sin gozo.

Conclusion. [1] *Las cosas que son deleitables por participacion de la bondad, pueden, aprehendidas, no deleitar.* [2] *Dios no puede ser visto sin gozo.*

Responderémos, que en cada cosa apetecible ó deleitable pueden considerarse dos cosas, á saber: lo que se apetece, ó lo que es deleitable, y aquello que es la razon de apetibilidad, ó deleitabilidad en lo mismo. Mas, así como segun Boecio (in l. De hebdomadibus), « lo que es, puede tener alguna otra cosa ademas de lo que lo mismo es, pero el mismo ser ninguna otra cosa fuera de sí tiene mezclada »; así lo que es apetecible, ó deleitable, puede tener mezclada alguna otra cosa por la que no sea deleitable, ó apetecible; y lo que es razon de deleitabilidad, no tiene mezclado, ni puede tener nada por lo que no sea deleitable, ó apetecible. Mas *las cosas que son deleitables por participacion de la bondad*, que es la razon de la apetibilidad y deleitabilidad, *pueden aprehendidas no deleitar;* y aquello que por su esencia es bueno, es imposible que su esencia aprehendida no deleite. De donde, *siendo Dios esencialmente la misma bondad, la Divinidad no puede ser vista sin gozo.*

Al argumento 1.° dirémos, que los impíos manifiestamente conocerán que Cristo es Dios, no porque vean su Divinidad, sino por los indicios muy manifiestos de la Divinidad (1).

Al 2.° que á la Divinidad, segun lo que es en sí, ninguno puede tenerla odio, como ninguno puede tener odio á la misma bondad; pero en cuanto á algunos efectos de la Divinidad se dice que lagunos la tienen odio, á saber, en cuanto obra ó manda algo que es contrario á la voluntad. Y, por tanto, la vision de la Divinidad á ninguno puede ser no deleitable (2).

Al 3.° que la palabra de San Agustin se ha de entender, cuando aquello que se aprende por medio del entendimiento precedente, es bueno por participacion, y no por esencia, como son todas las criaturas; de donde puede haber en ellas algo por lo que no se mueva el afecto: del mismo modo tambien *en vía*, ó mientras se vive aquí, Dios es conocido por los efectos; y el entendimiento no alcanza á la misma esencia de su bondad. Por lo que no conviene que el afecto siga al entendimiento; como le seguiría, si viese su esencia, que es la misma bondad.

Al 4.° que la tristeza no designa disposicion, sino más bien pasion. Pero toda pasion se quita por una causa contraria, mas fuerte que sobreviene, mas ella no la destruye; y así la tristeza de los condenados se quitaría, si vieran á Dios por esencia.

Al 5.° que por la indisposicion del órgano se quita la proporcion natural del mismo órgano con el objeto, que es apto para deleitar; y por esto la delectacion se impide. Mas la indisposicion que hay en los condenados, no quita la natural proporcion con que están ordenados para la divina bondad, puesto que la imágen siempre persevera en ellos. Y por tanto, no hay paridad.

(1) Esos indicios, esa gloria de que vendrá rodeado el soberano Juez de vivos y muertos, está patente en la Escritura, como se ha visto en la anterior nota. La Iglesia, en la sublime poesía del *Dies iræ*, dirigiéndose al mismo divino Juez, le dice: *Rex tremendæ majestatis*: « Rey de tremenda majestad ». En iguales términos hablan los Santos Padres y los teólogos, especialmente los ascéticos.

(2) Compárese lo dicho aquí por el Santo con lo que escribe en la 2.ª-2.æ C. 34, a. 1.

CUESTION XCI.

Cualidad del mundo despues del juicio.

Considerarémos ahora la cualidad del mundo y de los que resucitan despues del juicio, sobre lo cual ocurren tres consideraciones: 1.ª sobre el estado y cualidad del mundo; 2.ª sobre el estado de los bienaventurados; y 3.º sobre el estado de los malos. — Acerca de lo 1.º investigarémos cinco cosas: 1.ª La renovacion del mundo será futura, ó *se renovará el mundo?* — 2.ª Cesará el movimiento de los cuerpos celestiales? — 3.ª Los cuerpos celestiales brillarán más entónces? — 4.ª Los elementos recibirán mayor claridad? — 5.ª Quedarán los animales y las plantas?

ARTÍCULO I. — **Se renovará el mundo** (1)

1.º Parece que el mundo nunca se renovará; porque no hay nada futuro, sino lo que fué alguna vez segun la especie (Eccles. 1, 9): *¿ Qué es lo que fué? lo mismo que ha de ser.* Pero el mundo nunca tuvo otra disposicion que la que ahora tiene en cuanto á sus partes esenciales, géneros y especies. Luego nunca se renovará.

2.º La innovacion es cierta alteracion. Es así que es imposible que el universo se altere, porque todo lo alterado se reduce á algo alterante no alterado, lo que sin embargo se mueve segun el lugar, cosa que no es establecerlo fuera del universo. Luego no puede ser que el mundo se renueve.

3.º Se dice (Genes. 2, 2): *el dia séptimo acabó Dios su obra, que habia hecho y reposó de toda la obra que habia hecho;* y exponen los Santos Padres, que *reposó ó cesó de crear nuevas criaturas.* Pero en aquella primera creacion no fué impuesto á las cosas otro modo que este que ahora conservan con órden natural. Luego nunca tendrán otro.

4.º Esta disposicion que ahora tienen las cosas, es natural. Sí, pues, se trasmutan, ó pasan á otra disposicion, esa no será en ellas natural. Pero lo que es innatural y *per accidens* no puede ser perpétuo, como se manifiesta claramente (*De cœlo et mundo*, l. 1, t. 15). Luego tambien aquella disposicion de novedad alguna vez se quitará de las mismas: y por tanto habrá que suponer cierta circulacion en el mundo como Empédocles y Orígenes (Periarch. l. 2, c. 3) supusieron; de suerte que despues de este mundo, haya otro mundo ademas, y despues de este, otro en seguida.

5.º La novedad de la gloria se da en premio á la criatura racional. Pero donde no hay mérito, allí no puede haber premio: por consiguiente, como las criaturas insensibles no merecieron nada, parece que no se renovarán.

Por el contrario es lo que se tiene (Is. 65, 17); *hé aquí que yo crio nuevos cielos, y nueva tierra; y las cosas primeras no serán en memoria;* y (Apoc. 21, 1): *ví un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra se fueron.*

Ademas, la habitacion debe ser conveniente al habitante. Pero el mundo se ha hecho, para ser habitacion del hombre. Luego debe convenir al hombre. Mas el hombre se renovará. Luego el mundo se renovará del mismo modo.

Ademas, *todo animal ama á su seme-*

(1) Es de fe contra algunos herejes oscuros y el rabino Moisés, que sostenian la permanencia del mundo en el mismo estado en que hoy está, por toda la eternidad. Lo que Santo Tomás dice y los testimonios patentes de la Escritura que cita con otros análogos que calla, y convencen de lo contrario.

jante (Eccli. 13, 19); de lo cual se evidencia, que la semejanza es razon de amor. Pero el hombre tiene alguna semejanza con el universo, por lo que se llama tambien mundo menor. Luego el hombre ama naturalmente al mundo todo; y por consiguiente desea su bien; y así, para satisfacer al deseo del hombre, tambien el universo debe mejorarse.

Conclusion. [1] *Todos los cuerpos sirven al hombre de dos maneras.* [2] *El ojo corporal de los santos verá á la divinidad en sus efectos corporales.* [3] *Convendrá que tambien otros cuerpos reciban mayor influencia de la bondad divina, sin embargo, no variando la especie. sino añadiendo perfeccion de cierta gloria.* [4] *El mundo al mismo tiempo se renovará, y el hombre será glorificado.*

Responderémos, que *todas las cosas corporales* se cree que han sido hechas por causa del hombre; por lo que se dice tambien que todas le están sujetas. Pero *sirven al hombre de dos modos:* uno para sustentacion de la vida corporal, y otro para provecho del conocimiento divino; en cuanto el hombre *por las cosas que han sido hechas, percibe las cosas invisibles de Dios,* como se dice (Rom. 1): por consiguiente, el hombre glorificado de ningun modo necesitará del primer ministerio de las criaturas; puesto que su cuerpo se hará enteramente incorruptible, obrándose esto por virtud divina por medio del alma, á la que inmediatamente glorifica. Tampoco necesitará el hombre del segundo ministerio en cuanto al conocimiento intelectivo, porque con tal conocimiento los santos verán á Dios inmediatamente por esencia. Mas á esta vision de la esencia *el ojo de la carne no podrá llegar;* y por tanto, para darle tambien consuelo conveniente sobre la vision de la divinidad, *verá á esta en sus efectos corporales,* en los que aparecerán indicios manifiestos de la majestad divina, y principalmente en la carne de Cristo, y despues de esto en los cuerpos de los bienaventurados, y así sucesivamente en todos los otros cuerpos. Por tanto, *convendrá que tambien aquellos cuerpos reciban de la bondad divina mayor influencia que ahora; sin embargo, no variando la especie, sino añadiendo perfeccion de cierta gloria;* y esta será la renovacion del mundo. De consiguiente, *el mundo se renovará al mismo tiempo que el hombre será glorificado.*

Al argumento 1.º dirémos, que Salomon habla allí del curso natural, lo que se ve claro por lo que se añade: *nada hay nuevo debajo del Sol.* Porque moviéndose el sol circularmente, conviene que las cosas que están sometidas á la virtud del Sol, tengan alguna circulacion; la cual consiste en que aquellas cosas, que fueron ántes, vuelven otra vez en la misma especie, pero diversas en número, como se dice (*De generatione,* l. 1). Mas aquellas cosas que pertenecen al estado de la gloria, no están sometidas al sol.

Al 2.º que aquella razon procede de la alteracion natural, que tiene el agente natural, el cual obra por necesidad de naturaleza. Porque tal agente no puede motivar disposicion varia, á no ser que él mismo se refiera de uno y otro modo. Mas las cosas que se hacen divinamente, proceden de la libertad de la voluntad; por lo que sin inmutacion ó variacion alguna de la voluntad de Dios, puede ya esta, ya aquella disposicion, existir por el mismo en el universo, y así esta renovacion no se reducirá á algun principio movido, sino al principio inmóvil, á saber, Dios.

Al 3.º que en tanto se dice que Dios al séptimo dia dejó de crear nuevas criaturas, en cuanto nada fue hecho despues, que ántes no hubiera precedido en alguna semejanza segun el género ó especie, ó al menos como en el principio de generacion, ó tambien como en la potencia obediente. Digo, pues, que la novedad futura del mundo precedió en las obras de los seis dias, en cierta remota semejanza, á saber, en la gloria y en la gracia de los ángeles; precedió tambien en potencia de obediencia, la cual fue infundida entónces á la criatura para recibir tal novedad de Dios agente.

Al 4.º que aquella disposicion de novedad no será natural, ni contra la naturaleza; sino que será sobre la naturaleza (como la gracia y la gloria son sobre la naturaleza del alma); y provendrá de un perpétuo agente, que perpétuamente la conservará.

Al 5.º que, aunque los cuerpos insensibles no merecieren aquella gloria, propia-

mente hablando ; sin embargo, el hombre mereció que aquella gloria se confiriese al universo entero, en cuanto esto cede en aumento de la gloria del hombre, como algun hombre merece ser vestido con vestidos más adornados, cuyo ornato, sin embargo, de ningun modo merece el mismo vestido.

ARTÍCULO II. — **¿Cesará el movimiento de los cuerpos celestes?**

1.° Parece que el movimiento de los cuerpos celestes en aquella renovacion del mundo no cesará; porque se dice (Genes. 8, 2): *todos los dias de la tierra, sementera y siega, frio y calor, estío é invierno, noche y dia, no cesarán.* Es así que la noche y el dia, el estío y el invierno se verifican por el movimiento del Sol. Luego nunca cesará el movimiento del Sol.

2.° Se dice (Jerem. 31, 35) : *esto dice el Señor que da el Sol para lumbre del dia, el órden de la Luna y de las estrellas para lumbre de la noche : el que turba el mar y suenan sus ondas, el Señor de los ejércitos en su nombre. Si faltaren estas leyes delante de mí, dice el Señor, entónces faltará tambien el linaje de Israel, para que no sea nacion delante de mí todos los dias.* Pero la semilla de Israel jamás faltará, sino que permanecerá perpétuamente. Luego las leyes del dia y de las olas del mar, que son causadas por el movimiento del cielo, existirán perpétuamente.

3.° La sustancia de los cuerpos celestes existirá siempre. Mas es inútil establecer algo, si no se establece aquello, por lo que fue hecho : mas los cuerpos celestes han sido hechos *para dividir el dia y la noche, y para ser señales de los tiempos, de los dias y de los años* (Genes. 1, 14); lo cual no puede hacerse sino por el movimiento. Luego su movimiento permanecerá siempre; de lo contrario en vano permanecerían aquellos cuerpos.

4.° En aquella renovacion del mundo todo él se mejorará. Luego á ningun cuerpo que quede, se le quitará aquello que es propio de su perfeccion. Pero el movimiento es propio de la perfeccion del cuerpo celeste; porque, como se dice (De cœlo et mundo, l. 2, t. 65 y 66), « aquellos cuerpos participan de la bondad divina por medio del movimiento ». Luego el movimiento del cielo no cesará.

5.° El Sol ilumina sucesivamente todas las diversas *partes del mundo*, segun que se mueve circularmente. Luego si el movimiento circular del cielo cesa, se sigue que en alguna superficie de la tierra habrá perpétua oscuridad, lo que no conviene á aquella novedad.

6.° Si el movimiento cesase, esto no sería, sino en cuanto el movimiento establece en el cielo alguna imperfeccion, como de laxitud ó cansancio, ó de trabajo, lo que no puede ser, puesto que aquel movimiento es natural, y los cuerpos celestes son impasibles, por cuya razon no se fatigan en su movimiento, como se dice (De cœlo et mundo, l. 2, t. 3 y 4). Luego el movimiento del cielo nunca cesará.

7.° Es inútil la potencia que no se reduce al acto. Pero en cualquiera situacion en que se establezca el cuerpo celeste, está en potencia para otro sitio. Luego, si no se redujese al acto, aquella potencia perseveraría en vano y siempre sería imperfecta. Mas no puede reducirse al acto, sino por medio del movimiento local. Luego siempre se moverá.

8.° Lo que se ha indiferentemente á muchas cosas, ó ambas se le atribuyen, ó ninguna. Pero el Sol se ha indiferentemente á estar en el Oriente ú Occidente; de lo contrario su movimiento no sería uniforme en su totalidad, porque se movería más velozmente hácia el lugar que le fuese natural. Luego ó ninguno de los dos sitios debe atribuirse al Sol ó ambos. Pero ni ambos ni ninguno de los dos puede atribuírsele, sino sucesivamente por medio del movimiento; porque conviene, si descansa, que lo verifique en algun lugar. Luego el cuerpo del Sol se moverá perpétuamente, y por la misma razon todos los otros cuerpos celestes.

9.° El movimiento del cielo es la causa del tiempo. Si, pues, el movimiento del cielo falta, conviene que falte el tiempo ; el cual si faltase, faltaría en el instante ; mas la definicion del instante es (Physic. l. 8, t. 2) « ser principio del futuro y fin del pasado » ; y así despues del último instante del tiempo habría tiempo ; lo que es imposible. Luego el movimiento del cielo nunca cesará.

10.° La gloria no quita la naturaleza. Pero el movimiento del cielo la es natural. Luego por la gloria no se le quita.

Por el contrario es lo que se dice (Apoc. 10, 6), que el ángel que apareció, *juró por el que vive en los siglos de los siglos... que no habrá ya más tiempo;* á saber. despues que el séptimo ángel tocáre la trompeta, á cuyo sonido *los muertos resucitarán*, como se dice (I Cor. 15). Pero si no hay tiempo, no hay movimiento del cielo. Luego el movimiento del cielo cesará.

Ademas, se dice (Is. 60, 20): *no se pondrá tu Sol de allí adelante, y tu Luna no menguará.* Pero el ocaso del Sol y la diminucion de la Luna son causados por el movimiento del cielo. Luego el movimiento del cielo cesará alguna vez.

Por otra parte, como se prueba (De gener. l. 2, t. 56), « el movimiento del » cielo es, ó se verifica, á causa de la con» tinua generacion en estas partes infe» riores ». Mas la generacion cesará cuando esté completo el número de los escogidos. Luego el movimiento del cielo cesará.

Ademas, todo movimiento es por causa de algun fin, como se dice (Met. l. 2, t. 8). Es así que todo movimiento que es por causa de un fin, obtenido este, descansa. Luego ó el movimiento del cielo nunca conseguirá su fin, y así sería en vano, ó alguna vez descansará.

Finalmente, el descanso es más noble que el movimiento, porque segun que las cosas son inmóviles se asemejan mas á Dios en el que hay suma inmovilidad. Pero el movimiento de los cuerpos inferiores se termina naturalmente en el descanso. Luego siendo los cuerpos celestes mucho más nobles, su movimiento se terminará naturalmente en la quietud (1).

Conclusion. *El movimiento del cielo cesará en aquella renovacion del mundo; no ciertamente por alguna causa natural sino haciendo esto la voluntad divina.*

Responderémos, que acerca de esta cuestion hay tres opiniones. La primera es la de los filósofos que dicen que el movimiento del cielo siempre durará. Pero esto no está de acuerdo con nuestra fe, que establece cierto número de escogidos prefijado por Dios; y en este caso conviene que la generacion de los hombres no dure perpetuamente, y por la misma razon ni las otras cosas que se ordenan á la generacion de los hombres, como es el movimiento del cielo y las variaciones de los elementos. Otros dicen que el movimiento del cielo cesará segun la naturaleza. Pero esto tambien es falso; porque todo cuerpo que naturalmente se mueve, tiene un lugar en que naturalmente descansa, hácia el cual se mueve naturalmente, y del cual no se aparta sino violentándole. Mas no puede asignarse ningun lugar de esta clase al cuerpo celeste, porque no es más natural al Sol su llegada al punto del Oriente, que su receso de él: por lo que ó su movimiento no sería natural totalmente, ó dicho movimiento suyo no se terminaría naturalmente en su reposo. De consiguiente, debe decirse, segun otros, que *el movimiento del cielo cesará en aquella renovacion del mundo, no ciertamente por causa natural alguna, sino por obra de la voluntad divina;* porque aquel cuerpo, como tambien los otros, fueron hechos para doble ministerio del hombre, como ántes se ha dicho (a. 1). Mas de uno de estos dos ministerios no necesitará el hombre despues del estado de la gloria, á saber, segun que los cuerpos celestes le sirven para la sustentacion de la vida corporal. Y de este modo le sirve el cuerpo celeste por medio del movimiento, en cuanto por el movimiento del cielo se multiplica el género humano, y se engendran las plantas y animales, que son necesarios para el uso del hombre; y tambien se produce en el aire la temperatura que conserva la salud. De donde, glorificado el hombre, el movimiento del cielo cesará.

Al argumento 1.° dirémos, que aquellas palabras se entienden de la tierra segun este estado, en el cual puede haber principio de generacion y corrupcion de las

(1) El Santo Doctor no hace suyos ni este ni el anterior argumento y solo los aduce como réplica de la parte contraria, que debilitan ó destruyen la fuerza de los opuestos. Esto se desprende de lo que el mismo Angélico dice despues y de lo que alguna que otra vez hace en la serie de sus artículos. Por lo demas, como estamos viendo en casi todos, Santo Tomás pone como fundamento y base de su tésis los argumentos *sed contra*, « por el *contrario* »; y las razones en ellos aducidas, las amplia, desenvuelve y prueba con su habitual y profunda solidez.

plantas; lo que se ve claro por lo que allí se dice: *todos los dias de sementera y de mies*, etc. Y lo que en absoluto se ha de conceder es, que mientras la tierra fuere apta para simientes y mieses, el movimiento del cielo no cesará.

Y lo mismo se ha de decir al 2.°; que el Señor habla allí de la duracion de la semilla de Israel segun el presente estado; como lo manifiesta por lo que dice: *la semilla de Israel faltará, de modo que no haya nacion delante de mí todos los dias*. Porque despues de este estado no habrá vicisitud de dias. Y por tanto, áun las leyes de que había hecho mencion, no las habrá despues de este estado.

Al 3.° que el fin que allí se asigna á los cuerpos celestes, es un fin próximo, porque es su acto propio; pero este acto se ordena ulteriormente á otro fin, á saber, al ministerio humano, como se ve claramente por lo que se tiene, (Deuter. 4, 19): *no sea que, alzados los ojos al cielo, veas el Sol y la Luna, y todos los astros del cielo, y cayendo en error, adores y des culto á aquellas cosas, que el Señor Dios tuyo crió para servicio de todas las gentes que están debajo del cielo*. Y por tanto, más debe tomarse el juicio sobre los cuerpos celestes segun el ministerio de los hombres, que segun el fin asignado en el Génesis. Mas los cuerpos celestes cederán en ministerio del hombre glorificado de otro modo, como ántes se ha dicho, (aquí y a. 1); y por tanto, no se sigue que permanezcan en vano.

Al 4.° que el movimiento no es sobre la perfeccion del cuerpo celeste, sino en cuanto por esto es causa de la generacion y corrupcion en estas partes inferiores; y conforme á esto tambien aquel movimiento hace, que el cuerpo celeste participe de la bondad divina por cierta semejanza de causalidad. Pero el movimiento no es sobre la perfeccion de la sustancia del cielo que permanecerá; y por tanto, no se sigue que, cesando el movimiento, se quite cosa alguna de la perfeccion de la sustancia del cielo.

Al 5.° que todos los cuerpos de los elementos tendrán en sí mismos cierta claridad de gloria. De consiguiente, aunque alguna superficie de la tierra no sea iluminada por el Sol, sin embargo, de ningun modo quedará allí oscuridad.

Al 6.° que dice espresamente la Glosa de San Ambrosio (*ord. vetus*, Ms.), comentando lo del Apóstol (Rom. 8, sosobre aquello de *toda criatura gime*, etc.) que « todos los elementos cumplen con » trabajo sus oficios; como el Sol y la » Luna llenan los espacios á ellos seña» lados no sin trabajo; y lo hacen por » nuestra causa: por lo que descansarán, » cuando nosotros seamos elevados ». Pero aquel trabajo, como creo, no significa alguna fatiga ó pasion, que ocurre en aquellos cuerpos por el movimiento; puesto que aquel movimiento es natural y no tiene nada de violencia, como se prueba (De cœlo et mundo, l. 1, t. 9 y sig.). Pero por trabajo se entiende allí el defecto de aquello á que una cosa se encamina. De donde, por cuanto aquel movimiento está ordenado por la Divina Providencia para completar el número de los escogidos, no cumplido aquel, todavía consigue aquello para que fué ordenado: y por tanto, por semejanza se dice que trabaja, como el hombre que no tiene lo que intenta. Y tambien este defecto se quitará del cielo, cumplido el número de los escogidos. O tambien puede referirse al deseo de la renovacion futura, que aguarda de la disposicion divina.

Al 7.° que al cuerpo celeste no está inherente potencia alguna, que se perfeccione por medio de lugar, ó que haya sido hecha á causa de este fin, que es el estar en tal lugar; pero de este modo se refiere á la potencia *ad ubi* en el cuerpo celeste, como se refiere la potencia del artífice al objeto de hacer diversas casas de un solo modo; de las que, si hace una sola, no se dice que tiene en vano la potencia; y del mismo modo en cualquier sitio, en que el cuerpo celeste se establezca, la potencia que hay en el mismo *ad ubi*, no permanecerá incompleta ni en vano.

Al 8.° que, aunque el cuerpo celeste segun su naturaleza se refiere igualmente á todo sitio que le es posible; sin embargo, si se compara con aquellas cosas que están fuera del mismo, no se refiere igualmente á todos los sitios, sino que segun un solo sitio se dispone más noblemente, respecto de algunos que segun

otro, como respecto de nosotros se dispone mas noblemente el Sol en el dia que en la noche. Y por tanto, es probable que ordenándose al hombre toda la renovacion del mundo, el cielo tenga en aquella novedad un sitio notabilísimo, el cual es posible con respecto á nuestra habitacion. O segun ciertos el cielo descansará en aquel sitio en que fué hecho ; de lo contrario alguna revolucion del cielo quedaría incompleta. Mas esta razon no parece conveniente ; porque produciéndose en el cielo alguna revolucion, la cual no termina sino en el espacio de treinta y seis mil años, se seguiría que el mundo debería durar por tanto tiempo, lo que no parece probable. Y ademas, segun esto podría saberse cuando debería acabarse el mundo ; porque probablemente se colige por los astrólogos en qué sitio han sido hechos los cuerpos celestes, considerado el número de años que se computan desde el principio del mundo; y del mismo modo podría saberse el número cierto de años en que volvería á tener la misma disposicion. Pero se establece que el tiempo del fin del mundo es desconocido.

Al 9.° que el tiempo alguna vez faltará, faltando el movimiento del cielo: ni aquel *ahora* último será el principio del futuro; porque dicha definicion no se da sobre el *ahora*, sino segun que es el que continúa las partes del tiempo, no segun que es el término del tiempo entero.

Al 10.° que el movimiento del cielo no se dice natural, en el sentido de que sea parte de la naturaleza, de aquel modo con que se dicen naturales los principios; ni tampoco que tenga principio activo en la naturaleza del cuerpo, sino solamente receptivo. Pero su principio activo es la sustancia espiritual, como dice el Comentador (*in princ. Cœl. et mund.* l. 1, com. 5). Y por tanto, no es inconveniente, si por la novedad de la gloria se quita aquel movimiento, porque no destruido éste, la naturaleza del cuerpo celeste se variará.

Las otras razones, á saber, las tres primeras, que se refieren á lo opuesto, las concedemos, porque concluyen del modo debido. Mas por cuanto las otras dos parecen concluir en que el movimiento del cielo cesa naturalmente, por eso, responderémos á ellas.

A la 1.ª contestarémos, que el movimiento cesa, dado aquello por cuya causa es, si sigue al movimiento y no acompaña al mismo. Mas aquello por cuya causa es, ó se verifica el movimiento celeste, segun los filósofos, acompaña al movimiento, á saber : la imitacion de la bondad divina en la causalidad que tiene sobre las cosas inferiores. Y por tanto, no conviene que aquel movimiento cese naturalmente.

A la 2.ª que, aunque la inmovilidad sea simplemente más noble que el movimiento; sin embargo, éste, en cuanto por el movimiento puede conseguir alguna perfecta participacion de la bondad divina, es más noble que el reposo, en cuanto de ningun modo por medio del movimiento podría conseguir aquella perfeccion. Y por esta razon la tierra, que es el más débil de todos los elementos, está sin movimiento; aunque el mismo Dios que es nobilísimo sobre todas las cosas, y por el que los cuerpos más nobles se mueven, está sin movimiento. Y de aquí es tambien, que los movimientos de los cuerpos superiores podrían establecerse segun la vía de naturaleza para perpetuarse, y nunca para terminar en el reposo, aunque el movimiento de los cuerpos inferiores termine en él.

ARTÍCULO III.— **¿En los cuerpos celestes se aumentará la claridad en aquella renovacion?**

1.° Parece que á los cuerpos celestes no se les aumentará la claridad en aquella renovacion ; porque aquella renovacion en los cuerpos inferiores se hará por medio de la purificacion del fuego. Pero el fuego que purifica, no pertenecerá á los cuerpos celestes. Luego estos no se renovarán por la recepcion de mayor claridad.

2.° Así como los cuerpos celestes por el movimiento son causa de la generacion en estas regiones inferiores, así tambien por medio de la luz. Mas, cesando la generacion, cesará el movimiento, como se ha dicho (a. 2). Luego del mismo modo cesará la luz de los cuerpos celestes, en vez de aumentarse.

3.° Si renovado el hombre, se renuevan los cuerpos celestes, conviene que, deteriorado aquel, queden tambien deteriorados aquellos. Pero esto no parece probable, puesto que aquellos cuerpos son invariables en cuanto á su sustancia. Luego ni renovado el hombre se renovarán.

4.° Si entónces fueron deteriorados, conviene que lo hayan sido tanto, cuanto se dice que han de ser mejorados en la renovacion del hombre. Pero se dice (Is. 30, 26), que *será la luz de la Luna como la luz del Sol.* Luego tambien en el primer estado, ántes del pecado, la Luna lucía cuanto luce ahora el Sol. Luego en cualquier tiempo que la Luna estaba sobre la tierra, producía el dia, como ahora el Sol, lo que manifiestamente aparece ser falso, por lo que se dice (Genes. 1), que la Luna fue hecha *para presidir á la noche.* Luego, pecando el hombre, los cuerpos celestes no fueron disminuidos en la luz; y así ni su luz aumentará, como parece, en la glorificacion del hombre.

5.° La claridad de los cuerpos celestes se ordena al uso del hombre, como tambien las otras criaturas. Mas despues de la resurreccion, la claridad del Sol no cederá en uso del hombre; porque se dice (Is. 60, 19): *no tendrás más el Sol para que luzca de dia, ni el resplandor de la Luna te alumbrará;* y (Apocal. 21, 23): *aquella ciudad no necesita de Sol, ni de Luna, para que luzcan en ella.* Luego su claridad no se aumentará.

6.° No sería sabio el artífice que hiciera grandes instrumentos, para construir un pequeño artefacto. Pero el hombre es cierta cosa mínima en comparacion de los cuerpos celestes, que por su inmensa magnitud exceden incomparablemente la cuantidad del hombre; aún más: la cuantidad de toda la tierra es como un punto en la esfera respecto del cielo, como dicen los astrólogos. Siendo, pues, Dios sapientísimo, no parece que el fin de la creacion del cielo sea el hombre; y así no parece, que pecando él, el cielo se haya deteriorado, ni glorificado él, se mejore.

Por el contrario, se dice (Is. 30, 26): *será la luz de la Luna como la del Sol, y la luz del Sol será siete tantos como luz de siete dias.*

Ademas, todo el mundo se renovará para mejorar. Pero el cielo es la parte más noble del mundo corporal. Luego se mudará para mejorar. Y esto no puede ser si no resplandece con mayor claridad. Luego se mejorará y crecerá su claridad.

Por otra parte: *toda criatura que gime y está de parto hasta ahora, espera la revelacion de la gloria de los hijos de Dios,* como se dice (Rom. 8). Pero los cuerpos celestes son de esta manera, como allí mismo dice la Glosa (ord. Ambros.). Luego esperan la gloria de los santos. Pero no la esperarían, si de esto no les resultáre alguna cosa en acrecentamiento. Luego por esto se les acrecienta la claridad, por la que son adornados sobre todo.

Conclusion. [1] *La renovacion del mundo va encaminada al objeto de que renovado el mundo, Dios sea visto por el hombre con manifiestos indicios, como sensiblemente.* [2] *Los cuerpos celestes se mejorarán principalmente en cuanto á la claridad: mas la cuantidad y el modo de mejoramiento solo son conocidos de aquel que será el autor del mejoramiento.*

Responderémos, que *la renovacion del mundo se ordena á que, tambien renovado él, Dios sea visto por el hombre por indicios manifiestos como sensiblemente.* Pero la criatura guía principalmente al conocimiento de Dios por su especie y su belleza, que manifiestan la sabiduría del que la hizo y la gobierna: de donde, se dice (Sap. 13, 5): *por la grandeza de la hermosura y de la criatura se podrá venir á las claras en conocimiento del Criador de ellas.* Mas la hermosura de los cuerpos celestes consiste principalmente en la luz: por lo que se dice (Eccli. 43, 10): *es belleza del cielo la gloria de las estrellas, el Señor ilumina al hombre en las alturas.* Y por tanto, *principalmente en cuanto á la claridad los cuerpos celestes se mejorarán. Pero la cuantidad y el modo de mejorar solo es conocido de aquel que solo será autor del mejoramiento.*

Al argumento 1.° dirémos, que el fuego, que purifica, no causará la forma de renovacion, sino que dispondrá solo á ella, purificando de la fealdad de pecado, y de la impureza de la mezcla, que no se halla en los cuerpos celestes. Y por

tanto, aunque los cuerpos celestes no han de ser purificados por medio del fuego, sin embargo, se han de renovar por Dios.

Al 2.º que el movimiento no importa perfeccion alguna en el que es movido segun que se considera en sí, puesto que es acto de lo imperfecto; aunque puede pertenecer á la perfeccion del cuerpo, en cuanto es causa de algo; pero la luz pertenece á la perfeccion del cuerpo que luce, aun considerado en su sustancia; y por tanto, despues que el cuerpo celeste dejará de ser causa de la generacion, permanecerá su claridad y no quedará el movimiento.

Al 3.º que sobre aquello de (Is. 30): *será la luz de la Luna como la luz del Sol*, dice la Glosa (interl.): «todas las » cosas hechas por el hombre, han sido » empeoradas con su caida, y el Sol y la » Luna disminuidos en su luz »; la cual diminucion ciertamente es entendida por algunos segun la real diminucion de la luz. Ni obsta que los cuerpos celestes segun su naturaleza son invariables, porque aquella variacion ha sido hecha por virtud divina. Otros empero lo entienden más probablemente, diciendo que aquella diminucion es, no segun el defecto real de la luz, sino en cuanto al uso del hombre, que no consiguió despues del pecado tanto beneficio de la luz de los cuerpos celestes, cuanto tuvo ántes; por cuyo modo tambien se dice (Genes. 3, 17): *maldita la tierra en tu obra..... espinas y abrojos germinarán para tí;* la cual, sin embargo, tambien hubiera germinado ántes espinas y abrojos, pero no para castigo del hombre. Y sin embargo no se sigue, que si la luz de los cuerpos celestes no se ha disminuido por esencia, pecando el hombre, no deba ser aumentada realmente en su glorificacion, porque el pecado del hombre no mudó el estado del universo; puesto que tambien el hombre, ántes, como despues, tuvo vida animal, la que necesita del movimiento y generacion de la criatura corporal; pero la glorificacion del hombre cambiará el estado de toda la criatura corporal, como se ha dicho (C. 76, a. 7). Y por tanto, no hay semejanza.

Al 4.º que aquella diminucion, como más probablemente se juzga, no fue segun la sustancia, sino segun el efecto. De donde no se sigue que la Luna existiendo sobre la tierra, hiciese el dia; sino que el hombre hubiera sacado entónces tanto provecho de la luz de la Luna, cuanto tiene ahora de la luz del Sol. Mas despues de la resurreccion, cuando la luz de la luna se aumentará, segun la verdad de la cosa, no habrá en parte alguna noche sobre la tierra, sino solo en el centro de la tierra, en donde estará el infierno, porque entónces, como se dice, la Luna lucirá cuanto luce ahora el Sol, y el Sol siete veces más que ahora; los cuerpos de los bienaventurados siete veces más que el Sol, aunque esto no está comprobado con autoridad ó razon alguna (1).

Al 5.º que algo puede ceder en uso del hombre de dos modos: uno por necesidad, y así ninguna criatura cederá en uso del hombre, porque tendrá de Dios suficiencia plena. Y esto se significa en la autoridad aducida (Apocal. 21, 23); que dice que *aquella ciudad no necesita de Sol, ni de Luna.* El otro uso es para mayor perfeccion, y así el hombre usará de otras criaturas, no empero, como necesarias para alcanzar su fin, como ahora usa de ellas.

Al 6.º que aquella razon es del Rabino Moisés, que (l. 3, *Dux errantium*, c. 14), se empeña en desaprobar enteramente que el mundo fue hecho para el hombre. Por lo que, aun lo que se lee en el Antiguo Testamento sobre la renovacion del mundo, como se ve claro en las autoridades de Isaías aducidas, dice haber sido dicho metafóricamente; de suerte que así como se dice á uno que se le oscurece el Sol, cuando cae en gran tristeza, de modo que no sabe qué hacer (cuyo modo tambien de hablar es usado en la Escritura) (2), así tambien, por el contrario, se diga que el Sol le luce

(1) No está efectivamente apoyada esa opinion en texto alguno; ántes al contrario, lo que el Señor nos dijo por San Mateo fue *que los justos resplandecerán como el Sol en el reino de su Padre* (13, v. 43). Y el Espíritu Santo nos había tambien enseñado que *los justos resplandecerán*; (Sap. III, 7) pero nada más. Es decir, que la mayor comparacion que se hace sobre la luz de los Santos es la del Sol, y en ocasiones con la luz del firmamento ó de las estrellas, como dijo el profeta Daniel (12, v. 3).

(2) Así sucede, por ejemplo, en el libro de Ester (8, v. 16), donde se dice que *pareció á los judíos que les nacía una nueva luz*, por haberse librado del decreto de Aman y este soberbio ministro haber sido ejecutado por sus maldades.

más, y que todo el mundo se renueva, cuando del estado de tristeza pasa á un gran regocijo. Pero esto disuena de las autoridades y exposiciones de los santos. Por lo cual, á aquella razon aducida responderémos, que aunque los cuerpos celestes exceden sobremanera al cuerpo humano, sin embargo, mucho más excede el alma racional á los cuerpos celestes, que los mismos al cuerpo humano. Así, pues, no es inconveniente que se diga que los cuerpos celestes han sido hechos por causa del hombre, no sin embargo, como por su fin principal, porque el principal fin de todas las cosas es Dios.

ARTÍCULO IV. — **Se renovarán los elementos por la recepcion de alguna claridad?**

1.° Parece que los elementos no se renovarán por la recepcion de alguna claridad. Porque, así como la luz es cualidad propia del cuerpo celeste, así lo cálido y lo frio, lo húmedo y lo seco, son cualidades propias de los elementos. Luego así como el cielo se renueva por el aumento de claridad, del mismo modo deben renovarse los elementos por el aumento de las cualidades activas y pasivas.

2.° Lo raro y lo denso son cualidades de los elementos, que estos no perderán en aquella renovacion. Pero la raridad y la densidad de los elementos parece que resisten á la claridad, puesto que el cuerpo claro conviene que esté condensado; por lo que la rareza del aire no parece que puede sufrir la claridad, y del mismo modo ni la densidad de la tierra, que quita la transparencia de la luz. Luego no puede ser que los elementos se renueven por la adicion de alguna claridad.

3.° Consta que los condenados estarán en la tierra. Pero los mismos estarán en tinieblas no solo interiores, sino tambien esteriores. Luego no será dotada la tierra de la claridad en aquella renovacion, y por la misma razon ni otros elementos.

4.° La multiplicacion de la claridad en los elementos multiplica el calor. Si, pues, en aquella renovacion será mayor la claridad de los elementos que lo es ahora, será tambien por consiguiente mayor el calor; y así parece que se transformarán de sus cualidades naturales, que les son inherentes segun cierta medida, lo cual es absurdo.

5.° El bien del universo, que consiste en el órden y armonía de las partes, es más digno que algun bien de naturaleza particular. Mas si una criatura se hace mejor, se quita el bien del universo, porque no quedará la misma armonía. Luego, si los cuerpos elementales, que segun el grado de su naturaleza que conservan en el universo, deben estar dotados de claridad, reciben claridad, perderá más con esto, que crecerá la perfeccion del universo.

Por el contrario, es lo que se dice (Apoc. 21, 1): *vi cielo nuevo y tierra nueva.* Es así que el cielo se renovará por mayor claridad. Luego del mismo modo tambien la tierra y los demas elementos.

Ademas, los cuerpos inferiores son para uso del hombre, lo mismo que los superiores. Pero la criatura corporal será remunerada por el ministerio que exhibió al hombre, como parece decirlo la Glosa (Rom. 8, Ambros. sobre aquello de: *toda criatura gime*, etc., y la Glos. ord. Hierom., sobre aquello de Isaías, c. 30: *y será la luz de la Luna*). Luego tambien los elementos se clarificarán, como los cuerpos celestes.

Ademas, el cuerpo del hombre está compuesto de elementos. Luego las partes de los elementos, que hay en el cuerpo del hombre, glorificado este, se glorificarán por la recepcion de la claridad. Mas conviene que la disposicion del todo y de la parte sea la misma. Luego conviene que aun los mismos elementos sean dotados de claridad.

Conclusion. [1] *Conviene que las cosas corporales se dispongan del mismo modo que se disponen las espirituales.* [2] *Todos los elementos serán revestidos de cierta claridad: sin embargo, no todos igualmente, sino segun su modo.*

Responderémos que, así como hay órden de los espíritus celestes respecto de los espíritus terrenos, á saber humanos; así tambien hay órden de los cuerpos celestes respecto de los cuerpos terrestres. Luego habiendo sido hecha la criatura corporal por causa de la espiritual y siendo regida por ella, *conviene que las cosas corporales sean dispuestas*

del mismo modo que se disponen las espirituales. Pero en aquella última consumacion de cosas los espíritus inferiores recibirán las propiedades de los espíritus superiores, porque los hombres *serán como los ángeles en el cielo*, como se dice (Matt. 22, 30). Y esto se verificará en cuanto llegará á mayor perfeccion aquello segun lo cual el espíritu humano conviene con el angélico. De consiguiente tambien no comunicando los cuerpos inferiores con los celestiales sino en la naturaleza de luz y diafanidad, como se dice (De an. l. 2, t. 68), conviene que los cuerpos inferiores sean perfeccionados sobremanera segun la claridad. *Por lo que todos los elementos se revestirán de cierta claridad; sin embargo no igualmente, sino segun su modo:* porque se dice que la tierra será variable en su superficie esterior como el vidrio (1), el agua como el cristal, el aire como el cielo, y el fuego como luminar del cielo.

Al argumento 1.° dirémos que, como se ha dicho (a. 1), la renovacion del mundo se ordena para que el hombre tambien vea por el sentido, y de cierto modo en los cuerpos, por indicios manifiestos á la Divinidad. Mas entre nuestros sentidos el más espiritual y sutil es la vista. Y por tanto, en cuanto á las cualidades visivas, de las que es principio la luz, conviene que todos los cuerpos inferiores se mejoren sobremanera. Mas las cualidades elementales pertenecen al tacto, que es sobremanera material, y el exceso de su contrariedad más es contristativo que recreativo; pero el exceso de la luz será deleitable, puesto que no tiene contrariedad sino por la debilidad del órgano, la cual no habrá entónces.

Al 2.° que el aire no será claro, como proyectando radios, sino como lo diáfano iluminado. Mas la tierra, aunque por su naturaleza tiene opacidad, á causa del defecto de luz; sin embargo, será revestida de la gloria de claridad en su superficie por la virtud divina, sin perjuicio de su misma densidad.

Al 3.° que en el lugar del infierno no habrá tierra glorificada por la claridad; pero en el lugar de esta gloria tendrá aquella parte de la tierra espíritus racionales de hombres y demonios, los que aunque sean débiles por razon de la culpa, sin embargo, segun la dignidad de naturaleza, son superiores con cierta cualidad corporal. O debe decirse que, aunque sea toda la tierra glorificada; sin embargo, los réprobos estarán en tinieblas esteriores, porque aun el fuego del infierno, que brillará para ellos en algun concepto, en cuanto á otro no podrá lucir para ellos.

Al 4.° que aquella claridad estará en esos cuerpos como está en los cuerpos celestes, en los que no causa calor, porque esos cuerpos serán entónces inalterables, como lo son ahora los cuerpos celestes.

Al 5.° que no se destruirá por el mejoramiento de los elementos el órden del universo, porque tambien todas las otras partes se mejorarán y así perseverará la misma armonía.

Artículo V. — **Las plantas y los animales quedarán en aquella renovacion?**

1.° Parece que las plantas y los animales quedarán en aquella renovacion. Porque á los elementos no debe sustraerse nada de lo que pertenece á su ornato. Pero los elementos se dicen ordenarse á los animales y á las plantas. Luego no se quitarán en aquella renovacion.

2.° Así como los elementos sirvieron al hombre, así tambien los animales, las plantas y los cuerpos minerales. Pero los elementos serán glorificados á causa del predicho ministerio. Luego del mismo modo los animales, las plantas, y los cuerpos minerales serán glorificados.

3.° El universo quedará imperfecto, si algo de lo que es propio de su perfeccion se quita. Mas las especies de animales, de plantas, y de cuerpos minerales son propias de la perfeccion del universo. Luego no debiendo decirse que el mundo queda imperfecto en su renovacion, parece que conviene decir, que las plantas y los otros animales quedan.

4.° Los animales y las plantas tienen más noble forma que los mismos elementos. Pero el mundo en aquella renova-

(1) Es decir, que será tan transparente, que puedan verse al traves y de todos modos los objetos que encima, en medio ó debajo de ella pueda haber, como sucede en una esfera de cristal.

cion final se cambiará en mejor. Luego más deben subsistir los animales, y las plantas, que los elementos; puesto que son más nobles.

5.° Es inconveniente decir, que el natural apetito se frustra. Pero segun el natural apetito los animales y las plantas apetecen ser perpétuos, sino segun el individuo, al ménos segun la especie, y á esto se ordena su generacion continua, como se dice (*De gener.* lib. 2.° test. 59). Luego es inconveniente decir, que estas especies faltarán en algun tiempo.

Por el contrario, si las plantas y los animales quedasen, ó quedarían todos, ó solo algunos. Si todos, convendrá que tambien los animales brutos, que ántes fueron muertos, resuciten, como tambien los hombres resucitarán : lo que no puede decirse; porque como su forma se aniquila, no puede resumirse la misma en número. Pero si no son todos, sino algunos, no siendo mayor la razon de uno que la de otro para permanecer perpétuamente, parece que ninguno de ellos quedará perpétuamente. Mas cuanto quede despues de la renovacion del mundo será perpétuo, cesando la generacion y la corrupcion. Luego las plantas y los animales desaparecerán enteramente despues de la renovacion del mundo.

Ademas, segun el Filósofo (*De gener.* lib. 2.° tes. 55 y siguientes), en los animales, en las plantas, y en semejantes cosas corruptibles no se conserva la perpetuidad de la especie, sino por la continuacion del movimiento celeste. Pero entónces aquel cesará. Luego no podrá conservarse la perpetuidad en aquellas especies.

Ademas, cesando el fin, debe cesar aquello que atañe al fin. Pero los animales y las plantas han sido hechos para sustentar la vida animal del hombre; por lo que se dice (Genes. 9, 3): *así como las legumbres y hierbas os he dado toda carne* (1). Luego, cesando la vida animal del hombre, deben cesar los animales y las plantas. Pero despues de aquella renovacion la vida animal no existirá en el hombre. Luego ni los animales, ni las plantas deben permanecer.

Conclusion. [1] *Conviene que la renovacion del mundo se conforme con la renovacion del hombre.* [2] *A aquella renovacion no puede ordenarse, sino lo que se ordena á la incorrupcion.* [3] *Los animales, las plantas, los minerales, y todas las cosas mistas no quedarán en aquella renovacion.*

Responderémos, que haciéndose la renovacion del mundo á causa del hombre, *conviene que esta renovacion se conforme con la del hombre.* Mas el hombre renovado pasará del estado de corrupcion á la incorrupcion, y al estado de perpétua quietud ; por lo que se dice (I Cor. 15, 53): *es necesario que esto corruptible se vista de incorruptibilidad; y esto que es mortal, se vista de inmortalidad.* Y por tanto, este mundo se renovará de modo que, desechada toda corrupcion, permanezca perpétuamente en quietud. Por lo que *para aquella renovacion no podrá ordenarse nada sino lo que diga órden á la incorrupcion.* Pero tales son los cuerpos celestes, los elementos, y los hombres. Porque los cuerpos celestes, segun su naturaleza, son incorruptibles, tanto segun el tacto como segun sus partes ; y los elementos son ciertamente corruptibles segun sus partes, pero incorruptibles segun el todo; y los hombres se corrompen segun el todo y segun las partes; pero esto es por parte de la materia, no por parte de la forma, es decir, del alma racional, que despues de la corrupcion del hombre persevera incorrupta. Mas los animales brutos y las plantas, y los minerales, y todos los cuerpos mixtos se componen, ya segun el todo, ya segun la parte; y por parte de la materia que pierde su forma cuanto por parte de la forma que no queda en acto; y así de ningun modo tienen relacion con la incorrupcion. De aquí es que en *aquella renovacion no quedarán sino solas las cosas que se han dicho.*

Al argumento 1.° dirémos, que tales cuerpos se dice que son para ornamento de los elementos en cuanto las virtudes

(1) La Vulgata dice : *tradidi vobis omnia :* « os he dado todas » las cosas ». Pero el sentido es el mismo ; porque si el Señor dió á los hombres todas las cosas de la tierra para que de alimento les sirviesen, claro es que les daría *toda carne*, como parte de esas cosas. Ademas de que este mismo sentido es el del texto, como se infiere de lo que en el versículo siguiente les prohibió Dios : *A escepcion de que carne con sangre no comereis.*

activas y pasivas generales que hay en los elementos, se contraen á especiales acciones; y por eso son para ornato de los elementos en el estado de accion y de pasion. Pero este estado no quedará en los elementos, porque ni los animales ni las plantas conviene que queden.

Al 2.º que ni los animales ni las plantas, ni ningunos otros cuerpos merecieron algo al servir al hombre, puesto que carecen de libertad de arbitrio; sino que en tanto se dice que ciertos cuerpos son remunerados en cuanto el hombre mereció que se renovasen aquellos que tenían órden para la renovacion. Mas las plantas y los animales no tienen órden para la renovacion de la incorrupcion, como ántes se ha dicho, y por tanto el hombre no mereció que se renovasen, porque ninguno puede merecer para otro, sino aquello de que es capaz, ni aun él mismo para sí mismo. Por lo tanto, aun concedido que los animales brutos mereciesen (1) en el ministerio del hombre, sin embargo, no deberían ser renovados.

3.º que así como la perfeccion del hombre se distingue de muchas maneras (porque hay perfeccion de naturaleza creada y de naturaleza glorificada), así tambien la perfeccion del universo es de dos maneras: una segun el estado de semejante mutabilidad, y otra segun el estado de futura novedad. Pero las plantas y los animales tienen su perfeccion segun este estado, y no segun el estado de aquella novedad, puesto que no se ordenan á ella.

Al 4.º que aunque los animales y las plantas, en cuanto á ciertas otras cosas sean más nobles que los mismos elementos, sin embargo, en cuanto al órden de incorrupcion los elementos son más nobles, como se colige claramente de lo dicho.

Al 5.º que el natural apetito para la perpetuidad que hay en los animales y en las plantas, se ha de tomar relativamente al movimiento del cielo, es decir, que permanecen tanto en su *ser*, cuanto dure el movimiento del cielo; porque no puede haber apetito, en efecto, que permanezca más allá de su causa. Y, por tanto, si cesando el movimiento del primer móvil las plantas y los animales no permanecen segun la especie, no se sigue que el apetito natural se frustra.

(1) Hipótesis imposibles, pues el fundamento del mérito es la libertad, y los animales carecen de tan sublime prerogativa.

CUESTION XCII.

De la vision de la divina esencia por comparacion á los bienaventurados. (1)

Considerarémos ahora las cosas que atañen á los bienaventurados despues del juicio general. Y primeramente de su vision respecto de la divina esencia, en la que consiste principalmente su bienaventuranza; 2.° de su beatitud y de sus mansiones; 3.° de qué modo se conducirán para los condenados; 4.° de las dotes de los mismos, que se contienen en su bienaventuranza; 5.° de las auréolas con que su bienaventuranza se perfecciona y decora.

Acerca de lo primero investigarémos: 1.° Los santos verán á Dios por esencia?—2.° Le verán con los ojos corporales? — 3.° Viendo á Dios verán todos las cosas que Dios ve?

Artículo I. — ¿El entendimiento humano puede llegar á ver á Dios por esencia? (2)

1.° Parece que el entendimiento humano no puede llegar á ver á Dios por esencia; porque se dice (Joan. 1, 18): *á Dios nadie le vió jamas;* y espone el Crisóstomo (hom. 14, in Joan), que « ni » las mismas esencias celestiales (los que- » rubines y serafines mismos digo), pu- » dieron ver jamas al mismo, como es ». Pero á los hombres no se les promete sino la iguadad de los ángeles (Matt. 22, 30): *serán como ángeles de Dios en el cielo.* Luego ni los santos en la patria verán á Dios por esencia.

2.° San Dionisio argumenta así (De divin. nom. cap. 1.° lec. 1.ª): « el conoci- » miento no es sino de las cosas que exis- » ten. Y todo lo que existe es finito, » puesto que existe en algun género de- » terminado; y así Dios, siendo infinito, » es sobre todas cosas existentes. Luego » de él no hay conocimiento, sino que » que está sobre todo conocimiento ».

3.° San Dionisio (De myst. theog. lib. 1.°), manifiesta que el modo perfectísimo, con que nuestro entendimiento puede unirse á Dios, está en cuanto se une á él como desconocido. Pero lo que es visto por esencia, no es desconocido. Luego es imposible que nuestro entendimiento vea á Dios por esencia.

4.° San Dionisio (in epist. ad Caium monachum quæ est. 1), dice que las « ti- » nieblas sobrepuestas de Dios (á las que » llama abundancia de la luz) son cubier- » tas para toda luz, y se esconden á todo » conocimiento, y si alguno viendo á Dios » entendió que vió, no vió al mismo sino » alguna de aquellas cosas que son pro- » pias de él ». Luego ningun entendimiento creado podrá ver á Dios por esencia.

5.° Como San Dionisio dice (in epist. ad Dorotheum, quæ est 5), « invisible » ciertamente es Dios que existe á causa » de su escedente claridad ». Pero su claridad, así como escede al entendimiento del hombre en la vida, así tambien escede al entendimiento del mismo en la patria. Luego así como es invisible en la vida, del mismo modo lo será en la patria.

(1) Para la inteligencia de esta cuestion, consúltese lo dicho por el Santo en la Parte I, c. 12 — *Contra Gentes*, lib. III, c. 5. — *De Veritate*, C. 8.ª a. 1.

(2) Contra la doctrina de este artículo erraron los herejes *trinitarios*, quienes decian que la esencia de Dios no la han visto, ni la verán, no solo los hombres, sino ni aun los ángeles. Lo mismo dijeron esencialmente los *armenios*; si bien estos añadieron que la bienaventuranza consistia para los santos, no en ver la esencia divina, pues eso no podia ser, segun ellos, sino en cierto resplandor que de la misma se derivaba. Contra estos y otros herejes, como los palamistas, segun en otra parte se ha dicho, es la presente doctrina que nuestro Angélico aquí defiende y la cual es de fe, como consta de los testimonios que el Santo cita y de este de San Mateo (v. v, 8): *Bienaventurados los limpios de corazon, porque ellos verán á Dios.* Y particularmente de la definicion del concilio de Florencia que dijo: que las almas perfectamente puras *in cœlum mox recipi, et intueri clarè ipsam Deum trinum et unum sicuti est* (Actio XXII).

6.° Siendo lo inteligible perfeccion del entendimiento, conviene que haya proporcion entre lo inteligible y el entendimiento, como entre lo visible y lo visto. Pero no se puede establecer proporcion alguna entre nuestro entendimiento y la esencia divina, porque distan infinitamente. Luego nuestro entendimiento no podrá llegar á ver la divina esencia.

7.° Más dista Dios de nuestro entendimiento que lo inteligible creado del sentido. Pero el sentido de ningun modo puede llegar á ver la criatura espiritual. Luego ni nuestro entendimiento podrá llegar á ver la esencia divina.

8.° Siempre que el entendimiento entiende algo en acto, conviene que sea informado por semejanza de lo entendido, que es el principio de la operacion intelectual terminada en tal objeto, como el calor es principio de la calefaccion. Si pues, nuestro entendimiento entiende á Dios, conviene que esto se haga por medio de alguna semejanza que informe al mismo entendimiento. Mas esto no puede ser la misma divina esencia, porque conviene que las formas y lo formado tengan un solo *ser;* y la divina esencia se diferencia de nuestro entendimiento segun la esencia y *ser*. Luego conviene que la forma por la que nuestro entendimiento es informado conociendo á Dios, sea alguna semejanza impresa por Dios en nuestro entendimiento. Pero aquella semejanza, siendo una cosa creada no puede conducir al conocimiento de Dios, sino como el efecto á su causa. Luego es imposible que nuestro entendimiento vea á Dios sino por efecto del mismo. Pero la vision de Dios, que es por efecto, no es vision de Dios por esencia. Luego nuestro entendimiento no podrá ver á Dios por esencia.

9.° La divina esencia dista más de nuestro entendimiento que cualquier ángel é inteligencia. Pero, como dice Avicena (en su Metafísica, trat. 3.°, c. 8), « estar la inteligencia en nuestro entendimiento no es estar la esencia de la inteligencia en nuestro entendimiento », porque así la ciencia que tenemos de la inteligencia, sería sustancia, y no accidente, « sino que esto es estar la impresion de la inteligencia en nuestro entendimiento ». Luego tampoco Dios está en nuestro entendimiento, de modo que sea entendido por nosotros, sino en cuanto su impresion está en el entendimiento. Pero aquella impresion no puede conducir al conocimiento de la divina esencia, porque distando infinito de ella, degenera en otra especie mucho más ampliamente que si la especie de lo blanco degenerase en especie de lo negro. Luego así como aquel en cuya vista la especie de blanco degenera en la especie de lo negro á causa de la indisposicion del órgano, no se dice que ve lo blanco; así ni nuestro entendimiento, que solamente entiende á Dios por medio de tal impresion, podrá verle por esencia.

10. En las cosas separadas de la materia es lo mismo el que entiende y lo que se entiende », como se manifiesta (De an. l, 3, t. 15). Pero Dios está sobremanera separado de la materia. Por consiguiente, como el entendimiento, que es creado, no puede llegar á hacerse esencia increada, no podrá ser que nuestro entendimiento vea á Dios por esencia.

11. Todo aquello que se ve por esencia, se sabe lo que es. Mas acerca de Dios nuestro entendimiento no puede saber lo que es, sino solo lo que no es, como dice San Dionisio (De div. nom. cap. 7, lect. 4) y el Damasceno (Orth. fid. lib. 1.° cap. 4). Luego nuestro entendimiento no podrá ver á Dios por esencia.

12. Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Es así que Dios es infinito de todos modos, luego es enteramente desconocido. Y por tanto no podrá ser visto por esencia por el entendimiento creado.

13. Dice San Agustin (in lib. De videndo Deo, epist. 147 ó 112, c. 7, 8 y 15): « Dios es por naturaleza invisible ». Es así que aquellas cosas que hay en Dios por naturaleza, no pueden referirse á él de otra manera. Luego no puede ser que sea visto por esencia.

14. Todo lo que es de un modo, y de otro modo se ve, no se ve segun lo que es. Es así que Dios es de un modo, y de otro modo es visto por los santos en la patria; porque él existe por su modo; pero es visto por los santos segun el modo de ver de ellos. Luego no es visto por los santos segun lo que es, y así no será visto por esencia.

15. Aquello que se ve por un medio, no se ve por esencia. Mas Dios en la patria será visto por un medio, que es la luz de la gloria, como consta (Ps. 35, 10): *en tu luz verémos la luz*. Luego no será visto por esencia.

16. Dios en la patria será visto cara á cara, como se dice (I. Cor. 13). Pero al hombre á quien vemos cara á cara, le vemos por semejanza. Luego Dios en la patria será visto por semejanza, y así no por esencia.

Por el contrario es lo que se dice (I. Cor. 13, 12): *vemos ahora como por espejo en oscuridad; mas entónces cara á cara*. Es así que lo que se ve cara á cara, se ve por esencia. Luego Dios será visto por esencia por los santos en la pátria.

Ademas (I. Joan. 3 y 2): *Sabemos que, cuando él apareciere, serémos semejantes á él, por cuanto nosotros le verémos así como es él*. Luego le verémos por esencia.

Ademas (I. Cor. 15): sobre aquello de: *cuando entregare el reino á Dios y al Padre*, dice la Glosa ordin.: « en donde (á » saber, en la patria), la esencia del Pa» dre, del Hijo y del Espíritu Santo será » vista, lo cual se concederá solo á los » limpios de corazon, lo que es suma » bienaventuranza ». Luego los bienaventurados verán á Dios por esencia.

Ademas (Joan. 14, 21): se dice: *el que me ama, será amado de mi Padre: y yo le amaré y me le manifestaré á mí mismo*. Mas aquello que se manifiesta, se ve por esencia. Lnego Dios será visto esencialmente por los santos en la patria.

Ademas (Exod. 33, sobre aquello de: *no me verá el hombre y vivirá*), San Gregorio reprueba la opinion de aquellos que decían que « en aquella region de la » bienaventuranza Dios puede ser visto » en su claridad; pero no puede ser visto » en su naturaleza; porque una cosa dis» tinta es su claridad y otra su naturale» za ». Pero su naturaleza es su esencia. Luego será visto por su esencia.

Ademas, el deseo de los santos no puede frustrarse absolutamente; pero el deseo comun de los santos es ver á Dios por esencia, como se manifiesta (Exod. 23, 13): *muéstrame tu gloria*, y (Psal. 72, 20): *muéstrame tu faz, y seremos salvos*, y (Joan. 14, 8): *muéstranos al Padre, y nos basta*. Luego los santos verán á Dios por esencia.

Conclusion. *Puesto que el fin último y la felicidad de la vida humana consisten en ver á Dios, es preciso confesar que el entendimiento humano puede llegar á la vision de la esencia divina.*

Responderémos, que así como segun la fe establecemos que el fin último de la vida humana es la vision de Dios, así los filósofos establecieron que la última felicidad consistía en entender las sustancias separadas de la materia *secundum esse*. Y por tanto, acerca de esta cuestion se halla la misma dificultad y diversidad entre los filósofos y los teólogos. Porque ciertos filósofos establecieron que nuestro entendimiento posible nunca puede llegar á entender las sustancias separadas: como Alfarabio en el fin de su Etica, aunque dijo lo contrario en el libro *de Intellectu*, como el comentador refiere (*De Anima*, lib. 3.°, coment. 36). Y del mismo modo ciertos teólogos establecieron que el entendimiento humano nunca puede llegar á ver á Dios por esencia. Y á unos y á otros movió á esto la distancia que hay entre nuestro entendimiento, y la esencia divina, y otras sustancias separadas. Porque como el entendimiento en acto es en cierta manera una sola cosa con lo inteligible en acto, parece difícil saber como el entendimiento creado se hace de algun modo esencia increada. De donde el Crisótomo dice (homil. 14 in Joan.): « ¿De qué » modo lo creable ve á lo increable? » Y mayor dificultad hay en esto para aquellos que establecen que el entendimiento posible es generable y corruptible, como que tiene virtud dependiente del cuerpo, no solo respecto de la vision divina, sino tambien respecto de la vision de cualesquiera sustancias separadas. Mas esta asercion no puede de ningun modos sostenerse. En primer lugar, porque repugna á la autoridad de la Escritura canónica, como dice San Agustin en el libro *De videndo Deo* (Epist. 147 ó 112, cap. 5.°). En segundo lugar, porque como el entender es sobre todo operacion propia del hombre, conviene que segun esta se le asigne su bienaventuranza, puesto que esta operacion fue perfecta

en el mismo. Mas como la perfeccion del que entiende, en cuanto tal, es lo mismo inteligible, si en la perfectísima operacion del entendimiento, el hombre no llega á ver la esencia divina, sino otra cosa distinta, convendrá decir que alguna otra cosa diferente de Dios es la que beatifica al mismo hombre; y como la última perfeccion de cada cosa está en la union con su principio, se sigue que alguna otra cosa distinta de Dios es el principio efectivo del hombre; lo que es absurdo segun nosotros; y de la misma manera es absurdo entre los filósofos, que establecen que nuestras almas emanan de las sustancias separadas, de modo que al fin podamos entenderlas. Por lo que conviene establecer, segun nosotros, que nuestro entendimiento llega alguna vez á ver la esencia divina; y segun los filósofos llega á ver la esencia de las sustancias separadas. Resta investigar de qué modo puede suceder esto. Porque algunos, Alfarabio y Avenpace, establecieron que por lo mismo que nuestro entendimiento entiende cualesquiera cosas inteligibles, llega á ver la esencia de la sustancia separada. Y para manifestar esto proceden de dos modos. El primero de ellos es que, así como la naturaleza de la especie no se diversifica en diversos individuos, sino segun que se une á los principios individuales, ó que individualizan; así la forma entendida no se diversifica para mí ni para tí, sino segun que se juntan á diversas formas imaginables: y, por tanto, cuando el entendimiento separa la forma entendida de las formas imaginables, queda la quididad entendida, que es una sola y misma para los diversos inteligentes, y tal es la quididad de la sustancia separada. Y por eso, cuando nuestro entendimiento llega á la suma abstraccion de la quididad inteligible de cualquier cosa, entiende por esto la quididad de la sustancia separada, que le es semejante. El segundo es, porque nuestro entendimiento es apto para abstraer la quididad de todas las cosas inteligibles que la tienen. Si, pues, la quididad, que abstrae de este singular que la tiene, es quididad, que no tiene quididad entendiéndola, entiende la quididad de la sustancia separada, que es de tal disposicion, porque las sustancias separadas son quididades subsistentes que no tienen quididades, porque la quididad del simple es el simple mismo, como dice Avicena (Met. trac. 3, c. 8). Mas si la quididad abstraida de este particular sensible es quididad que tiene quididad, el entendimiento es apto para abstraerla; y así, como no se ha de ir hasta el infinito, será preciso llegar á una quididad que no tiene quididad, por la que se entiende la quididad separada. Pero este modo no parece ser suficiente. 1.° porque la quididad de la sustancia material, que abstrae el entendimiento, no es de la misma razon con las quididades de las sustancias separadas; y así porque nuestro entendimiento abstraiga las quididades de las cosas materiales, y las conozca, no se sigue que conozca la quididad de la sustancia separada, y principalmente la divina esencia, que sobre todo es propia de otra razon, respecto de toda quididad creada; 2.° porque, concedido que fuese de la misma razon, sin embargo, conocida la quididad de la cosa compuesta no se conocería la de la sustancia separada, sino segun el género remotísimo, que es la sustancia. Mas este conocimiento es imperfecto, si no llega á lo que es propio de la cosa. Porque el que conoce al hombre solo en cuanto es animal, no le conoce, sino *secundum quid*, y en potencia; y mucho ménos le conoce, si no conoce mas que la naturaleza de la sustancia en el mismo. Por lo cual conocer así á Dios, ú otras sustancias separadas, no es ver la esencia divina ó la quididad de la sustancia separada, sino que es conocer por efecto y como en un espejo (1). Y, por tanto, Avicena, en su Metafísica establece otro modo distinto de entender las sustancias separadas, á saber: que las sustancias separadas son entendidas por nosotros por medio de las intenciones de sus quididades, que son ciertas semejanzas suyas, no abstraidas de ellas, porque las mismas son inmateriales, sino impresas por ellas en nuestras almas. Mas este modo tambien no parece bastarnos para la vision divina que buscamos. Porque consta que «todo lo que se recibe en alguna cosa está

(1) De este modo es como esplica Santo Tomás el pasaje del Apóstol (II Corint. XIII, 12).

» en ella por modo del recipiente » (1). Y por eso la semejanza de la divina esencia impresa en nuestro entendimiento será por modo del mismo. Mas el modo de nuestro entendimiento es deficiente para la perfecta recepcion de la semejanza divina. El defecto empero de la perfecta semejanza puede acaecer de tantos modos cuantos son los en que se halla desemejanza; pues uno de los modos en que falta la semejanza es cuando se participa segun la misma razon de especie, pero no segun el mismo modo de perfeccion, como es la semejanza deficiente de aquel objeto, que tiene poca blancura respecto de aquel otro que tiene mucha. Otro modo áun más deficiente es, cuando no se llega á la misma razon de especie, sino á la misma razon de género, como es la semejanza que hay entre lo que tiene color de cedro ó algo rojo, y aquello que tiene color blanco. De otro modo todavía más deficiente, cuando no llega á la misma razon de género, sino solamente segun la analogía ó proporcion; como es la semejanza de la blancura al hombre, en lo que ambos tienen de ente; y de este modo es deficiente toda semejanza que es recibida en la criatura respecto de la divina esencia. Mas, para que la vista conozca la blancura, conviene que sea recibida en ella la semejanza de la blancura segun la razon de su especie, aunque no segun el mismo modo de ser; porque la forma tiene otro modo de *ser* en el sentido y en el objeto fuera del alma; porque si se operase en el ojo la forma del color de cedro, no se diría que el ojo veía la blancura. Y del mismo modo para que el entendimiento entienda alguna cosa, conviene que se opere en él la semejanza de la misma razon, segun la especie, aunque tal vez no sea el mismo el modo de ser de ambos; porque la forma que existe en el entendimiento, ó en el sentido, no es principio de conocimiento segun el modo de ser que uno y otro tienen, sino segun la razon en que comunica con el objeto exterior. Y así se manifiesta que Dios no puede ser entendido por medio de ninguna semejanza recibida en el entendimiento creado de modo que su esencia se vea inmediatamente. De donde tambien algunos, estableciendo que la divina esencia solo se ve de este modo, dijeron que la misma esencia no se verá, sino cierto fulgor, como rayo ó resplandor del mismo; por lo que ni este modo basta para la vision divina, que buscamos. Y, por tanto, hay que tomar otro modo que tambien ciertos filósofos, á saber: Alejandro y Averroes establecieron (De an. l. 3, coment. 5 y 36); porque, como en cada conocimiento sea necesaria alguna forma, por la que la cosa sea conocida ó vista, esa forma, por la que el entendimiento se perfecciona para ver las sustancias separadas no es la quididad que el entendimiento abstrae de las cosas compuesta:, como decía la primera opinion; ni alguna impresion dejada por la sustancia separada en nuestro entendimiento, como decía la segunda, sino que es la misma sustancia separada, que se une á nuestro entendimiento como forma, de modo que la misma es lo que se entiende, y por lo que se entiende. Pero sea lo que quiera de las otras sustancias separadas, sin embargo, conviene que nosotros aceptemos este modo en la vision de Dios por esencia, por que con cualquiera otra forma, con que nuestro entendimiento se informe, no podría por su medio ser conducido á la divina esencia; lo cual ciertamente no debe entenderse como si la divina esencia fuese la verdadera forma de nuestro entendimiento, ó que por ella tambien se haga simpliciter una sola cosa en nuestro entendimiento, como en las cosas naturales de la forma y la materia natural, sino que la proporcion de la esencia divina para nuestro entendimiento es como la proporcion de la forma á la materia; porque siempre que alguna de dos cosas de las que una es más perfecta que otra se reciben en un mismo receptáculo, la proporcion de una sola de las dos respecto de la otra, á saber, de la más perfecta á la que lo es ménos, es como la proporcion de la forma á la materia, así como la luz y el color son recibidos en el objeto diáfano, de los que la luz se refiere al color como la forma á la materia; y así, cuando la luz intelectiva sea recibida en el alma y la misma esencia divina habite en ella, aunque no del mismo modo, la esencia divina se referirá al entendimiento, como la forma á la ma-

(1) Axioma escolástico y que de las cosas corporales se traslada tambien á las espirituales.

teria. Y que esto baste para que el entendimiento pueda ver por la esencia divina la misma esencia divina, puede demostrarse de este modo: porque así como por la forma natural, por la que una cosa se refiere al *ser*, y por la materia se hace simplemente un solo ente simpliciter, así tambien de la forma, con que el entendimiento entiende, y con la misma cosa entendida se hace una sola cosa en el entender. Mas en las cosas naturales el objeto subsistente *per se* no puede ser forma de alguna materia, si aquella cosa tiene materia por parte de sí, porque no puede ser que la materia sea forma de alguna cosa. Mas si aquella cosa subsistente *per se* es forma tan solamente, nada impide que ella se haga forma de alguna materia, y el hacerse, *con lo que es* del compuesto mismo, como se manifiesta en el alma. Mas en el entendimiento conviene considerar al mismo entendimiento en potencia como materia, y la especie inteligible como forma; y el entendimiento que entiende en acto será como compuesto de los dos. De donde, si alguna cosa hay subsistente *per se*, que no tenga algo en sí de lo que es inteligible en sí misma, tal cosa *per se* podrá ser forma, por la que el entendimiento entiende. Pero cada cosa es inteligible segun lo que tiene de acto, no segun lo que tiene de potencia, como se manifiesta (Met. l. 9, t. 20). Y el signo de esto es porque conviene abstraer de la materia y de todas las propiedades de la misma la forma inteligible. *Y, por tanto, como la divina esencia es acto puro, podrá ser la forma con que el entendimiento entiende, y esta será la vision que beatifica.* Y por eso dice el Maestro (Sent. 2, dist. 1.ª), que la union del alma con el cuerpo es cierto ejemplo de aquella bienaventurada union con que el espíritu se une á Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad puede exponerse de tres modos, como se manifiesta por San Agustin en el libro *De videndo Deo* (epist. 147 ó 112, c. 6 y 9): 1.º de modo que se escluya la vision corporal, con la que ninguno vió, ó ha de ver á Dios en su esencia; 2.º de modo que se escluya la vision intelectual de Dios por esencia de aquellos que viven en esta carne mortal; y 3.º de modo que se escluya la vision de comprehension del entendimiento creado. Y así lo entiende el Crisóstomo; por lo que añade: « el Evangelista llama aquí » noticia á la ciertísima consideracion y » comprehension tan grande, cuanta tie- » ne el Padre acerca del Hijo », y este es el modo de entender del Evangelista; por lo que añade: *el Unigénito que está en el seno del Padre, el mismo lo contó;* queriendo probar por la comprehension que el Hijo es Dios.

Al 2.º que, así como Dios por su esencia infinita escede á todas las cosas existentes, que tienen *ser* determinado; así su conocimiento, con el que conoce, está sobre todo conocimiento: de donde tal cual es la proporcion de nuestro conocimiento respecto de nuestra esencia creada, tal es la proporcion del conocimiento divino respecto de su esencia infinita. Mas para el conocimiento concurren dos cosas, á saber, el que conoce y lo que se conoce. Mas aquella vision, por la que verémos á Dios por esencia, es la misma vision por la que Dios se ve, por parte de aquello, con que se ve; porque así como el mismo se ve por esencia, así tambien nosotros le verémos. Pero por parte del que conoce se halla la diversidad, que hay entre el entendimiento divino y el nuestro. Mas en conocer lo que se conoce, se sigue la forma, con que conocemos, porque por la forma de la piedra vemos la piedra. Pero la eficacia en conocer sigue á la virtud del que conoce; como el que tiene la vista más fuerte, ve con más agudeza. Y por tanto en aquella vision nosotros mismos verémos lo que Dios ve, á saber, su esencia, pero no tan eficazmente.

Al 3.º que San Dionisio habla allí del conocimiento con que en esta vida conocemos á Dios por medio de alguna forma creada, con que nuestro entendimiento es formado para ver á Dios. Pero, como dice San Agustin (ibid.), « Dios escapa á » toda forma de nuestro entendimiento », porque cualquiera forma que nuestro entendimiento conciba, aquella forma no llega á la razon de la esencia divina. Y, por tanto, él mismo no puede ser accesible á nuestro entendimiento; mas le conocemos perfectísimamente en el estado de esta vida, al saber que él está sobre todo aquello que nuestro entendimiento

puede concebir; y así nos unimos á él como á un ser desconocido. Mas en la patria verémos al mismo por medio de la forma, que es su esencia; y nos uniremos á él como á un ser conocido.

Al 4.° que *Dios es luz*, como se dice Joan. 1). Pero la luz es la impresion de la luz en algun objeto iluminado. Y como la esencia divina es de otro modo que toda semejanza de la misma impresa en el entendimiento, por eso dice que « las » tinieblas divinas son cubiertas á toda » luz », á saber, porque la esencia divina, á la que llama *tinieblas* por el esceso de claridad, permanece no demostrada por la impresion de nuestro entendimiento: y por esto se sigue que se esconde á todo conocimiento. Así que, cualquiera que de los que ven á Dios concibe algo en la mente, esto no es Dios, sino algo de los efectos divinos.

Al 5.° que la claridad de Dios, aunque esceda á toda forma con que ahora nuestro entendimiento es informado, no escede, sin embargo, á la misma esencia divina, que será como forma de nuestro entendimiento en la patria; y por eso, aunque ahora sea invisible, sin embargo, entónces será visible.

Al 6.° que, aunque no puede haber proporcion de lo finito á lo infinito, porque el esceso de lo infinito sobre lo finito no está determinado; sin embargo, puede haber entre ellos proporcionalidad, que es la semejanza de las proporciones; porque así como una cosa finita se iguala á otra finita, así lo infinito á lo infinito. Pero para que algo sea conocido totalmente (1), conviene alguna vez que haya proporcion entre el que conoce y lo conocido, porque conviene equiparar la virtud del que conoce con el conocimiento de la cosa conocida; la igualdad empero es cierta proporcion. Mas alguna vez el conocimiento de la cosa escede á la virtud del que conoce, como cuando nosotros conocemos á Dios, ó por el contrario, como cuando él mismo conoce á las criaturas; y entónces no conviene que haya proporcion entre el que conoce y lo conocido, sino solamente proporcionalidad; á saber, de modo que así como se refiere el que conoce á lo que se ha de conocer, así tambien se refiera lo conocible á lo que se conozca: y tal proporcionalidad basta para que lo infinito sea conocido por lo finito, ó al contrario. O debe decirse que la proporcion, segun la propia significación de la palabra, significa la relacion de la cuantidad respecto de la cuantidad conforme á algun esceso determinado, ó igualacion; pero más adelante se ha empleado este término para significar toda relacion de cualquier cosa respecto de otra; y de este modo decimos que la materia debe ser proporcionada á la forma. Y así no hay dificultad en que nuestro entendimiento, aunque es finito, se llame proporcionado para ver la esencia infinita, no sin embargo, para comprenderla; y esto á causa de su inmensidad.

Al 7.° que la semejanza y la distancia son de dos maneras: una segun la conveniencia en la naturaleza; y así más dista Dios del entendimiento creado que lo inteligible creado del sentido: otra segun la proporcionalidad: y así se verifica lo contrario, porque el sentido no es proporcionado para conocer algo inmaterial, como lo es el entendimiento. Y esta semejanza se requiere para conocer; mas no la primera, porque consta que el entendimiento que entiende una piedra, no es semejante á aquella en su ser natural; como tambien la vista aprende que la miel es rubia y la hiel es roja; aunque no aprenda que la miel es dulce; porque la rubicundidad de la hiel conviene más con la miel en cuanto es visible, que la dulzura de la miel con la miel.

Al 8.° que en la vision, por la que Dios será visto por esencia, la misma esencia divina será como la forma del entendimiento, por la cual entenderá: ni conviene que se hagan una sola cosa segun su *ser simpliciter*, sino solo que se haga una sola cosa en cuanto pertenece al acto de entender.

Al 9.° que el dicho de Avicena en cuanto á esto no le sostenemos, porque tambien otros filósofos le contradicen en ello. A no ser que tal vez queramos decir que Avicena lo entiende sobre el

(1) *Totalmente*, es decir, en cuanto á todos los modos, relaciones y hábitos en que pueda decirse cognoscible; y en este sentido es evidente que ningun entendimiento creado puede conocer á Dios.

conocimiento de las sustancias separadas, segun que se conocen por medio de los hábitos de las ciencias especulativas, y con las semejanzas de otras cosas. Por lo que introduce esto para manifestar que la ciencia no es en nosotros sustancia, sino accidente. Y sin embargo, la divina esencia, aunque diste más segun la propiedad de su naturaleza de nuestro entendimiento, que la sustancia del ángel; no obstante, tiene más de la razon de la inteligibilidad, porque es acto puro, al que no se mezcla algo de potencia; lo que no sucede en las otras sustancias separadas. Ni aquel conocimiento, con que verémos á Dios por esencia, por parte de aquello con que se le verá, estará en el género del accidente, sino solo en cuanto al acto del mismo que entiende, el cual no será la misma sustancia del que entiende, ó de lo entendido.

Al 10 que la sustancia separada de la materia se entiende á sí misma, y entiende otras cosas: y de ambos modos puede verificarse la autoridad aducida. Porque siendo la misma esencia de la sustancia separada inteligible por sí misma y en acto, porque proviene de la materia separada, consta que, cuando la sustancia separada se entiende á sí misma, es enteramente una misma cosa el que entiende y lo entendido; porque no se entiende por medio de alguna intencion abstracta ó separada de sí, como nosotros entendemos las cosas materiales. Y este parece ser el modo de entender de Aristóteles (De an. l. 3), como el Comentador lo manifiesta allí mismo (loc. cit. in arg.). Pero segun que entiende otras cosas, lo entendido en acto se hace uno con el entendimiento en acto, en cuanto la forma de lo entendido se hace forma del entendimiento, en cuanto está el entendimiento en acto, no porque sea la misma esencia del entendimiento, como prueba Avicena (De natural. l. 6), puesto que la esencia del entendimiento permanece una sola bajo las dos formas, segun que entiende dos cosas sucesivamente, al modo con que la materia prima permanece una sola bajo diversas formas. Por lo que tambien el Comentador (De an. l. 3), compara el entendimiento posible en cuanto á esto á la materia prima. Y así, de ningun modo se sigue que nuestro entendimiento viendo á Dios se haga la misma esencia divina, sino que la misma se compara con él como la perfeccion y la forma.

Al 11 que aquellas autoridades y todas las semejantes deben entenderse del conocimiento, con que conocemos á Dios en la vida, por la razon ántes establecida.

Al 12 que lo infinito privativamente dicho, es desconocido en cuanto tal, porque se llama así por la remocion del complemento, del que proviene el conocimiento de la cosa. Por lo cual el infinito se reduce á la materia (1) sujeta á privacion, como consta (Physic. l. 3, t. 72). Pero lo infinito, negativamente considerado, se llama así por la remocion de la materia que termina, porque la forma tambien en cierto modo se termina por la materia. De donde, el infinito de este modo es sobremanera cognoscible de por sí. Y de este modo Dios es infinito.

Al 13 que San Agustin habla de la vision corporal, por la que Dios nunca será visto: lo que se manifiesta por lo que se dice de antemano (ibid. c. 16): « pues así como se ven estas cosas, que » se llaman visibles, ninguno vió á Dios » jamás, ni puede verle, y es por natura» leza invisible, como tambien incorrup» tible ». Pero, así como segun su naturaleza es principalmente ente, así tambien *secundum se* es principalmente inteligible. Pero el que por nosotros no sea alguna vez entendido, procede de defecto nuestro: de consiguiente, el que sea visto, despues que no fue visto por nosotros, no procede de mutacion suya, sino nuestra.

Al 14 que Dios en la gloria será visto por los santos, como es, si esto se refiere al modo del mismo visto; porque será visto por los santos que Dios tiene aquel modo, que tiene. Pero, si se refiere el modo al mismo que conoce, no será visto como es, porque no será tanta la eficacia del entendimiento creado para ver, cuanta es la eficacia de la esencia divina para entender.

Al 15 que el medio en la vision corporal é intelectual es de tres modos: el 1.°

(1) Ese infinito no es más que lo infinito en potencia, ó lo infinido, lo indeterminado, lo cual no conviene á Dios, sino á la materia, en sentido peripatético esta. Así discurre Drioux.

es el medio, bajo el cual se ve: y esto es lo que perfecciona la vista para ver en general, no determinando la vista á algun objeto especial; como se refiere la luz corporal á la vista corporal; y la luz del entendimiento agente al entendimiento posible, segun que es medio; el 2.° es el medio, con que se ve: y esta es la forma visible, con la que se determinan ambas vistas al objeto especial, como por la forma de la piedra para conocer la piedra; el 3.° es el medio en el cual se ve: y este es aquello por cuya inspeccion la vista es guiada á otra cosa; como mirando á un espejo es guiada á aquellas cosas que en el espejo se representan; y viendo la imágen es guiado á lo imaginado; y así tambien el entendimiento por medio del conocimiento del efecto es guiado hácia la causa, ó al contrario. Luego en la vision de la gloria no habrá tercer medio para que Dios sea conocido por especies de otras cosas, como es conocido ahora, por cuya razon se dice que vemos ahora en espejo: ni habrá allí segundo medio, porque la misma esencia divina será aquello con que nuestro entendimiento verá á Dios. Pero habrá allí tan solo primer medio, que elevará nuestro entendimiento, para que pueda unirse á la sustancia increada del modo predicho. Mas por este medio no se dice mediato el conocimiento; porque no cae entre el que conoce y la cosa conocida, sino que es aquello que da al que conoce fuerza para conocer (1).

Al 16.° que las criaturas corporales no se dice que son vistas inmediatamente, sino cuando lo que hay en ellas capaz de unirse á la vista se le une: pero no son unificables á la vista por medio de su esencia en razon de su materialidad; y por tanto, inmediatamente son vistas, cuando su semejanza se une á la vista. Pero Dios por su esencia es unificable al entendimiento; de consiguiente no sería visto inmediatamente, si no se uniese al entendimiento por su esencia; y esta vision, que se opera inmediatamente, se llama *vision de faz*. Y ademas, la semejanza del objeto corporal se recibe en la vista segun la misma razon, con que está en el objeto, aunque no segun el mismo modo de ser; y por tanto, aquella semejanza conduce á aquel objeto directamente; pero de este modo no puede conducir semejanza alguna á nuestro entendimiento hácia Dios, como se manifiesta por lo dicho. Y por tanto no hay paridad.

ARTÍCULO II. — **¿Los santos despues de la resurreccion verán á Dios con los ojos corporales?** (2)

1.° Parece que los santos despues de la resurreccion verán á Dios con los ojos corporales: porque el ojo glorificado es de mayor virtud, que el ojo no glorificado. Pero el bienaventurado Job vió á Dios con su ojo (Job, 42, 5): *por oida de oreja te he oido, mas ahora te ve mi ojo.* Luego con mucha más razon el ojo glorificado podrá ver á Dios por esencia.

2.° (Job, 19, 26): *en mi carne veré á mi Dios, mi Salvador*. Luego en la patria, Dios será visto con los ojos corporales.

3.° San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 20), hablando de la vista de los ojos glorificados, dice así: «la fuerza más » poderosa de los ojos aquellos será, no » que vean más fuertemente que lo que » ciertos manifiestan que ven las serpien» tes, ó las águilas; porque cualquiera » que sea la perspicacia de ver, que tie» nen los mismos animales, ninguna otra » cosa pueden ver que los cuerpos, sino » el que vean hasta las cosas no corpo» rales ». Pero cualquiera potencia cognoscitiva que versa acerca de las cosas no corporales puede elevarse hasta ver á Dios. Luego los ojos gloriosos podrán ver á Dios.

4.° La diferencia que hay de las cosas corporales á las no corporales, es la misma, y al contrario. Pero el ojo incorpóreo puede ver las cosas corporales. Luego el ojo corpóreo puede ver las cosas no corporales; y así lo mismo que ántes.

5.° San Gregorio (Moral. l. 5, c. 25), sobre aquello de Job, cap. 4.°: *paróseme delante uno, cuyo rostro no conocía, etc.*, dice así: « el hombre, que, si hubiera » querido guardar el precepto, había de » haber sido espiritual en la carne, se » hizo pecando carnal aún en la mente »;

(1) Véase sobre esto, lo dicho en la Parte I, C. 12, a. 5.
(2) Véase la Parte I, C. 12, a. 3.

pero esto de que se hizo carnal en la mente como allí mismo se dice, « solo » piensa aquellas cosas que trae al ánimo » por medio de las imágenes de los cuer- » pos ». Luego tambien cuando la carne sea espiritual (lo que se promete á los santos despues de la resurreccion) tambien con la carne podrá ver las cosas espirituales; y así como ántes.

6.° El hombre solo puede ser beatificado por Dios. Pero será beatificado no solo en cuanto al alma, sino tambien en cuanto al cuerpo. Luego podrá ver á Dios no solo por el entendimiento, sino tambien por la carne.

7.° Así como Dios está presente por su esencia en el entendimiento, así tambien estará presente en el sentido, porque *será todas las cosas en todos*, como se dice (I Cor. 15). Pero será visto por el entendimiento porque su esencia se le unirá. Luego podrá ser visto tambien por el sentido.

Por el contrario, San Ambrosio dice sobre San Lucas, cap. 1.° (sobre aquello de: *se le apareció un ángel)*: « ni Dios » es buscado con ojos corporales, ni se » circunscribe con la vista, ni se palpa » con el tacto ». Luego de ningun modo Dios será visto con el sentido corporal.

Ademas, San Jerónimo dice (sobre aquello de Isaías cap. 4.°: *ví al Señor que se sentaba:* « no solamente los ojos » de carne no pueden ver la divinidad » del Padre, pero ni la del Hijo, ni del » Espíritu Santo, sino los ojos de la » mente, de los que se dice: *bienaventu- » rados los limpios de corazon* ».

Ademas, el mismo San Jerónimo en otro lugar dice: (refert. Aug. epist. 147 ó 112), « el objeto no corporal no se ve » con los ojos corporales ». Es así que Dios es absolutamente incorpóreo. Luego, etcétera.

Ademas, San Agustin (lib. De videndo Deo, epist. 147 ó 112, c. 11) dice: « ninguno vió jamas en esta vida á Dios, » como El mismo es, ó en la vida de los » ángeles, como estas cosas visibles que » se ven con vision corporal ». Es así que la vida de los ángeles, en la que los que resucitan vivirán, se llama vida bienaventurada. Luego, etc.

Ademas, « el hombre se dice que ha » sido hecho á imágen de Dios segun » que puede ver á Dios », como dice San Agustin (De Trinit. l. 14, c. 4). Es así que el hombre es hecho á imágen de Dios segun la mente, no segun la carne. Luego verá á Dios con la mente y no con la carne.

Conclusion. [1] *En el sentido no puede recibirse cosa alguna sino corporalmente.* [2] *Dios de ningun modo puede ser visto con la vista corporal, ó ser sentido con algun otro sentido, como visible de por sí, ni aquí, ni en la patria ó gloria.* [3] *El ojo glorioso verá la divina esencia, como visible accidentalmente.*

Responderémos, que con el sentido corporal se siente algo de dos modos: *per se* y *per accidens*. *Per se*, se siente aquello que puede ser causado en el sentido corporal por la pasion. Mas *per se* puede algo causar pasion ó al sentido, en cuanto es sentido, ó á este sentido, en cuanto es tal este sentido. Y el que de este segundo modo causa *per se* la pasion al sentido, se llama sensible propio, como el color respecto de la vista, y el sonido respecto del oido. Mas por cuanto al sentido, en cuanto es tal, usa del órgano corporal, *no puede recibirse en él cosa alguna sino corporalmente;* puesto que todo aquello que se recibe en alguna cosa, está en ella á manera del que recibe. Y por tanto, todas las cosas sensibles causan pasion al sentido, en cuanto es sentido, segun que tienen magnitud. Y por eso, la magnitud y todas las cosas que le son consiguientes, como el movimiento, la quietud, el número y cosas semejantes, se llaman, sin embargo, cosas sensibles comunes, *per se*. Mas *per accidens* se siente aquello que no causa pasion al sentido, ni en cuanto es sentido, ni en cuanto este es tal; pero se une á aquellas cosas que *per se* causan pasion del sentido; como Sócrates, y el hijo de Diavis, y el amigo, y otras cosas semejantes, que *per se* son conocidos en universal por el entendimiento, y en particular por la virtud cogitativa en el hombre y estimativa en los otros animales. Pero tal sentido esterior entónces se dice que siente, aunque accidentalmente, cuando segun aquello que por sí se siente, la fuerza aprehensiva (de la cual es propio conocer *per se* aquello conocido), lo aprende inmediatamente y sin dubita-

cion ni discurso; como vemos que uno vive por lo mismo que habla. Mas cuando se refiere de otra manera no se dice que aquel sentido ve aun accidentalmente. *Digo, pues, que Dios de ningun modo puede ser visto con la virta corporal, ó ser sentido con algun sentido, como visible* per se, *ni aquí, ni en la patria;* porque si del sentido se quita lo que le conviene, en cuanto es sentido, no será sentido; y del mismo modo, si de la vista se quita aquello que es propio de la vista, en cuanto es vista, no será vista. Así, pues, como el sentido, en cuanto es sentido percibe la magnitud, y la vista, en cuanto es tal sentido, percibe el color; es imposible que la vista perciba cosa alguna que no sea color, ni magnitud, á no ser que se dijera equívocamente el sentido (1). Por consiguiente, como la vista y el sentido han de ser una misma cosa en especie en el cuerpo glorioso, que estaban en el cuerpo no glorioso, *no podrá ser que vea la divina esencia como visible* per se, *mas la verá como visible* per accidens, miéntras que por una parte la vista corporal verá tanta gloria de Dios en los cuerpos, y principalmente en los gloriosos, y sobre todo en el cuerpo de Cristo; y, por otra parte, el entendimiento verá á Dios tan claramente que el mismo Dios será percibido en las cosas corporalmente vistas, como en la locucion ó palabra se percibe la vida. Porque, aunque entónces nuestro entendimiento no vea á Dios segun las criaturas, sin embargo, le verá en las criaturas corporalmente vistas. Y este modo con que Dios puede ser visto corporalmente le establece San Agustin (De civit. Dei, l. ult. c. 29); como lo manifiestan sus palabras, porque dice así: « Es » muy creible que nosotros hemos de ver » entónces los cuerpos limpios del cielo » nuevo y de la tierra nueva, como á » Dios, presente en todas partes, y tam» bien gobernando todas las cosas corpo» rales, le verémos con clarísima clari» dad; no como ahora las cosas invisi» bles de Dios se ven entendidas por me» dio de aquellas cosas que fueron hechas, » sino como á los hombres inmediata» mente que los miramos, no creemos que » viven, sino que los vemos ».

Al argumento 1.º dirémos, que aquella palabra de Job se entiende del ojo espiritual, de que habla el Apóstol, (Ephes. 1, 18): *tened iluminados los ojos de vuestro corazon.*

Al 2.º que aquella autoridad no se entiende en el sentido de que hayamos de ver á Dios por medio de los ojos de carne, sino porque existiendo nosotros en carne veremos á Dios.

Al 3.º que San Agustin habla investigando en aquellas palabras y bajo condicion; lo que se manifiesta por lo que dice anteriormente: « y así las potencias serán » de muy distinta clase, si por ellos será » vista aquella incorpórea naturaleza », y despues añade: « *Y así aquella fuerza*, etc.; despues determina como se ha dicho.

Al 4.º que todo conocimiento se hace por medio de alguna abstraccion de la materia; y por tanto, cuanto más se abstrae la forma corporal de la materia tanto mayor es el principio del conocimiento. Y de aquí es, que la forma existiendo en la materia, de ningun modo es principio del conocimiento; y en el sentido, de algun modo, segun que se separa de la materia; y en nuestro entendimiento todavía mejor; y por tanto el ojo espiritual, del que se quita el impedimento del conocimiento, puede ver el objeto corporal; pero no se sigue que el ojo corporal, en el cual falta la fuerza cognoscitiva, segun que participa de la materia, pueda conocer perfectamente las cosas cognoscibles que son incorpóreas.

Al 5.º que aunque la mente hecha carnal no pueda pensar sino las cosas recibidas por los sentidos, sin embargo, las piensa inmaterialmente; y del mismo modo conviene que la vista, aquello que aprehende, lo aprehenda siempre corporalmente; por lo que no puede conocer aquellas que no pueden ser aprehendidas corporalmente.

Al 6.º que la bienaventuranza es la perfeccion del hombre, en cuanto es hombre. Y por cuanto el hombre no tiene el ser hombre por el cuerpo, sino más bien por el alma; y los cuerpos son la esencia de los hombres, en cuanto son perfectos por medio del alma; por eso la bienaven-

(1) Es decir, á no ser que el sentido corporal se tomase por el espiritual, cosa que suele ocurrir frecuentemente en la Sagrada Escritura.

turanza del hombre no consiste principalmente sino en el acto del alma, y de ella se deriva al cuerpo por medio de cierta redundancia, como se manifiesta por lo dicho (C. 85, a. 1). Sin embargo, habrá cierta bienaventuranza propia de nuestro cuerpo, en cuanto verá á Dios en las criaturas sensibles y principalmente en el cuerpo de Cristo.

Al 7.° que el entendimiento es perceptivo de las cosas espirituales, pero no la vista corporal; y por tanto el entendimiento podrá conocer la esencia divina unida á sí; no empero la vista corporal.

ARTICULO III. — **Los santos que ven á Dios, ven todas las cosas que Dios ve?** (1)

1.° Parece que los santos viendo á Dios por esencia, ven todas las cosas que Dios ve en sí mismo; porque, como dice San Isidoro (De bono, l. 1, c. 12), « los ángeles en el Verbo de Dios saben »todas las cosas, ántes que sean hechas». Pero los santos serán iguales á los ángeles de Dios, como se manifiesta (Matth. 22). Luego tambien los santos viendo á Dios lo verán todo.

2.° San Gregorio (en el 4.° Dialog. c. 33), dice: « puesto que allí todos ven » á Dios con una claridad comun, ¿qué » es lo que no saben allí, donde conocen » al que sabe todas las cosas ». Pero habla de los bienaventurados, que ven á Dios por esencia. Luego los que ven á Dios por esencia, lo conocen todo.

3.° Se dice (De an. l. 3, t. 7), que « el entendimiento puesto que entiende » las cosas máximas, tambien puede en» tender mejor las mínimas ». Pero lo máximo inteligible es Dios. Luego la virtud del entendimiento se aumenta sobre todo entendiendo. Y por tanto, el entendimiento viéndole, entiende todas las cosas.

4.° El entendimiento no es impedido de entender alguna cosa, sino en cuanto aquello que intenta comprender supera al mismo. Pero ninguna criatura supera al entendimiento que ve á Dios; porque como dice San Gregorio, (Dialog. 2.°, c. 35), « para el alma que ve al Criador » toda criatura se hace pequeña ». Luego los que ven á Dios por esencia, conocen todas las cosas.

5.° Toda potencia pasiva que no está reducida á acto, es imperfecta. Pero el entendimiento posible del alma humana es potencia como pasiva para conocer todas las cosas, porque « el entendimien» to posible es aquello que sirve para que » todas las cosas se hagan », como se » dice (De an. l. 3, t. 18). Si, pues, en aquella bienaventuranza no entendiese todas las cosas quedaría imperfecto, lo que es absurdo.

6.° Todo el que ve un espejo, ve las cosas que en el espejo resultan. Pero en el Verbo de Dios todas las cosas resultan como en un espejo, porque él mismo es razon y semejanza de todas las cosas. Luego los santos que ven al Verbo por esencia, ven todas las cosas creadas.

7.° Se dice (Prov. 10, 24); *á los justos se les concederá su deseo.* Pero los santos desean saber todas las cosas, porque « todos los hombres por naturaleza desean saber », y la naturaleza no se quita por la gloria. Luego les será dado por Dios el conocer todas las cosas.

8.° La ignorancia es cierta penalidad de la presente vida. Mas toda la penalidad se quita de los santos por la gloria. Luego tambien toda ignorancia; y así lo conocerán todo.

8.° La bienaventuranza de los Santos ántes está en el alma que en el cuerpo. Pero los cuerpos de los santos serán reformados en la gloria á la semejanza del cuerpo de Cristo, como se manifiesta (Philipp. 3.) Luego tambien las almas serán perfeccionadas á semejanza del alma de Cristo. Pero el alma de Cristo ve todas las cosas en el Verbo. Luego tambien todas las almas de los santos verán todas las cosas en el Verbo.

10. Así como el sentido, así tambien el entendimiento conoce todo aquello por cuya semejanza es informado. Pero la divina esencia indica más expresamente cierta cosa que alguna otra semejanza de la cosa. Luego como en aquella vision bienaventurada la ciencia divina se hace como forma de nuestro entendimiento, parece que los santos viendo á Dios ven todas las cosas.

11. Dice el comentador (De an. l. 3,

(1) Para la buena inteligencia de esta cuestion consúltese lo que dice el Santo Doctor en la P. I, C. 12, a 7 y 8 (*Contra Gentes*, lib. III, c. 56 y 59. — *De veritate*, c. 8, a. 4.

coment. 36), que «si el entendimiento » agente fuese forma del entendimiento » posible, entenderíamos todas las cosas». Pero la divina esencia representa más claramente todas las cosas que el entendimiento agente. Luego el entendimiento viendo á Dios por esencia, conoce todas las cosas.

12.° Por causa de que los ángeles inferiores no conocen ahora todas las cosas, son iluminados de las desconocidas por los superiores. Mas despues del dia del juicio el ángel no iluminará al ángel; porque entónces toda prelacion cesará, como dice la Glosa, (interl. et ord. sup. illud : *cum evacuaverit*, etc. I Cor. 15). Luego los ángeles inferiores sabrán entónces todas las cosas, y por la misma razon todos los otros santos que ven á Dios por esencia.

Por el contrario, dice San Dionisio, (Eccles. hier. l. 6); «los ángeles supe» riores purifican de la ignorancia á los « inferiores ». Pero los ángeles inferiores ven la esencia divina. Luego el ángel viendo la esencia divina puede ignorar algunas cosas. Es así que el alma no verá á Dios más perfectamente que el ángel. Luego las almas que ven á Dios no es preciso que vean todas las cosas.

Ademas, solo Cristo tiene *espíritu no á medida*, como se dice (Joan. 3). Pero á Cristo en cuanto tiene espíritu no á medida, compete conocer en el Verbo todas las cosas : por lo que allí mismo se dice que *el Padre puso en su mano todas las cosas*. Luego á ninguno otro compete conocer todas las cosas en el Verbo, sino á Cristo.

Ademas, cuanto más perfectamente se conoce algun principio, tantos más efectos suyos se conocen por medio del mismo; pero ciertos de los que ven á Dios por esencia le conocerán más perfectamente que otros, como principio que es de todas las cosas. Luego algunos conocerán más cosas que otros, y así no todos lo sabrán todo.

Conclusion. [1] *Conocer que Dios viendo su esencia conoce todas las cosas que son, ó serán, ó han sido, se llama noticia de vision.* [2] *Cuando Dios conoce todas las cosas que puede hacer; aunque nunca las haya hecho, ni las haya de hacer entónces se llama el conocer noticia de simple inteligencia.* [3] *Es imposible que un entendimiento creado viendo la divina esencia, conozca todas las cosas que Dios puede hacer.* [4] *Todas aquellas cosas que Dios sabe con noticia de vision, el alma de Cristo las conoce en el Verbo.* [5] *Otros por Cristo, aunque vean á Dios por esencia, sin embargo, no verán todas las cosas que Dios ve.* [6] *Despues del dia del juicio es posible que todos conozcan todas las cosas que Dios conoce con ciencia de vision.*

Respondorémos que *Dios, viendo su esencia conoce todas las cosas, que son, serán y han sido;* y *estas cosas se dice que las conoce con noticia de vision*, porque á semejanza de la vision corporal conoce aquellas cosas como presentes. Ademas, *conoce viendo su esencia todo lo que puede hacer, aunque nunca lo haya hecho, ni lo haya de hacer;* de lo contrario no conocería perfectamente su potencia; porque no puede conocerse la potencia, si no se conocen los objetos de la potencia; *y esto es lo que se dice conocer con ciencia ó noticia de simple inteligencia.* Pero es *imposible que un entendimiento creado viendo la divina esencia, conozca todas las cosas que Dios puede hacer*, porque cuanto más perfectamente se conoce un principio, tanto más cosas se saben en él, como en un principio de demostracion el que es de ingenio más perspicaz, ve más conclusiones que otro que es de ingenio más tardo. Así, pues, considerándose la cuantidad de la potencia divina segun aquellas cosas que puede, si un entendimiento viese en la divina esencia todas las cosas que Dios puede hacer, la cuantidad de perfeccion en el que entiende sería la misma que la cuantidad de la divina potencia en producir efectos; y así comprendería á la divina potencia, lo que es imposible á todo entendimiento creado. Mas *todas aquellas cosas, que Dios sabe con noticia de vision, las conoce algun entendimiento creado en el Verbo*, es decir, *el alma de Cristo* (1). Pero acerca de otros que ven la divina esencia hay dos opiniones; porque unos dicen que todos los que ven á Dios por esencia, ven todas las cosas que Dios ve con ciencia de vision. Mas

(1) Esto lo demuestra el Santo de propósito en la Parte III C. 16, a. 2.

esto repugna á las espresiones de los santos, que establecen que los ángeles ignoran algunas cosas, los que, sin embargo, consta segun la fe que todos ven á Dios por esencia. Y por tanto, otros dicen que *los demas distintos de Cristo aunque ven á Dios por esencia, sin embargo, no ven todas las cosas que Dios ve, porque no comprenden la ciencia divina.* Porque no es necesario que el que sabe la causa, sepa todos sus efectos, si no comprende la causa; lo cual no compete al entendimiento creado. Y por tanto, cada uno de los que ven á Dios por esencia, ve en su esencia tantas más cosas, cuanto más claramente contempla á la divina esencia: y de ahí es que acerca de ellas puede uno instruir á otro. Y así la ciencia de los ángeles y de las almas santas puede aumentarse hasta el dia del juicio, como tambien aquellas otras cosas que pertenecen al premio accidental. Pero no pasará más adelante, porque entónces será el último estado de las cosas, *y en aquel estado es posible que todos conozcan todas las cosas que Dios conoce con ciencia de vision.*

Al argumento 1.° dirémos que lo que dice San Isidoro, de que « los ángeles » saben en el Verbo todas las cosas, án» tes que se hagan », no puede referirse á aquellas cosas que Dios sabe con ciencia de simple inteligencia solamente, porque aquellas nunca se harán; sino que se ha de referir tan solo á aquellas cosas que Dios sabe con ciencia de vision; sobre las cuales tambien no dice que todos los ángeles conozcan todas aquellas cosas, sino tal vez algunos y aquellos tambien que conocen, no conocen perfectamente todas las cosas. Porque en una sola cosa hay que considerar muchas razones inteligibles, como sus diversas propiedades y disposiciones para otras cosas, y es posible que sabida una misma cosa por dos en comun, uno perciba más razones que otro, y estas razones uno las reciba de otro. De donde tambien San Dionisio dice (De div. nom c. 4, lec. 1.ª), que » los ángeles inferiores son enseñados » por los superiores en las razones de las » cosas que se pueden saber ». Y por tanto, tambien los ángeles que conocen á todas las criaturas, no es necesario que perciban todas las cosas que en ellas pueden entenderse.

Al 2.° que, por aquellas palabras de San Gregorio, se manifiesta que en aquella bienaventurada vision hay suficiencia para ver todas las cosas por parte de la divina esencia, que es el medio con que se ve, por la cual Dios ve todas las cosas Pero que no todas se vean, proviene del defecto del entendimiento creado, que no comprende la esencia divina.

Al 3.° que el entendimiento creado no ve la divina esencia segun el modo de la misma esencia, sino segun el modo propio que es finito; por lo que conviene que su eficacia en conocer conforme á la vision predicha se amplíe hasta lo infinito para conocer todas las cosas.

Al 4.° que el defecto de conocimiento, no solo procede del exceso y defecto de lo cognoscible sobre el entendimiento, sino tambien de que no se une al entendimiento lo que es la razon de lo cognoscible; como la vista no ve la piedra alguna vez, porque la especie de la piedra no está unida á ella. Mas aunque al entendimiento que ve á Dios se una la misma esencia divina, que es la razon de todas las cosas, sin embargo, no se une á él segun que es la razon de todas las cosas, sino segun que es razon de algunas, y de tantas más, cuanto uno ve más plenamente la divina esencia.

Al 5.° que, cuando la potencia pasiva es susceptible de recibir muchas perfecciones ordenadas, si es perfecta por su última perfeccion, no se llama imperfecta, aunque le falten algunas disposiciones precedentes. Mas todo conocimiento, con que el entendimiento creado se perfecciona, se ordena como al fin, al conocimiento de Dios. De ahí es que el que ve á Dios por esencia, aunque ninguna otra cosa conociese, tendría perfecto el entendimiento ; ni es más perfecto porque conoce con el mismo alguna otra cosa, sino en cuanto ve al mismo mas plenamente. Por lo que San Agustin (Confess. l. 5, c. 1) dice : « ¡infe» liz el hombre que sabe todas aquellas » cosas (á saber, las creadas), y á tí no te » conoce; mas bienaventurado el que te » conoce, aunque ignore aquellas! Pero » el que te conoce á tí y á ellas, no será » más bienaventurado por ellas, sino solo » bienaventurado por tí ».

Al 6.° que aquel espejo es voluntario,

y así como se manifestará á quien quiere, así tambien manifestará en sí lo que quiera. Ni hay semejanza con el espejo material, en cuya potestad no está el que se vea ó no se vea. O debe decirse que en el espejo material se ven tanto las cosas como el espejo bajo su propia forma; aunque aquel espejo se vea mediante la forma recibida por el objeto, pero la piedra mediante la propia forma que resulta en otra cosa; y, por tanto, por la misma razon con que se conoce lo uno conócese tambien lo otro. Mas en el espejo increado se ve algo por medio de la forma del mismo espejo, como se ve el efecto por su semejanza con la causa, y al contrario; y, por tanto, no es preciso que cualquiera que ve el espejo eterno, vea todas las cosas que resultan en el espejo; porque no es necesario que el que ve la causa vea todos sus efectos, á no ser que comprenda la causa.

Al 7.° que el deseo de los santos con el cual desean saber todas las cosas, se llenará solo porque verán á Dios; como el deseo de aquellos con el cual desean tener todos los bienes, se cumplirá, porque tendrán á Dios; pues, así como Dios en cuanto tiene bondad perfecta basta para el afecto, y tenido él se tienen en cierto modo todos los bienes, así tambien su vision basta al entendimiento (Joan. 14, 8) *Señor, manifiéstanos al Padre y nos basta.*

Al 8.° que la ignorancia propiamente tomada vale tanto como privacion, y así es pena; porque así la ignorancia es el no conocimiento de algunas cosas que deben saberse ó que es necesario saber. Pero ninguna de estas cosas faltará á la ciencia de los santos en la patria : alguna vez la ignorancia se toma comunmente por toda ausencia de conocimiento. Y así los ángeles y los santos en la patria ignoran ciertas cosas. Por lo cual dice San Dionisio (ibid in arg. *Sed cont.*), que los ánge» les se purifican de la nesciencia, ó no » conocimiento». Pero en este sentido la ignorancia no es penalidad, sino cierto defecto. Ni es necesario que todo defecto tal se quite por medio de la gloria; porque así aún podría decirse que había habido defecto en el Papa S. Lino (1), porque no llegó á la gloria de San Pedro.

Al 9.° que nuestro cuerpo se conformará con el cuerpo de Cristo en la gloria segun la semejanza, no segun la igualdad; porque será claro como el cuerpo de Cristo, pero no igualmente. Y del mismo modo nuestra alma tendrá gloria á semejanza del alma de Cristo, pero no igual; y así tendrá ciencia, como el alma de Cristo; pero no tan grande, de modo que sepa todas las cosas como el alma de Cristo.

Al 10.° que, aunque la esencia divina es la razon de todas cosas que pueden conocerse, sin embargo, no se unirá á cualquier entendimiento creado, segun que es razon de todas las cosas. Y por tanto, la razon no es procedente.

Al 11.° que el entendimiento agente es forma proporcionada al entendimiento posible; así como tambien la potencia de la materia es proporcionada á la potencia del agente natural, de modo que todo lo que está en la potencia pasiva de la materia ó del entendimiento posible, está en la potencia activa del entendimiento agente ó del natural agente; y, por tanto, si el entendimiento agente se hace forma del entendimiento posible, conviene que este conozca todas las cosas á que se extiende la virtud del entendimiento agente. Pero la divina esencia no es de este modo forma proporcionada á nuestro entendimiento. Y, por tanto, no hay paridad.

Al 12.° que nada impide que se diga que despues del dia del juicio, cuando la gloria de los hombres y de los ángeles estará enteramente consumada, todos los bienaventurados sabrán todas las cosas que Dios sabe ó conoce con ciencia de vision, sin embargo, de modo que no todos vean todas las cosas en la esencia divina. Pero el alma de Cristo verá allí plenamente todas las cosas, como tambien ahora las ve; mas unos verán allí más ó ménos cosas, segun el grado de claridad con que conocerán á Dios; y así el alma de Cristo, acerca de las cosas que con preferencia á otros ve en el Verbo, iluminará todas las otras. Por lo que se dice (Apocal. 21, 23), que *la claridad de Dios iluminó la ciudad de Jerusalen y su lámpara es el cordero.* Y del mismo modo los superiores iluminarán á los inferiores, no ciertamente con nueva iluminacion, de

(1) Sucesor inmediato de San Pedro en el pontificado, segun consta por San Ireneo, San Epifanio y otros.

modo que la ciencia de los inferiores se aumente por esto, sino con cierta continuacion de iluminacion; como si se entendiera que el sol reposando ilumina el aire. Y por tanto, se dice (Dan. 12, 3), que *los que enseñan á muchos para la justicia brillarán como estrellas por toda la eternidad.* Se dice empero que la prelacion de los órdenes ha de cesar en cuanto á aquellas cosas que ahora se ejercitan cerca de nosotros por medio de los ordenados ministerios de aquellos, como lo manifiesta tambien la Glosa ordinaria en el mismo lugar.

CUESTION XCIII.

De la beatitud de los santos y de sus mansiones.

Considerarémos ahora la bienaventuranza de los santos y sus mansiones. Acerca de esto investigarémos: 1.° La bienaventuranza de los santos se aumentará despues del juicio? — 2.° Deberán llamarse mansiones los grados de la bienaventuranza? — 3.° Se distinguen diversas mansiones segun los diversos grados de caridad?

ARTICULO I.— **¿La bienaventuranza de los santos será mayor despues del juicio que lo era ántes?**

1.° Parece que la bienaventuranza de los santos no será mayor despues del juicio, que lo era ántes; porque cuanto una cosa se acerca más á la semejanza divina, tanto más perfectamente participa de la bienaventuranza. Pero el alma separada del cuerpo es más semejante á Dios que unida al cuerpo. Luego es mayor su bienaventuranza ántes de volver á tomar el cuerpo que despues.

2.° La virtud unida es más poderosa que diseminada. Y el alma fuera del cuerpo está más unida que cuando está unida al cuerpo. Luego su virtud es mayor para obrar, y así participa más perfectamente de la bienaventuranza, que consiste en el acto.

3.° La bienaventuranza consiste en el acto del entendimiento especulativo. Mas el entendimiento en su acto no usa del órgano corporal; y así el cuerpo resumido no hará que el alma entienda más perfectamente. Luego la bienaventuranza del alma no será mayor despues de la resurreccion que ántes.

4.° Algo no puede ser mayor que lo infinito, y así el infinito con alguna cosa finita no forma cosa mayor que el infinito mismo. Pero el alma bienaventurada ántes de volver á tomar su cuerpo tiene bienaventuranza, porque goza del bien infinito, á saber, de Dios; mas despues de la resurreccion del cuerpo no tendrá gozo de otra cosa, á no ser tal vez de la gloria del cuerpo, que es cierto bien finito. Luego su gozo, despues de volver á tomar el cuerpo, no será mayor que ántes.

Por el contrario, es lo que (Apoc. 6, sup. illud: *ví debajo del altar las almas de los que habían sido muertos*, etc.) dice la Glosa ordin.: «ahora las almas de los » santos están existiendo debajo del altar, » esto es, en menor dignidad que la que » tendrán en lo futuro». Luego será mayor su bienaventuranza despues de la resurreccion que despues de su muerte.

Ademas, así como á los buenos se les da por premio la bienaventuranza, así tambien á los malos la miseria. Pero la miseria de los malos despues de volver á sus cuerpos será mayor que ántes, porque no sólo en el alma, sino tambien en el cuerpo serán castigados. Luego tambien la bienaventuranza de los santos será mayor despues de la resurreccion de los cuerpos que ántes.

Conclusion. [1] *Es manifiesto que la*

bienaventuranza de los santos despues de la resurreccion se aumenta estensivamente. [2] *Puede decirse que la bienaventuranza de la misma alma se aumentará intensivamente.* [3] *Si del cuerpo se quita todo aquello por lo que resiste á la accion del alma, el alma será simplemente más perfecta, existiendo en tal cuerpo que separada de él.* [4] *La bienaventuranza del alma será más perfecta despues de la resurreccion del cuerpo que ántes.*

Responderémos, que *es manifiesto que la bienaventuranza de los santos se aumenta, en verdad, estensivamente despues de la resurreccion*, porque la bienaventuranza existirá entónces, no sólo en el alma, sino tambien en el cuerpo; y *áun la bienaventuranza de la misma alma se aumentará estensivamente*, en cuanto el alma, no sólo gozará del bien propio, sino tambien del bien del cuerpo. Puede tambien decirse que la bienaventuranza de la misma alma se aumentará intensivamente. Porque el cuerpo del hombre puede considerarse de dos modos : uno segun que es perfectible por el alma; y otro segun que hay en él algo que repugna al alma en sus operaciones, segun que el cuerpo no se perfecciona perfectamente por medio del alma. Mas segun la primera consideracion del cuerpo, la union del mismo al alma añade á esta alguna perfeccion, porque toda parte es imperfecta, y se completa en su todo; de donde el todo se refiere á la parte, como la forma á la materia. Por lo que tambien el alma es más perfecta en su *ser* natural, cuando está en el todo, á saber, en el hombre la union del alma y el cuerpo, que cuando es parte separada. Pero la union del cuerpo, en cuanto á la segunda consideracion del mismo, impide la perfeccion del alma; por lo que se dice que *el cuerpo que se corrompe, agrava el alma* (Sap. 9, 15). *Si, pues, se elimina del cuerpo todo aquello que resiste á la accion del alma, ésta será simplemente más perfecta, existiendo en tal cuerpo, que separada de él.* Pero cuanto una cosa es más perfecta en su *ser*, tanto puede obrar más perfectamente; de donde tambien la operacion del alma unida á tal cuerpo será más perfecta que la operacion del alma separada. Pero de esta clase de cuerpos será el cuerpo glorioso, porque se someterá enteramente al espíritu. Por cuya razon, consistiendo la bienaventuranza en la operacion, *será más perfecta la bienaventuranza del alma despues que se vuelva á unir al cuerpo que ántes* (1); porque, así como el alma separada del cuerpo corruptible puede obrar más perfectamente, que unida á él; así despues que estuviere unida al cuerpo glorioso, será más perfecta su operacion, que cuando estaba separada. Mas todo lo imperfecto apetece su perfeccion. Y, por tanto, el alma separada naturalmente apetece la union del cuerpo, y por este apetito que procede de imperfeccion, su operacion, por la cual es llevada hácia Dios, es ménos intensa. Y esto es lo que dice San Agustin (Sup. Gen. ad. litt. l. 12, c. 35), que «el apetito del cuerpo la retarda para que toda su intencion se dirija hácia aquel sumo bien».

Al argumento 1.º dirémos, que el alma unida al cuerpo glorioso es más semejante á Dios, que separada de él, en cuanto unida tiene *sér* más perfecto, porque cuanto más perfecta es una cosa, tanto es más semejante á Dios, como tambien el corazon, cuya perfeccion de vida consiste en el movimiento, es más semejante á Dios, cuando se mueve, que cuando reposa, aunque Dios nunca se mueva.

Al 2.º que la virtud que por su naturaleza tiene la propiedad de estar en la materia, es más poderosa existiendo en ella, que separada de ella, aunque, absolutamente hablando, la virtud separada de la materia sea más poderosa.

Al 3.º que, aunque en el acto de entender el alma no usa del cuerpo, sin embargo, la perfeccion del cuerpo cooperará en cierto modo á la perfeccion de la operacion intelectual, en cuanto por la union del cuerpo glorioso el alma será en su naturaleza más perfecta, y por consiguiente más eficaz en la operacion; y conforme á esto el mismo bien del cuerpo cooperará como instrumentalmente á aquella operacion en que consiste la bienaventuranza; como tambien establece

(1) En la 1.ª-2.æ C. 4, a. 5 al 5.º, enseña el Santo que la bienaventuranza despues del juicio, crecerá en estension, pero no en intensidad; porque la esencia de la gloria consiste en ver á Dios y eso lo tiene el alma desde que entra en la celestial Jerusalen.

el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 8 y c. 10), que los bienes esteriores cooperan instrumentalmente á la felicidad de la vida.

Al 4.° que, aunque lo finito añadido á lo infinito no lo haga mayor, sin embargo, lo hace más, porque lo finito y lo infinito son dos cosas, siendo así que lo infinito tomado de por sí es una sola cosa. Mas la extension del gozo no mira á que sea mayor, sino á que sea más en número. Por consiguiente, extensivamente se aumenta el gozo, segun que es sobre Dios, y sobre la gloria del cuerpo, con respecto al gozo que había acerca de Dios. Tambien la gloria del cuerpo cooperará á la extension del gozo que había acerca de Dios, en cuanto cooperará á una operacion más perfecta, por la que el alma es dirigida hácia Dios. Porque cuanto la operacion conveniente fuere más perfecta, tanto mayor será la delectacion, como se manifiesta por lo que se dice (Ethic. l. 10, 8).

ARTÍCULO II. — **¿Los grados de la bienaventuranza deben llamarse mansiones?** (1)

1.° Parece que los grados de la bienaventuranza no deben llamarse mansiones; porque la bienaventuranza importa razon de premio; y la mansion no significa nada que pertenezca al premio. Luego los diversos grados de bienaventuranza no deben llamarse mansiones.

2.° Mansion parece que significa lugar. Es así que el lugar en que los santos serán beatificados no es corporal sino espiritual, á saber, Dios, que es uno solo. Luego no hay sino una sola mansion. Y así los diversos grados de bienaventuranza no deben llamarse mansiones.

3.° Así como en la patria habrá hombres de diversos méritos, así ahora los hay en el purgatorio, y los hubo en el limbo de los padres. Mas en el purgatorio y en el limbo no se distinguen diversas mansiones. Luego del mismo modo ni en la patria deben distinguirse.

Por el contrario es lo que se dice (Joan. 14, 2): *en la casa de mi Padre hay muchas mansiones;* lo que expone San Agustin de varios grados de premios (tract. 67, in Joan).

Ademas, en cada ciudad ordenada hay distincion de mansiones. Es así que la patria celestial se compara á una ciudad, como se manifiesta (Apoc. 21). Luego conviene distinguir allí diversas mansiones segun los diversos grados de bienaventuranza.

Conclusion. [1] *En cada movimiento, á la misma quietud al fin del movimiento, llamamos colocacion, ó mansion.* [2] *La consecucion del fin del movimiento apetitivo se llama mansion.* [3] *Los diversos modos de conseguir el fin último, se llaman mansiones diversas.*

Responderémos que, por cuanto el movimiento local es ántes que todos los otros movimientos, por eso, segun el Filósofo (Physic. l. 8, t. 55 y 56), «el » nombre de movimiento distancia y de » todos los semejantes, se ha derivado » del movimiento local á todos los otros » movimientos». Pero el fin del movimiento local es el lugar, al que cuando llegare algo, queda allí descansando, y se conserva en él. Y por lo mismo, *en cada movimiento á la misma quietud en el fin del movimiento llamamos colocacion ó mansion.* Y por tanto, como el nombre del movimiento se deriva hasta los actos del apetito y de la voluntad, la misma *consecucion del fin apetitivo* del movimiento *se llama mansion* ó colocacion en el fin. Y por eso, *los diversos modos de conseguir el fin último se llaman diversas mansiones*, para que así la unidad de la casa corresponda á la unidad de la bienaventuranza, que hay por parte del objeto, y la pluralidad de mansiones corresponda á la diferencia, que en la bienaventuranza se halla por parte de los

(1) En este artículo el Santo Doctor no hace más que interpretar las palabras de San Juan (XIV, 2): «En la casa de mi » Padre hay muchas moradas.» *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Siguiendo Santo Tomás la sentencia de los más eminentes Padres y Doctores, enseña que en esas palabras se contienen los distintos grados de gloria que por la diversidad de méritos cada cual tendrá. Si, pues, como interpreta nuestro Santo, los grados de gloria se deben decir mansiones y estas son muchas, segun la esplícita declaracion del Evangelio, es evidente que la gloria no será igual para todos, como han dicho los *cátaros* y Joviniano, contra quien escribió dos integros libros el *Máximo* Doctor San Jerónimo. Consúltese particularmente y por lo que á la cuestion presente atañe, el libro II, c. 15. — A San Basilio, *De Spiritu Sancto*, c. 16. — A San Ambrosio, *De bono mortis* c. 12. — San Gregorio, Moral. l. IV, c. 4, 31 y 42. — Y por fin á San Agustin que dice entre otros pasajes: *Cada cual recibirá la mansion por su mérito. El denario es ciertamente igual, conviene á saber, la vida eterna, lo cual pertenece á la eternidad; pero son diversas las dignidades de los méritos.* (Véase el tratado 67 sobre San Juan.)

bienaventurados: como tambien vemos en las cosas naturales, que es uno mismo el lugar de arriba, hácia el cual tienden todos los cuerpos leves, pero cada uno toca á él más de cerca segun que es más ligero; y así tienen diversas mansiones segun la diferencia de levidad.

Al argumento 1.° dirémos, que la palabra mansion lleva consigo razon de fin, y por consiguiente, razon de premio, que es el fin del mérito.

Al 2.° que, aunque sea uno solo el lu«gar espiritual, sin embargo, son diversos los grados que hay para acercarse á aquel lugar; y conforme á esto se constituyen diversas mansiones.

Al 3.° que aquellos que estaban en el limbo, ó ahora están en el purgatorio, aun no han llegado á su fin. Y por tanto, en el purgatorio, ó en el limbo, no se distinguen mansiones, sino solo en el paraíso y en el infierno, en donde está el fin de los buenos y de los malos.

ARTÍCULO III. — **¿Se distinguen diversas mansiones con referencia á los diversos grados de caridad?**

1.° Parece que no se distinguen diversas mansiones con referencia á los diversos grados de caridad; porque, (Matth. 25, 15), se dice: *dió á cada uno segun propia virtud.* Pero la propia virtud de cada cosa es su fuerza natural. Luego tanto los dones de la gracia, como losde la gloria, se distribuyen segun los diversos grados de virtud natural.

2.° Se dice (Psal. 61, 12): *tu darás á cada uno conforme á sus obras.* Y lo que se da, es la medida de la bienaventuranza. Luego se distinguen diversos grados de bienaventuranza segun la diversidad de obras, y no segun la diversidad de caridad.

3.° El premio se debe al acto y no al hábito: por lo que no serán coronados los fortísimos varones, sino los luchadores, como se manifiesta (Ethic. l. 1, c. 8; y II Thim. 2, 5): *no será coronado sino el que hubiere peleado legítimamente.* Pero la bienaventuranza es premio. Luego habrá diversos grados de bienaventuranza segun los diversos grados de obras, y no segun los diversos grados de caridad.

Por el contrario, cuanto alguno estuviere más unido á Dios, será tanto más bienaventurado. Mas segun el modo de caridad es el modo de union á Dios. Luego segun la diferencia de caridad será tambien la diversidad de bienaventuranza.

Ademas: « si lo simplemente sigue á » lo simplemente, tambien lo más á lo » más ». Pero tener bienaventuranza sigue al tener caridad. Luego tambien tener mayor bienaventuranza sigue á tener mayor caridad.

Conclusion. [1] *Las mansiones se distinguen segun la caridad de la gloria, como principio cercano á la distincion de las mansiones.* [2] *La caridad de esta vida como principio remoto distinguirá las mansiones por modo de mérito.*

Responderémos, que el principio distintivo de las mansiones ó grados de bienaventuranza es de dos maneras, á saber, próximo y remoto. El próximo es la diversa disposicion que habrá en los bienaventurados, segun la cual resultará diversidad de perfeccion entre ellos en la operacion de la bienaventuranza; mas el principio remoto es el mérito con que han conseguido tal bienaventuranza. Mas del *primer modo se distinguen mansiones segun la caridad de la patria* la que cuanto será más perfecta en uno, más capaz le hará de la claridad divina, segun cuyo aumento se aumentará la perfeccion de la vision divina. Pero del *segundo modo se distinguen mansiones segun la caridad de la vida;* porque nuestro acto no tiene razon de ser meritorio segun la misma sustancia del acto, sino solo segun el hábito de virtud con que es informado. Mas la fuerza de merecer en todas las virtudes procede de la caridad, que tiene el mismo fin por objeto. Y por tanto, la diversidad en merecer se refunde toda en la diversidad de caridad, y así *la caridad de vía, distinguirá mansiones á modo de mérito.*

Al argumento 1.° dirémos, que la virtud no se toma allí solo por natural capacidad, sino por natural capacidad al mismo tiempo con el conato de tener la gracia; y entónces la virtud tomada de este modo será como material disposicion para la medida de recibir la gracia y la gloria. Pero la caridad es la que com-

pleta formalmente el mérito para la gloria, y por tanto, la distincion de grado en la gloria se toma con referencia al grado de caridad más bien que conforme al grado de la virtud predicha.

Al 2.° que las obras no tienen por qué se les dé retribucion de gloria, sino en cuanto están informadas por la caridad: y por tanto, segun los diversos grados de caridad serán diversos los grados en la gloria.

Al 3.° que, aunque el hábito de la caridad ó de cualquiera virtud no sea mérito al que se deba premio, sin embargo, es principio y toda la razon de merecer en acto; y por tanto, segun su diversidad se distinguen los premios: aunque tambien segun el mismo género de acto pueda considerarse algun grado en merecer, no ciertamente respecto del premio esencial, que es el gozo de Dios, sino respecto de algun premio accidental que es el gozo de algun bien creado.

CUESTION XCIV.

Del modo con que se conducirán los santos respecto de los condenados.

Considerarémos ahora el modo con que se conducirán los santos respecto de los condenados.— Acerca de esto investigarémos:—1.° Los santos ven las penas de los condenados?—2.° Les compadecen?—3.° Se alegran de sus penas?

ARTÍCULO I. — **¿Los bienaventurados, que existirán en la patria, verán las penas de los condenados?**

1.° Parece que los bienaventurados que existirán en la patria, no verán las penas de los condenados: porque es mayor la distancia de los condenados á los bienaventurados, que la de los viadores. Pero los bienaventurados no ven los hechos de los viadores; de donde (Is. 19, sup illud: *Abraham no nos conoció*), dice la Glosa (interl. Agust. l. *De cura pro mort. agenda* c. 13 y 15): « no saben los muertos » aun santos lo que hacen los vivos, aun » sus hijos ». Luego mucho menos verán las penas de los condenados.

2.° La perfeccion de la vision depende de la perfeccion de lo visible, por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 4), que « la operacion perfectísima del sentido » de la vista es propia del sentido sobre » manera dispuesto para ver lo más bello » de las cosas que caen bajo la vista ». Luego, por el contrario, la torpeza visible redunda en imperfeccion de la vision. Es así que en los bienaventurados no habrá ninguna imperfeccion. Luego no verán las miserias de los condenados, en los que hay suma torpeza.

Por el contrario es lo que se dice (Is. ult. 24): *saldrán y verán los cadáveres de los hombres que prevaricaron contra mí:* Glosa ordin.: « Los escogi» dos saldrán con inteligencia, ó vision » manifiesta, para que se enciendan más » en alabanza de Dios ».

Conclusion. [1] *De los bienaventurados no debe quitarse nada de lo que pertenezca á la perfeccion de su bienaventuranza.* [2] *Concédese á los bienaventurados el que vean perfectamente el castigo de los impíos.*

Responderémos, que *de los bienaventurados no debe sustraerse nada de lo que pertenezca á la perfeccion de su bienaventuranza.* Pero cada cosa se conoce más comparándola con su contraria; porque las cosas contrarias, confrontadas unas con otras, se esclarecen más. Y por tanto, para que la bienaventuranza de los santos les complazca más, y por ella den á

Dios más abundantes gracias, *se les concede el ver perfectamente las penas de los impíos.*

Al argumento 1.° dirémos que aquella Glosa habla de los santos muertos segun la posibilidad de la naturaleza ; porque no conviene que con natural conocimiento conozcan todas las cosas que pasan entre los vivos. Mas los santos que están en la patria conocen claramente todas las cosas que pasan tanto entre los viadores, como entre los condenados. Por lo cual San Gregorio dice (Moral, l. 12, c. 14) : « de las almas santas no se ha de » sentir esto (á saber, lo que Job dice, » 14, 21 ; *ora fueren nobles sus hijos,* » *ora innobles, no entenderá,* etc.), por- » que los que interiormente tienen la cla- » ridad de Dios, de ningun modo se ha » de creer que haya fuera, ó esterior- » mente, cosa alguna que ignoren ».

Al 2.° que, aunque la hermosura visible contribuye á la perfeccion de la vision, sin embargo la torpeza visible puede existir sin la imperfeccion de la vision, porque las especies de las cosas en el alma por medio de las que se conocen las cosas contrarias, no son contrarias. De donde tambien Dios, que tiene perfectísimo conocimiento, ve todas las cosas bellas y torpes.

ARTÍCULO II. — **¿Los bienaventurados se compadecen de las miserias de los condenados?**

1.° Parece que los bienaventurados se compadecen de las miserias de los condenados : porque la compasion procede de la caridad (1). Mas en los bienaventurados habrá perfectísima caridad. Luego sobremanera se compadecen de las miserias de los condenados.

2.° Los bienaventurados nunca estarán tan apartados de la compasion, cuanto Dios lo está. Pero Dios en cierto modo se compadece de nuestras miserias, (por lo que tambien se llama misericordioso), y del mismo modo los ángeles. Luego los bienaventurados se compadecen de las miserias de los condenados.

Por el contrario, todo el que se compadece de otro, se hace en cierto modo participante de su miseria. Es así que los bienaventurados no pueden ser participantes de miseria alguna. Luego no se compadecen de las miserias de los condenados.

Conclusion. [1] *En los bienaventurados no habrá compasion ó misericordia, sino segun la eleccion de la razon.* [2] *La compasion de los bienaventurados para con los pecadores, miéntras están en este mundo, tiene lugar ya segun la eleccion de la voluntad, ya segun la pasion.* [3] *Los bienaventurados en la gloria no tienen, ni tendrán ninguna compasion respecto de los condenados.*

Responderémos, que la misericordia, ó compasion, puede hallarse en alguno de dos modos : uno á modo de pasion ; y otro por modo de eleccion. Con efecto, en los bienaventurados no habrá alguna pasion en la parte inferior, sino la consiguiente á la eleccion de la razon. De donde *no habrá en ellos compasion, ó misericordia, sino segun la eleccion de la razon.* Mas de este modo de la eleccion de la razon nace la misericordia ó compasion, á saber, segun que alguno quiere rechazar el mal de otro : por lo que en aquellos, que segun la razon no queremos que sean repelidos, no tenemos tal compasion. Mas los pecadores, miéntras están en este mundo, en tal estado se hallan, que sin perjuicio de la divina justicia pueden ser trasladados del estado de miseria y de pecado, á la bienaventuranza. Y por tanto *la compasion para con aquellos tiene lugar, ya segun la eleccion de la voluntad* (segun que Dios, los ángeles y los bienaventurados se dice que se compadecen de ellos, queriendo su salud), *ya segun la pasion,* como se compadecen de ellos los hombres buenos que existen en el estado de la vida presente. Pero en el futuro no podrán ser sacados de su miseria. De donde para sus desdichas no podrá haber compasion segun la eleccion recta. Y por eso *los bienaventurados que existirán en la gloria, no tendrán compasion ninguna de los condenados.*

Al argumento 1.° dirémos que la caridad es principio de compasion, cuando podemos querer por caridad la remocion, ó alejamiento de la miseria de al-

(1) La compasion viene directa y próximamente de la misericordia, la que á su vez procede de la caridad, segun lo demuestra nuestro Santo en la 2.ª-2,æ C. 30.

guno. Pero los santos por caridad no pueden querer esto respecto de los condenados, porque repugna á la divina justicia. Por tanto la razon no es concluyente.

Al 2.° que Dios se dice ser misericordioso, en cuanto socorre á aquellos que segun el órden de su sabiduría y de su justicia conviene librar de la miseria; no que se compadezca de los condenados, á no ser tal vez castigándolos ménos de lo condigno.

ARTÍCULO III. — **Los bienaventurados se alegran de las penas de los impíos?**

1.° Parece que los bienaventurados no se alegran de las penas de los impíos: porque alegrarse del mal de otro pertenece al odio. Pero en los bienaventurados no habrá ningun odio. Luego no se alegrarán de las miserias de los condenados.

2.° Los bienaventurados en la patria serán sumamente conformes á Dios. Y Dios no se deleita en nuestras penas. Luego ni los bienaventurados se deleitarán en las penas de los condenados.

3.° Aquello que es vituperable en el viador, de ningun modo cabe en el comprehensor. Mas en el hombre viador es sobremanera culpable que se regocije en las penas de otros, y muy laudable dolerse de ellas. Luego los bienaventurados de ningun modo se alegran en las penas de los condenados.

Por el contrario es lo que se dice (Psal. 57, 2): *se alegrará el justo, cuando viere la venganza.*

Ademas, (Is. ult. 24): *serán hasta hartura de vista á toda carne.* Pero la saciedad designa la refeccion de la mente. Luego los bienaventurados se gozarán de las penas de los impíos.

Conclusion. [1] *Los santos no se alegrarán de las penas de los impíos.* [2] *Los santos se alegrarán de las penas de los impíos accidentalmente, esto es por razon de alguna cosa adjunta.*

Responderémos, que algo puede ser materia de gozo de dos modos: uno de por sí, á saber, cuando uno se goza de alguna cosa, en cuanto tal, y así *los santos no se alegrarán de las penas de los impíos.* El otro modo es *accidentalmente, esto es, por razon de alguna cosa adjunta; y de este modo los santos se gozarán de las penas de los impíos*, considerando en ellas el órden de la divina justicia, y el haberse librado de ellas, lo que será objeto de su gozo. Y así la divina justicia y su liberacion serán de por sí causas de su gozo; mas la pena de los condenados accidentalmente.

Al argumento 1.° dirémos, que alegrarse del mal de otro, en cuanto tal, pertenece al odio; pero no así alegrarse del mal de otro por razon de alguna cosa adjunta. Mas así se alegra uno alguna vez del mal propio; como cuando se goza de las propias aflicciones, segun que le aprovechan para mérito de la vida (Jac. 1. 2): *hermanos mios: tened por sumo gozo, cuando fuéreis envueltos en diversas tribulaciones.*

Al 2.° que, aunque Dios no se deleita en las penas, en cuanto tales; sin embargo se deleita en ellas, en cuanto están ordenadas por su justicia.

Al 3.° que en el viador no es laudable que se deleite de las penas de otro *secundum se*: es, sin embargo, laudable, si se deleita de ellas, en cuanto tienen algo bueno anejo. No obstante, es distinta la razon que hay acerca del viador y del comprensor, porque en el viador las pasiones se levantan frecuentemente sin el juicio de la razon; y sin embargo tales pasiones son de vez en cuando laudables, segun que indican la buena disposicion de la mente, como se ve claro en la vergüenza, en la misericordia, y en la penitencia por el mal, ó lo mal hecho; mas en los comprensores no puede haber pasion, sino el juicio de razon consiguiente.

CUESTION XCV.

Dotes de los bienaventurados. (1)

Considerarémos ahora las dotes de los bienaventurados. Acerca de esto investigarémos cinco cosas: 1.ª Deben asignarse á los bienaventurados algunas dotes? — 2.ª La dote se diferencia de la bienaventuranza? — 3.ª Compete á Cristo tener dotes? — 4.ª Y á los ángeles? — 5.ª Se asignan convenientemente al alma tres dotes?

ARTICULO I. — **Deben establecerse algunas dotes en los hombres bienaventurados?**

1.° Parece que no deben establecerse algunas dotes en los hombres bienaventurados; porque la dote (segun el derecho, l. *Pro oneribus*, c. *de jure dotium*, et l. *Dotis fructibus*, ff. eod.) se da al esposo para soportar las cargas del matrimonio. Es así que los santos no representan la figura de esposo, sino más bien la de esposa, en cuanto son miembros de la Iglesia. Luego no se les conceden dotes.

2.° Las dotes no se dan (segun el derecho l. ult., c. *de dotis promisione*, et l. *Qui libros*, ff. *de ritu nupt.*) por el padre al esposo, sino por el padre á la esposa. Pero todos los dones de la bienaventuranza son concedidos á los bienaventurados por el padre del esposo, á saber, de Cristo (Jac. 1, 17): *toda dádiva escelente, y todo don perfecto es de lo alto, que desciende del Padre de las lumbres*, etc. Luego semejantes dones, que se conceden á los bienaventurados, no deben llamarse dotes.

3.° En el matrimonio carnal se dan las dotes para sobrellevar más fácilmente las cargas del matrimonio. Pero en el matrimonio espiritual no hay cargas algunas, principalmente segun el estado de la Iglesia triunfante. Luego no deben asignarse allí dotes.

4.° Las dotes no se dan sino por causa del matrimonio. Es así que el matrimonio espiritual se contrae con Cristo por medio de la fe, segun el estado de la Iglesia militante. Luego por la misma razon, si algunas dotes convienen á los bienaventurados, convendrán tambien á los santos que existen en esta vida. Es así que á estos no convienen. Luego ni á los bienaventurados.

5.° Las dotes pertenecen á los bienes esteriores, que se llaman bienes de fortuna. Es así que los premios de los bienaventurados consistirán en bienes interiores. Luego no deben llamarse dotes.

Por el contrario, se dice (Ephes. 5, 32): *este sacramento es grande; mas yo digo en Cristo y en la Iglesia*; de lo que se desprende, que el matrimonio espiritual se significa por el carnal. Pero en el matrimonio carnal la esposa dotada es trasladada á la casa del esposo. Luego trasladándose los santos á la casa de Cristo, cuando son beatificados, parece que son enriquecidos con algunas dotes.

Ademas, las dotes en el matrimonio corporal se asignan para solaz del matrimonio. Pero el matrimonio espiritual es más deleitable que el corporal. Luego deben asignársele principalmente dotes.

Por otra parte, los ornamentos de las esposas pertenecen á la dote. Es así que los santos son trasladados á la gloria adornados, como se dice (Is. 61, 10): *me puso vestiduras de salud..... como á es-*

(1) Hemos visto que el Santo Doctor desde la cuestion 82 hasta la 85, trató de propósito de las dotes de los cuerpos gloriosos. En la presente cuestion se habla particularmente de las dotes del alma.

posa ataviada de sus joyeles. Luego los santos en la patria, tienen dotes.

Conclusion. *Sin duda á los bienaventurados, cuando son trasladados á la gloria se les dan divinamente algunos dones para su ornamento, y estos son llamados dotes por los maestros.*

Responderémos, que *sin duda á los bienaventurados, cuando son trasladados á la gloria, se les dan divinamente algunos dones para su ornamento, y estos son llamados dotes por los maestros.* Por lo que se da cierta definicion de la dote de que ahora hablamos, diciendo: « dote es un ornato perpetuo del alma y » del cuerpo, suficiente para la vida, y » que persevera continuamente en la eter- » na bienaventuranza ». Y se toma esta descripcion á semejanza de la dote corporal, con que la esposa se adorna y se provee para el varon con el objeto de que pueda nutrir ó mantener suficientemente á su esposa é hijos; y sin embargo la dote de la esposa se conserva inamisiblemente, para que vuelva á ella, separado el matrimonio. Pero por razon del nombre, diversos sujetos opinan de diverso modo. Unos dicen que la dote se toma por alguna semejanza con el mamatrimonio corporal, pero segun el modo de hablar, con el que á toda perfeccion, ú ornato de cualquier hombre lo llamamos dote; como se dice que uno está dotado de ciencia, porque sobresale en ella; y así Ovidio usó el nombre de dote, diciendo (De arte amandi, lib. I, vers. 598):

y con cualquiera prenda, ó buena dote,
con que pudieres agradar, agrada.

Pero esto no parece siempre conveniente, porque cuando quiera que un nombre se ha impuesto para significar principalmente alguna cosa, no se acostumbró á trasladarle á otras cosas, sino segun alguna semejanza. Por lo que, perteneciendo la dote segun la primera institucion de nombre al matrimonio carnal, conviene que en cualquiera otra acepcion se considere alguna semejanza respecto de lo principal significado. Y, por eso, otros dicen que la semejanza se considera, segun que la dote propiamente se llama don, que en el matrimonio corporal se da á la esposa por parte del esposo, cuando es llevada á casa del esposo, como ornato que pertenece á la esposa: lo que se manifiesta por lo que dijo Siquén á Jacob y á sus hijos (Genes. 34, 12): *aumentad el dote y pedid dádivas;* y (Exod. 22, 16): *si alguno engañare á una doncella todavía no desposada, y durmiere con ella, la dotará y la tomará por mujer.* De donde tambien el ornato que se exhibe por Cristo á los santos, cuando son trasladados á la casa de la gloria, se nombra dote. Pero esto es manifiestamente contrario á lo que dicen los juristas (ibid. in arg. 1), á los que pertenece tratar de estas cosas. Porque dicen que *dote* propiamente es cierta donacion por parte de la mujer, hecha á aquellos que son por parte del marido, por la carga del matrimonio que sostiene este; pero aquello que el esposo da á la esposa se llama *donacion propter nuptias;* y conforme á este modo se toma la palabra dote (III Reg. 9, 16), donde se dice que *Faraon, rey de Egipto, subió y tomó á Gazér..... y dióla en dote á su hija, la mujer de Salomon.* Ni van en contra de esto las autoridades aducidas. Porque aunque se haya acostumbrado que el padre asigne las dotes á la hija, sin embargo, alguna vez sucede que el esposo, ó padre del esposo, asigna las dotes en vez del padre de la hija, lo que acontece de dos modos: ó por el demasiado afecto á la esposa, como se verificó respecto de Hemor, padre de Siquen, que quiso señalar la dote que debía recibir, á causa del vehemente amor de su hijo á la jóven; ó se hace esto en castigo del esposo, para que asigne á la doncella, ó vírgen por él corrompida, de su patrimonio la dote que el padre de la jóven debiera asignarla. Y en este caso habla Moisés en la autoridad aducida aquí (sup.). Y por tanto, segun otros, debe decirse que dote en el matrimonio corporal propiamente se llama aquello que se da por los que son por parte de la mujer, á los los que son por parte del varon, para sostener las cargas del matrimonio, como se ha dicho aquí. Pero entónces queda en pié una dificultad, y es, de qué manera esta significacion puede adaptarse á lo propuesto, puesto que los ornatos que hay en la bienaventuranza, son dados á la esposa espiritual por el padre del

esposo, lo cual se manifestará respondiendo á los argumentos.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque las dotes se asignen al esposo en el matrimonio carnal para el uso, sin embargo, la propiedad y el dominio pertenecen á la esposa; lo que se ve claro, porque disuelto el matrimonio, la dote subsiste segun el derecho (c. 1, 2 y 3. De donat. inter virum et uxorem). Así tambien en el matrimonio espiritual los mismos ornatos, que se dan á la esposa espiritual, á saber, á la Iglesia en sus miembros, son ciertamente del mismo esposo, en cuanto ceden en gloria y honor suyo, pero de la esposa, en cuanto con ellos se adorna.

Al 2.º que el padre del esposo, á saber, de Cristo, es sola la persona del Padre; mas el padre de la esposa es toda la Trinidad; porque el efecto en las criaturas pertenece á toda la Trinidad. De donde semejantes dotes en el matrimonio espiritual, propiamente hablando, más son concedidas por el padre de la esposa que por el padre del esposo. Pero, sin embargo, esta concesion, aunque se haga por todas las personas, puede apropiarse á cada una de ellas por algun modo. En efecto, á la persona del Padre, como el que da, porque en el mismo reside la autoridad; tambien la paternidad se le apropia respecto de la criatura, para que así él mismo sea padre del esposo y la esposa; al Hijo se le apropia, en cuanto por causa y por medio del mismo se conceden; y al Espíritu Santo, en cuanto en el mismo y segun el mismo se conceden; porque el amor es la razon de toda dacion.

Al 3.º que á las dotes de por sí conviene aquello que por las dotes se efectua, á saber, el solaz del matrimonio; pero accidentalmente aquello que por medio de ellas se quita, á saber, la carga del matrimonio que por ellas se alivia; como á la gracia conviene por sí hacer justo al hombre, y accidentalmente hacer del impio un justo. Luego, aunque en el matrimonio espiritual no haya ningunas cargas, hay, sin embargo allí sumo deleite, y para perfeccionar este, se conceden las dotes á la esposa, á saber, para que por ellas se una deleitablemente al esposo.

Al 4.º que las dotes no se acostumbró á señalarlas á la esposa, cuando se desposa, sino cuando se traslada á la casa del esposo, de modo que tenga al esposo presencialmente. Pero *miéntras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor* (1) (II Cor. 5, 6): y por tanto, los dones que se confieren á los Santos en esta vida, no se llaman dotes, sino aquellos que se les confieren, cuando son trasladados á la gloria, en la que gozan presencialmente del esposo.

Al 5.º que en el matrimonio espiritual se requiere decoro interior, por lo que se dice (Psal. 54, 14): *toda la gloria de la hija del Rey es de dentro*, etc. Pero en el matrimonio corporal se requiere decoro esterior. De donde no conviene que tales dotes se asignen en el matrimonio espiritual, como se asignan en el corporal.

ARTÍCULO II. — **Dote es lo mismo que bienaventuranza?** (2)

1.º Parece que dote es lo mismo que bienaventuranza; porque, como de la definicion predicha de la dote se ve (a. 1), «dote es un ornato del cuerpo y del » alma, que persevera continuamente en » la eterna bienaventuranza». Pero la bienaventuranza del alma es cierto ornato suyo. Luego la bienaventuranza es dote.

2.º Dote se llama aquello por cuyo medio la esposa se une deleitablemente al esposo. Y en el matrimonio espiritual la bienaventuranza lo es así. Luego la bienaventuranza es dote.

3.º La vision, segun San Agustin (De Trin. l. 1, c. 8), «es toda la sustancia de » la bienaventuranza». Pero la vision se pone como una de las dotes. Luego la bienaventuranza es dote.

4.º La fruicion hace á uno bienaventurado. Y la fruicion es dote. Luego la dote hace á uno bienaventurado; y así la bienaventuranza es dote.

5.º Segun Boecio (De cons. l. 3, prosa 2), «la bienaventuranza es un estado » perfecto con agregacion de todos los

(1) Vivimos *ausentes* del Señor, en el sentido metafísico, en cuanto no estamos disfrutando de su presencia en la gloria, como explica el mismo Santo Doctor en la leccion II, sobre ese pasaje.

(2) Consúltese lo dicho por Santo Tomás acerca de esta cuestion en la 1.ª-2.æ C. 4, a. 3. Parte I, C. 12, a. 7 al 1.º

» bienes ». Es así que el estado de los bienaventurados se perfecciona por las dotes. Luego las dotes son partes de la bienaventuranza.

Por el contrario, la dote se concede sin méritos. Y la bienaventuranza no se concede, sino que se da por los méritos. Luego la bienaventuranza no es dote.

Ademas, la bienaventuranza es una solamente, y las dotes son muchas. Luego la bienaventuranza no es dote.

Por otra parte, la bienaventuranza es inherente al hombre segun lo que hay en él de más principal, como se dice (Ethic. l. 10, c. 7). Pero la dote se refiere tambien al cuerpo. Luego la dote y la bienaventuranza no son lo mismo.

Conclusion. [1] *La bienaventuranza y la dote se diferencian realmente.* [2] *Las dotes se ordenan á la bienaventuranza; pero no existen en ella como formando parte de la misma.*

Responderémos, que acerca de esto hay dos opiniones. Unos dicen que la bienaventuranza y la dote son lo mismo en realidad, pero que difieren esencialmente; porque la dote mira al espiritual matrimonio, que hay entre Cristo y el alma; pero no la bienaventuranza. Mas esto no puede ser, como parece, puesto que la bienaventuranza consiste en la operacion, y la dote no es operacion, sino más bien una cualidad ó cierta disposicion. Y por eso, segun otros, se ha de decir que la *bienaventuranza y la dote se diferencian tambien realmente;* de tal suerte que bienaventuranza se llame la misma operacion perfecta, por la que el alma bienaventurada se une á Dios; miéntras que dotes se dicen los hábitos, ó disposiciones, ó cualesquiera otras cualidades, que se ordenan á semejante operacion perfecta; de manera que las *dotes se ordenan á la bienaventuranza, más bien que existen en ella como partes de la misma.*

Al argumento 1.° dirémos que la bienaventuranza, propiamente hablando, no es ornato del alma, sino una cosa que proviene del ornato del alma, puesto que es cierta operacion; mas el ornato se llama cierta belleza del mismo bienaventurado.

Al 2.° que la bienaventuranza no se ordena á la union, sino que es la misma union del alma con Cristo, la que se verifica por medio de la operacion, siendo sólo las dotes unos dones que disponen para tal union.

Al 3.° que la vision puede tomarse en dos sentidos; uno actualmente, esto es, por el mismo acto de la vision; y así la vision no es dote sino la misma bienaventuranza. De otro modo, puede tomarse habitualmente, esto es, por el hábito con que se efectúa tal operacion, ó por la misma claridad de la gloria, con la que el alma es ilustrada divinamente para ver á Dios; y así es dote y principio de la bienaventuranza, pero no es la misma bienaventuranza.

Al 4.° debe decirse lo mismo que de la fruicion (1).

Al 5.° que la bienaventuranza abraza todos los bienes, no como partes de la esencia de la misma, sino como ordenadas de algun modo á la bienaventuranza, segun se ha dicho.

ARTÍCULO III. — **¿Compete á Cristo tener dotes?**

1.° Parece que compete á Cristo tener dotes; porque los santos se conformarán á Cristo por medio de la gloria, por lo cual se dice (Philipp. 3, 21): *el cual reformará nuestro cuerpo abatido para hacerle conforme á su cuerpo glorioso.* Luego tambien Cristo tiene dotes.

2.° En el matrimonio espiritual se señalan dotes á semejanza del matrimonio corporal. Pero en Cristo se halla cierto matrimonio espiritual, que es singular para él, á saber, de las dos naturalezas en una sola persona, segun que se dice que la naturaleza humana en el mismo está desposada por el Verbo, como lo manifiesta la Glosa (ordin. Aug. De cons. Evangelist. l. 1, c. 40 sup illud Psal. 18: *Puso su tabernáculo en el Sol*, etc.) y (Apocal. 21): *hé aquí el tabernáculo de Dios con los hombres.* Luego tambien compete á Cristo tener dotes.

3.° Como dice San Agustin (De doctrina christ. l. 3, c. 31): « Cristo segun » la regla de Ticonio, por la unidad del » cuerpo místico, union que hay entre

(1) Silvio opina que la fruicion se distingue realmente de la bienaventuranza.

» la cabeza y los miembros, se nombra » tambien esposa y no solo esposo », como se ve (Is. 61, 10): *Como á esposo adornado de su corona y como á esposa ataviada de sus joyeles.* Debiéndose, pues, dotes á la esposa, conviene, como parece, establecer dotes en Cristo.

4.° A todos los miembros de la Iglesia se debe dote, pues que la Iglesia es esposa. Pero Cristo es miembro de la Iglesia, como consta (I Cor. 12, 27): *Vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros de miembro;* Glosa interl., esto es, « de Cristo ». Luego á Cristo se deben dotes.

5.° Cristo tiene perfecta vision, fruicion y delectacion. Mas estas cosas se establecen como dotes. Luego, etc.

Por el contrario, entre el esposo y la esposa se exige distincion de personas. Mas en Cristo no hay cosa alguna personalmente distinta del Hijo de Dios, que es el esposo, como se manifiesta (Joan. 3, 29): *el que tiene esposa, esposo es.* Luego asignándose las dotes á la esposa ó por la esposa, parece que no compete á Cristo tener dotes.

Ademas, no es de uno mismo el tener dotes y recibirlas. Es así que Cristo es quien da las dotes espirituales. Luego á Cristo no compete tener dotes.

Conclusion. *O enteramente no conviene á Cristo la razon de dote, ó no es así tan propiamente, como á los otros santos; sin embargo, aquellas cosas que se llaman dotes le convienen escelentísimamente.*

Responderémos, que acerca de esto hay dos opiniones. Porque algunos dicen que en Cristo hay una triple union: una que se llama consentánea, ó de consentimiento con la que se une á Dios por conexion de amor; otra condignativa, por la que la naturaleza humana se une á la divina; y tercera, aquella por la que el mismo Cristo se une á la Iglesia. Dicen, pues, que segun las dos primeras uniones compete á Cristo tener dotes bajo la razon del dote; pero en cuanto á la tercera le conviene aquello, que es dote escelentísimamente, no, sin embargo, bajo razon de dote; porque en tal union Cristo es como esposo, y la Iglesia como esposa; pero la dote se da á la esposa en cuanto á la propiedad y dominio, aunque se conceda al esposo para el uso. Pero esto no parece ser conveniente. Porque en aquella union con que Cristo se une al Padre por consentimiento de amor, aun en cuanto es Dios, no se dice ser matrimonio alguno, porque no hay allí sujecion alguna, cual conviene que la haya entre el esposo y la esposa, ó de la esposa al esposo. Del mismo modo tambien ni en la union de la humana naturaleza á la divina, que está en la union de persona, ó tambien por la conformidad de voluntad, puede haber propia razon de dote por tres razones: 1.ª porque se exige conformidad de naturaleza entre el esposo y la esposa en aquel matrimonio en que se dan dotes, y esto falta en la union de la naturaleza humana á la divina; 2.ª porque se exige allí distincion de personas; y la humana naturaleza no es personalmente distinta del Verbo; 3.ª porque la dote se da cuando la esposa se traslada de nuevo á la casa del esposo; y así parece pertenecer á la esposa, que de no unida se hace unida; pero la humana naturaleza que es tomada en la unidad de persona por el Verbo, jamas sucedió que no estuviese perfectamente unida. De donde segun otros debe decirse que *ó enteramente no conviene á Cristo la razon de dote, ó no tan propiamente como á los otros santos; sin embargo, aquellas cosas que se llaman dotes le convienen escelentísimamente.*

Al argumento 1.° dirémos que aquella conformacion se debe entender segun lo que es la dote, y no segun la razon de dote que exista en Cristo, porque no conviene que aquello en lo que nos conformamos con Cristo, esté del mismo modo en Cristo y en nosotros.

Al 2.° que la naturaleza humana no se dice propiamente ser esposa en aquella union, por la que es unida al Verbo; puesto que no se guarda allí la distincion de personas que se requiere entre el esposo y la esposa. Mas el que alguna vez se diga que la naturaleza humana está desposada, segun que está unida al Verbo, esto es, en cuanto tiene algun acto de esposa, á saber, porque inseparablemente se une, y porque en aquella union la naturaleza humana es inferior al Verbo, y por el Verbo es regida, como la esposa por el esposo.

Al 3.° que el decirse alguna vez Cris-

to esposa, no es porque él mismo sea verdaderamente esposa, sino en cuanto tomó para sí la persona de su esposa, es decir, de la Iglesia, que espiritualmente le está unida. Por lo que no hay inconveniente en que por aquel modo de hablar pueda decirse que tiene dotes, no porque él mismo las tenga, sino porque las tiene la Iglesia.

Al 4.° que el nombre de Iglesia se toma de dos modos. Unas veces, se nombra, ó quiere decir solamente cuerpo, que se une á Cristo como á su cabeza; y así solo la Iglesia tiene razon de esposa: pero de este modo Cristo no es miembro de la Iglesia sino que es cabeza que influye en todos los miembros de la Iglesia. De otro modo se toma tambien la Iglesia segun que nombra, ó quiere decir cabeza y miembros unidos ; y así Cristo se llama miembro de la Iglesia, en cuanto tiene distinto oficio, respecto de todos los otros, es decir, que influye en otros para la vida ; aunque no muy propiamente se llama miembro, porque miembro importa cierta parcialidad, y en Cristo el bien espiritual no está fraccionado, sino totalmente íntegro (1) : por lo que él mismo es el bien total de la Iglesia ; ni él mismo y otros es algo mayor que él mismo solo. Pero hablando en este sentido de la Iglesia, esta no solo quiere decir esposa, sino esposo y esposa, segun que mediante la union espiritual ellos no forman más que un solo efecto. Por cuya razon aunque Cristo se diga de alguna manera miembro de la Iglesia, sin embargo, de ningun modo, puede llamarse miembro de la esposa ; y asi no le conviene la razon de dote.

Al 5.° que en aquella graduacion hay falacia de accidente ; porque no convienen aquellas cosas á Cristo, segun que tienen razon de dote.

Artículo IV. — **Los ángeles tienen dotes ?**

1.° Parece que los ángeles tienen dotes porque sobre aquello (Cantic. 6) : *una sola es mi paloma,* dice la Glosa : « una » sola es la Iglesia en los hombres y en » los ángeles ». Pero la Iglesia es esposa ; y así á los miembros de la Iglesia, conviene tener dotes. Luego los ángeles tienen dotes.

3.° (Luc. 12, sobre aquello de : *y vosotros semejantes á los hombres que esperan á su Señor, cuando vuelva de las bodas),* dice la Glosa, ordin : « á las bo» das fué el Señor, cuando despues de la » resurreccion el nuevo hombre unió á sí » multitud de ángeles ». Luego la multitud de ángeles es esposa de Cristo ; y así á los ángeles competen las dotes.

3.° El matrimonio espiritual consiste en la union espiritual. Pero la union espiritual no es menor entre los ángeles y Dios, que entre los hombres bienaventurados y Dios. Luego asignándose las dotes, de que ahora tratamos, por razon del matrimonio espiritual, parece que á los ángeles convienen las dotes.

4.° El matrimonio espiritual requiere espiritual esposo, y esposa espiritual. Pero á Cristo, en cuanto es sumo espíritu, son más conformes en la naturaleza los ángeles que los hombres. Luego más puede haber espiritual matrimonio de los ángeles con Cristo, que de los hombres.

5.° Mayor conveniencia se exige entre la cabeza y los miembros, que entre el esposo y la esposa. Pero la conformidad que hay entre Cristo y los ángeles basta, para que Cristo se llame cabeza de los ángeles. Luego por la misma razon basta para que se llame esposo respecto de aquellos.

Por el contrario, Orígenes sobre aquello de los cánticos, en el principio del prólogo, distingue cuatro personas, á saber, « el esposo y la esposa, las jovenci» tas y los compañeros del esposo » ; y dice que « los ángeles son los compañeros del esposo. Luego como las dotes no deben darse sino á la esposa, parece que á los ángeles no convienen las dotes.

Ademas, Cristo desposó consigo á la Iglesia mediante su encarnacion y pasion : por lo que está figurado en lo que se dice (Exodo, 4, 25) : *esposo de sangre eres tú para mí.* Pero Cristo por me-

(1) Jesucristo es la cabeza de la Iglesia, como el Santo ha demostrado en la Parte III (c. 8 a. 1); y de El se derivan á todos los miembros del cuerpo místico de la misma, los bienes espirituales que en El están como en su fuente natural. Por esto el Angélico dice que no se llama *muy propiamente* miembro, puesto que la idea de miembro disminuye y como que menoscaba la plenitud de bienes que en Jesucristo existen y nosotros siempre en El concebimos.

dio de su pasion y encarnacion no se unió á los ángeles de otra manera distinta que ántes lo estaba. Luego los ángeles no pertenecen á la Iglesia segun que esta se llama esposa ; y por tanto á los ángeles no convienen las dotes.

Conclusion. [1] *Aquellas cosas que pertenecen á las dotes del alma, no es dudoso que convienen tanto á los ángeles como hombres ; pero, segun la razon de dote, no les conviene á ellos como á los hombres.* [2] *Por negacion de la naturaleza humana en los ángeles no puede concederse simplemente que las dotes no les convengan : sino solamente que no así tan propiamente como á los hombres.*

Responderémos que *aquellas cosas que pertenecen á las dotes del alma, no hay duda que convienen tanto á los ángeles como á los hombres ; mas segun la razon de dote no así á ellos como á los hombres;* porque no conviene tan propiamente á los ángeles la razon de esposa como á los hombres. Exígese, pues, entre el esposo y la esposa conformidad de naturaleza, es decir, que sean de la misma especie : y de este modo convienen los hombres con Cristo, en cuanto tomó la naturaleza humana, por cuya asuncion se hizo conforme en la naturaleza de la especie humana con todos los hombres. Mas con los ángeles no es conforme segun la unidad de especie, ni segun la naturaleza divina, ni segun la humana. Y por tanto, la razon de dote no conviene tan propiamente á los ángeles como á los hombres. Sin embargo, como en las cosas que se nombran metafóricamente no se requiere semejanza en cuanto á todo, no puede concluirse por alguna desemejanza que metafísicamente no se afirme algo de alguna cosa ; y así *por la razon aducida no puede simplemente deducirse que á los ángeles no convengan dotes ; sino solo que no les convienen tan propiamente como á los hombres por razon de la desemejanza predicha.*

Al argumento 1.º dirémos que aunque los ángeles pertenecen á la unidad de la Iglesia, sin embargo, no son miembros de ella, segun que la Iglesia se llama esposa por la conformidad de naturaleza; y así no les conviene propiamente tener dotes.

Al 2.º que aquel desposorio se toma en sentido lato por la union que no tiene conformidad de naturaleza en la especie; y así tambien nada obsta que, tomando las dotes en sentido lato, se establezcan en los ángeles.

Al 3.º que aunque en el matrimonio espiritual no hay sino union espiritual, sin embargo, es preciso que aquellos que se unen convengan en especie de naturaleza para la perfecta razon de matrimonio. Y por esto el desposorio propiamente no pertenece á los ángeles.

Al 4.º que aquella conformidad con que los ángeles se conforman á Cristo, en cuanto es Dios, no es tal que baste para la perfecta razon de matrimonio ; puesto que no es segun la conveniencia en especie, sino que más bien subsiste todavía una infinita distancia.

Al 5.º que ni aun Cristo se llama propiamente cabeza de los ángeles, segun aquella razon por la que la cabeza requiere conformidad de naturaleza con el miembro. Sin embargo, debe saberse que aunque la cabeza y otros miembros sean partes del individuo de una sola especie, sin embargo, si se considera cada uno de por sí, no es con otro de la misma especie ; pues la mano tiene otra especie de parte distinta de la cabeza. Por lo que hablando de los miembros *secundum se,* no se requiere entre ellos otra conveniencia que la de proporcion ; de modo que uno cualquiera reciba de otro y uno preste servicio á otro. Y así la conveniencia que hay entre Dios y los ángeles es más suficiente para la razon de cabeza que para la razon de esposo.

Artículo V. — **Se establecen convenientemente tres dotes del alma ?** (1)

1.º Parece que inconvenientemente se establecen tres dotes del alma, á saber, *vision*, *dileccion* y *fruicion.* Porque el alma se une á Dios segun la mente, en la que está la imágen de la Trinidad, segun la memoria, la inteligencia y la voluntad. Pero la dileccion ó amor pertenece á la voluntad, la vision á la inteli-

(1) Señálanse tres dotes al alma : la *vision*, la *comprension* y la *fruicion*. La primera corresponde á la fe, la segunda á la esperanza y la tercera á la caridad, como el Santo explica en este artículo.

gencia. Luego debe establecerse algo que pertenezca á la memoria; puesto que la fruicion no pertenece á la memoria, sino más bien á la voluntad.

2.° Las dotes de la bienaventuranza se dice que corresponden á las virtudes de esta vida, con las que nos unimos á Dios; que son fe, esperanza y caridad, de las que el mismo Dios es objeto. Pero la dileccion corresponde á la caridad, y la vision á la fe. Luego debería establecerse algo que perteneciese á la esperanza; puesto que la fruicion pertenece más á la caridad.

3.° No gozamos de Dios sino mediante la dileccion y la vision, « porque se dice » que gozamos de aquellas cosas que » amamos propter se », como dice San Agustin (De doctrin. Christi, l. 1, c. 4). Luego la fruicion no debe establecerse como otra dote diferente de la dileccion.

4.° Para la perfeccion de la bienaventuranza se requiere la comprension (I Cor. 9, 24): *corred de tal manera que la alcanceis.* Luego debe establecerse aun una cuarta dote.

5.° Dice San Anselmo (l. De similitudinib. c. 48), que pertenece á la bienaventuranza del alma « la sabiduría, la » amistad, la concordia, la potestad, el » honor, la seguridad y el gozo »; y así parece que las dotes predichas se asignan inconvenientemente.

6.° San Agustin (in fine. De civit. Dei, c. ult.) dice, que « Dios en aquella » bienaventuranza será visto sin fin, será « amado sin fastidio y alabado sin fati- » ga ». Luego la alabanza debe enumerarse entre las dotes señaladas ántes.

7.° Boecio establece cinco cosas que pertenecen á la bienaventuranza (De consolat. l. 3, prosa 10), que son: suficiencia, que prometen las riquezas; alegría, que promete el deleite; celebridad, que promete la fama; seguridad, que promete el poder; reverencia, que promete la dignidad. Y así parece que estas cosas deben señalarse como dotes más bien que las predichas.

Conclusion. [1] *Por todos se establecen comunmente tres dotes del alma, sin embargo de diverso modo.* [2] *Las dotes son: vision, dileccion y fruicion, y corresponden á las tres virtudes teologales.*

Responderémos, que *por todos se establecen comunmente tres dotes del alma; sin embargo, de diverso modo.* Porque algunos dicen que las tres dotes del alma son la vision, la dileccion y la fruicion; mas otros dicen que son vision, comprension y fruicion; y otros, que son vision, delectacion y comprension. *Todas estas asignaciones, sin embargo, se reducen á lo mismo; y su número se señala del mismo modo.* Porque se ha dicho (a. 2), que la dote es una cosa inherente al alma, por cuyo medio se ordena á la operacion, en la que consiste la bienaventuranza, en cuya operacion ciertamente se requieren dos cosas, á saber: la misma sustancia de la operacion, que es la vision, y su perfeccion, que es la delectacion; porque conviene que la bienaventuranza sea una operacion perfecta. Pero una vision es deleitable de dos modos: por parte del objeto, en cuanto lo que se ve es deleitable; y por parte de la vision, en cuanto el mismo ver es deleitable; como nos deleitamos en conocer las cosas malas, aunque ellas no nos deleiten. Y por cuanto aquella operacion, en que consiste la bienaventuranza última debe ser perfectísima, se requiere por eso que la vision aquella sea de ambos modos deleitable. Mas para que lo sea por parte de la vision se requiere que se haya hecho connatural al que ve por medio de algun hábito, mas para que sea deleitable por parte de lo visible se requieren dos cosas, á saber: que lo mismo visible sea conveniente, y que esté unido. Así pues, para la delectacion de la vision por su parte se requiere el hábito que atraiga la vision; y en este sentido, es una dote que por todos se llama vision (1). Mas por parte, de lo visible se requieren dos cosas, á saber: la conveniencia, que existe por medio del afecto; y en cuanto á esto, establecen algunos la dote dileccion, y ciertos, la fruicion, segun que esta pertenece al afecto: porque aquello que sumamente amamos, lo estimamos convenientísimo: requiérese tambien por parte de lo visible la union, y en este sentido, establecen algunos la comprension, que no es otra cosa que tener á Dios en presencia y tenerle en sí mis-

(1) Es decir, que todos los teólogos ponen esta dote en el número de las que adornan el alma y la llaman igualmente con ese mismo nombre.

mo (1); pero segun otros, se establece la fruicion, segun que no es de esperanza, como sucede en esta vida, sino ya de la cosa como sucede en la patria: y *así las tres dotes corresponden á las tres virtudes teologales*, á saber: la vision á la fe; á la esperanza la comprension ó la fruicion, segun una acepcion; y á la caridad, la fruicion ó delectacion, segun otra asignacion. Porque la fruicion perfecta, cual se tendrá en la patria, incluye en sí la delectacion y la comprension: y por tanto, algunos la toman por una sola cosa, y otros por otra distinta. Pero otros, atribuyen estas tres dotes á tres fuerzas del alma, á saber: la vision, á lo racional; la delectacion, á lo concupiscible, y la fruicion, á lo irascible, en cuanto tal fruicion es alcanzada por medio de cierta victoria. Pero esto no se dice propiamente porque lo irascible y lo concupiscible no están en la parte intelectiva, sino en la parte sensitiva; y las dotes del alma se establecen en la misma mente.

Al argumento 1.º dirémos, que la memoria y la inteligencia no tienen sino una sola operacion, ó porque la misma inteligencia es operacion de la memoria, ó si la inteligencia se dice ser potencia, la memoria no obra sino mediante la inteligencia; porque es propio de la memoria tener noticia, ó conocimiento: de donde resulta tambien que á la memoria y á la inteligencia no corresponden más que un solo hábito, á saber: el conocimiento; y por tanto, á las dos corresponde solo una dote, á saber: la vision.

Al 2.º que la fruicion corresponde á la esperanza, en cuanto incluye la comprension, que sucederá á la esperanza, porque lo que se espera, todavía no se tiene; y por tanto, la esperanza en cierto modo aflige (2) á causa de la distancia del objeto amado; y por esto, en la patria no quedará, sino que le sucederá la comprension.

Al 3.º que la fruicion, segun que incluye la comprension, se distingue de la vision y dileccion; sin embargo, de distinto modo que la dileccion de la vision. Porque la dileccion y la vision designan hábitos diversos, de los que el uno pertenece al entendimiento, y el otro al afecto. Pero la comprension, ó fruicion, segun que se establece por la comprension, no importa otro hábito distinto de los otros dos, sino que lleva consigo la remocion de los impedimentos, por los que resultaba que la mente no podría unirse presencialmente á Dios. Y esto ciertamente se verifica, porque el mismo hábito de la gloria libra al alma de todo defecto; como que la hace suficiente para conocer sin fantasmas ó imágenes, y para dominar al cuerpo, y para otras cosas semejantes por las que se excluyen los impedimentos, por los que sucede que ahora andemos peregrinando, ausentes del Señor.

Al 4.º es evidente la contestacion por lo dicho.

Al 5.º que propiamente las dotes son principios inmediatos de aquella operacion, en la cual consiste la perfecta bienaventuranza, por la cual el alma se une á Cristo. Mas aquellas que enumera San Anselmo, no son de esta clase, sino ciertas cosas concomitantes, consiguiente á la bienaventuranza, no solo en comparacion al esposo, al que pertenece sola la sabiduría entre las enumeradas por aquel, sino tambien en comparacion con otros; ó iguales á los que pertenece la amistad en cuanto á la union de afectos, y la concordia en cuanto al consentimiento respecto de las cosas que deben hacerse; ó inferiores, á los que pertenece la potestad, segun que las cosas inferiores se disponen por las superiores, y el honor segun lo que se exhibe por los inferiores á los superiores; y tambien por comparacion á sí mismo, á lo que pertenece la seguridad en cuanto á la remocion del mal, y el gozo en cuanto á la consecucion del bien.

Al 6.º que la alabanza que establece San Agustin, como la tercera de las cosas que habrá en la patria, no es disposicion para la bienaventuranza, sino más bien consiguiente á ella, porque por lo

(1) Entiéndase esto en el sentido lato de aprension ó percepcion de un objeto, que excluya la inclusion de lo comprendido en el comprendente; pues en este sentido, segun queda explicado en la 1.ª-2.æ C. 4 a. 5, al 1.º, Dios es de todo punto *incomprensible*.

(2) La esperanza que se dilata, aflige en efecto, como dice el Espíritu Santo, (Rrov. XIII, v. 12). Pero la esperanza teológica como nuestro Angélico dice (en la 1.ª-2.æ C. 32, a. 3), aunque cause aflicion, porque se dilaten los bienes eternos, pero por la mucha estima que de ellos se hace da consuelo. Así lo dice tambien el Apóstol en la epístola á los Romanos: *En la esperanza gozosos* (XII, 12).

mismo de unirse el alma con Dios, en lo que consiste la bienaventuranza, se sigue que prorrumpa en alabanza. De donde ésta no tiene razon de dote.

Al 7.° que aquellas cinco cosas antedichas, que enumera Boecio, son ciertas condiciones de la bienaventuranza, y no disposiciones para ella, ó para el acto de la bienaventuranza, porque esta, por razon de su perfeccion, tiene por sí misma sola y singularmente, todo lo que por los hombres se busca en diversas cosas, como consta tambien por el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 7; y l. 10, c. 7 y 8). Y segun esto manifiesta Boecio que aquellas cinco cosas se hallan en la verdadera bienaventuranza, porque estas son las que los hombres buscan en la felicidad temporal; las que ó pertenecen á la inmunidad del mal, como es la seguridad, ó á la consecucion del bien conveniente, como la alegría; ó del perfecto, como la suficiencia, ó á la manifestacion del bien, como la celebridad en cuanto el bien de uno llega á conocimiento de muchos; y la reverencia, en cuanto se exhibe algun signo de aquella noticia ó bien; porque la reverencia consiste en la exhibicion del honor, que es testimonio de virtud. Por lo que es evidente que esas cinco cosas no deben llamarse dotes, sino ciertas condiciones de la bienaventuranza.

CUESTION XCVI.

De las auréolas.

Considerarémos ahora las auréolas. Acerca de las que estudiaremos:—1.° La auréola se diferencia del premio esencial?—2.° Se diferencia del fruto?—3.° El fruto se debe solo á la virtud de la continencia?—4.° Se asignan convenientemente tres frutos á las tres partes de la continencia?—5.° Se debe auréola á las vírgenes?—6.° Se debe á los mártires?—7.° Se debe á los doctores?—8.° Se debe á Cristo?—9.° Y á los ángeles?—10. Se debe al cuerpo humano?—11. Se asignan convenientemente tres auréolas?—12. La auréola de las vírgenes es la principal?—13. Tiene uno más intensamente que otro la misma auréola?

ARTÍCULO I. — **¿La auréola es otra cosa distinta del premio esencial, que se llama áurea (corona)?**

1.° Parece que la auréola no es otro premio distinto del premio esencial, que se llama *áurea;* porque el premio esencial es la misma bienaventuranza. Pero la bienaventuranza, segun Boecio (De consol. l. 3, prosa 2), « es el estado perfecto con agregacion de todos los bienes ». Luego el premio esencial incluye todo bien que se tiene en la patria; y así la auréola se incluye en la áurea.

2.° *El más y el ménos* no diversifican la especie. Pero los que guardan los consejos y preceptos, son más premiados que los que solo guardan los preceptos, y el premio de aquellos no parece diferenciarse en algo, sino en que uno es mayor que otro. Luego nombrándose ya la auréola premio, el cual se debe á las obras de perfeccion, parece que la auréola no dice cosa alguna distinta de la áurea.

3.° El premio corresponde al mérito. Pero la raíz de todo mérito es la caridad. Luego correspondiendo á la caridad la áurea, parece que en la patria no habrá algun premio distinto del áurea.

4.° Todos los hombres bienaventurados son elevados á los órdenes de los ángeles, como dice San Gregorio (Rom. 34, in Evang.). Pero en los ángeles, « aunque ciertas cosas hayan sido dadas » á algunos escelentemente, sin embar» go, nada se posee allí singularmente; » porque todas las cosas están en todos, » no igualmente, porque unos poseen más

» sublimemente que otros, lo que todos, » sin embargo, poseen », como tambien lo dice San Gregorio (ibid.). Luego en los bienaventurados no habrá algun otro premio, sino el que es comun a todos. Luego la auréola no es premio distinto del áurea.

5.º A más escelente mérito se debe más escelente premio. Si, pues, el áurea se debe á las obras que son de precepto, y la auréola á las que son de consejo, la auréola será más perfecta que el áurea, y así no debería significarse como diminutiva, y en tal concepto parece que la aureola no es premio distinto del áurea.

Por el contrario (Exod. 25, sup. illud: *facies et alteram coronam aureolam*), dice la Glosa (Ordin. Bedæ, de Tabernac. l. 1, c. 6): « á esta corona pertenece el » cántico nuevo, que solamente las vír» genes cantan delante del Cordero », de lo cual parece que la auréola es cierta corona, no dada á todos, sino á ciertos especialmente. Pero la áurea se da á todos los bienaventurados. Luego la auréola es distinta de la áurea.

Ademas, á la pugna, á la que sigue la victoria, se debe la corona (II. Tim. 2, 5), *no será coronado, sino el que hubiere combatido legítimamente.* Luego donde hay especial razon de combate, allí debe haber corona especial. Pero en algunas obras hay especial razon de combatir. Luego deben tener con preferncia á otras alguna corona, y á ésta la llamamos *aureola.*

Ademas, la iglesia militante desciende de la triunfante, como se manifiesta (Apocal. 21, 2), *ví la ciudad santa*, etc. Pero en la Iglesia militante á los que tienen obras especiales se conceden especiales premios, como á los vencedores la corona, y el laurel á los que corren. Luego del mismo modo debe ser en la iglesia triunfante.

Conclusion. [1] *El premio esencial metafóricamente se llama corona ó áurea.* [2] *El premio sobreañadido se llama aureola.* [3] *A la obra meritoria, en cuanto procede de la raíz de la caridad, se debe la áurea.* [4] *A la obra meritoria, segun se considera el género de obra; se debe auréola.* [5] *Auréola dice ó significa alguna cosa sobreañadida al áurea, esto es, cierto gozo de las obras hechas por uno, las cuales tienen razon de victoria escelente.*

Responderémos, que el premio esencial del hombre, que es su bienaventuranza, consiste en la perfecta union del alma á Dios en cuanto goza perfectamente de él, como visto y amado perfectamente. Y *este premio metafóricamente se llama corona ó áurea*, ya por parte del mérito, que se conquista con cierta pugna, ó combate, porque *milicia es la vida del hombre sobre la tierra* (Job. 7, 1), ya tambien por parte del premio, por medio del cual el hombre se hace en cierto modo participante de la Divinidad, y, por consiguiente de la regia potestad (Apoc. 5, 10), *y nos ha hecho para nuestro Dios reino*, etc. Mas la corona es el propio signo de la regia potestad; y por la misma razon el premio accidental, que al esencial se añade, tiene razon de corona. Significa tambien la corona cierta perfeccion, por razon de la figura circular, de modo que por esto compete tambien á la perfeccion de los bienaventurados. Mas, por cuanto no puede añadirse nada que no sea menor á lo esencial, por eso *se llama auréola el premio sobreañadido.* Pero á este premio esencial, que se llama *áurea*, se le añade algo de dos modos: segun la condicion de la naturaleza del que es premiado; como sobre la bienaventuranza del alma se añade la gloria del cuerpo; por lo que tambien la misma gloria del cuerpo á veces se llama *auréola*; por lo que sobré aquello (Exod. 25), *la faz y la otra corona auréola*, dice cierta Glosa (ord. Bedæ, ibid.), que « la » auréola se sobrepone en el fin, cuando » en la Escritura se dice que se guarda » para ella gloria más sublime en la re» cepcion de los cuerpos ». Pero no se trata ahora de la auréola en este sentido. De otro modo, por razon de la obra meritoria; lo cual ciertamente tiene razon de mérito por dos cosas, segun las que tiene tambien razon de bondad, á saber: por la raíz de caridad, porque se refiere al fin último, y en *este sentido se le debe premio esencial*, á saber: el llegar por completo al fin, que es la *áurea;* y por parte del mismo género de acto, que tiene cierta propiedad de alabanza segun las debidas circunstancias, y por parte del hábito que se practica, lo que por el

próximo fin; y *así se le debe cierto premio accidental, que se llama auréola;* y de este modo hablamos al presente de la auréola. En este sentido debe decirse que *auréola dice algo sobreañadido al áurea, esto es, cierto gozo de las obras practicadas por uno mismo, que tienen razon de victoria escelente;* lo que es otro gozo distinto de aquel que consiste en gozar de Dios, cuyo gozo se llama *áurea.* Sin embargo, algunos dicen que el mismo premio comun, que es el *áurea,* recibe el nombre de *auréola,* segun que se concede á los vírgenes, ó á los mártires, ó á los doctores; como el denario toma el nombre de débito, porque se debe á alguno; aunque enteramente son una misma cosa el débito y el denario; sin embargo, no de modo que convenga que el premio esencial sea mayor, cuando se llama *auréola;* sino porque corresponde á un acto más escelente, no, en verdad, segun la intension del mérito, sino segun el modo de merecer; de tal suerte que, aunque en los dos sea igual la claridad de la vision divina, en uno, sin embargo, se llame *auréola* y no en el otro, en cuanto corresponde á un mérito más escelente segun el modo de obrar. Mas esto parece ser contra la intencion de la Glosa (Sup. cit. Exod. 25). Porque si fuesen una misma cosa el áurea y la auréola, no se diría que la auréola se sobrepone al áurea. Y ademas, correspondiendo al premio el mérito, conviene que á aquella escelencia del mérito que procede del modo de obrar, corresponda alguna escelencia en el premio; y á esta escelencia llamamos *auréola.* De donde se sigue que conviene diferenciar el áurea de la auréola.

Al argumento 1.º dirémos, que la bienaventuranza incluye en sí todos los bienes, que son necesarios para la perfecta vida del hombre, la que consiste en la perfecta operacion del mismo; mas pueden sobreañadirse ciertas cosas, no como necesarias para la perfecta operacion, de modo que sin ella no pueda existir; pero que añadidas estas, la bienaventuranza es más clara; por lo que pertenece al bien *ser* de la bienaventuranza y á cierta ornato de la misma; así como la felicidad política se adorna con la nobleza y hermosura del cuerpo, y cosas semejantes; sin las que, no obstante, puede existir, como consta (Ethic. l. 1, c. 8). Y de este modo se refiere la auréola á la bienaventuranza de la patria.

Al 2.º que el que guarda los consejos y preceptos, siempre merece más que el que guarda solamente los preceptos, segun que la razon de mérito se considera en las obras segun el mismo género de obras, y no siempre segun que la razon del mérito se estima por la raíz de la caridad; puesto que algunas veces uno guarda con mayor caridad los preceptos solamente, que otro los preceptos y consejos. Pero, como muchas veces sucede lo contrario, porque «la prueba del amor es la exhibicion » de la obra», como dice San Gregorio (hom. 30 in Evang.), por eso el premio mismo esencial más intenso no se llama *auréola,* sino aquello que al premio esencial se sobreañade indeferentemente, ora sea mayor el premio esencial del que tiene la auréola, ora menor ó igual al premio esencial del que no la tiene.

Al 3.º que la caridad es el primer principio de merecer; pero nuestro acto es como el instrumento, con que merecemos. Pero para conseguir el efecto no solo se requiere la debida disposicion en el primero que mueve, sino tambien la recta disposicion en el instrumento. Y, por tanto, en el efecto se consigue algo por parte del primer principio, que es lo principal, y algo por parte del instrumento, que es lo secundario. De donde tambien en el premio hay algo por parte de la caridad, á saber: la *áurea,* y algo por el género de operacion, á saber: la *auréola.*

Al 4.º que todos los ángeles merecieron por el mismo género de acto su bienaventuranza, es decir, en cuanto se convirtieron á Dios; y, por tanto, ningun premio singular se halla en uno que otro no tenga de algun modo. Pero los hombres merecen con diversos géneros de actos la bienaventuranza; y, por tanto, no hay paridad. Sin embargo, aquello que uno parece tener especialmente entre los hombres, en cierto modo todos lo tienen comunmente, á saber: en cuanto por medio de la caridad perfecta cada uno reputa suyo el bien de otro; sin embargo, este gozo con que uno se regocija de otro no puede llamarse *auréola,* porque no se da en premio de su victoria, sino que más bien dice relacion á la victoria ajena. Y la corona se

da á los mismos vencedores, no á los que con ellos se regocijan.

Al 5.º que es mayor la escelencia del mérito que surge de la caridad, que aquella que resulta del género del acto; como el fin, al que se ordena la caridad, es mejor que las cosas que atañen al fin, en las que consisten nuestros actos. Por lo que tambien el premio, que corresponde al mérito por razon de la caridad, por pequeño que sea, es mayor que cualquiera otro premio que corresponda al acto por razon de su género. Y, por tanto, la auréola se llama así diminutivamente respecto de la áurea (1).

ARTÍCULO II. — **La auréola se diferencia del fruto?**

1.º Parece que la auréola no se diferencia del fruto; porque al mismo mérito no se deben diversos premios. Pero al mismo mérito corresponde la auréola, y el fruto centésimo, á saber, á la virginidad, como se manifiesta en la Glosa (ord. sup. illud: *Aliud quidem centesimus*, Matth. 13). Luego la auréola es lo mismo que el fruto.

2.º Dice San Agustin (in lib. de Virginit. c. 45), que « el fruto centésimo se » debe á los mártires, y el mismo se debe » á las vírgenes ». Luego el fruto es cierto premio comun á las vírgenes y á los mártires. Pero á los mismos se debe tambien auréola. Luego la auréola es lo mismo que el fruto.

3.º En la bienaventuranza no se halla sino un doble premio, á saber, el esencial y el accidental, que se sobreañade al esencial. Pero al premio sobreañadido al esencial se le llama *auréola*, lo que se manifiesta, porque (Exodi, 25) la auréola se dice que está sobrepuesta á la corona áurea. Pero el fruto no es premio esencial, porque así sería debido á todos los bienaventurados. Luego es lo mismo que auréola.

Por el contrario, las cosas que no son de la misma division, tampoco son de la misma razon. Pero el fruto y la auréola no se dividen de la misma manera, porque la auréola se divide en auréola de vírgenes, mártires y doctores; y el fruto en fruto de casados, de viudas y de vírgenes. Luego el fruto y la auréola no son una misma cosa.

Ademas, si el fruto y la auréola fuesen una misma cosa, á cualquiera que se debiese el fruto, se debería tambien la auréola. Mas esto consta ser falso, por que el fruto se debe á la viudez; pero no la auréola. Luego, etc.

Conclusion. [1] *Segun las diversas condiciones, que en los frutos corporales pueden hallarse, se toma de diverso modo el fruto espiritual.* [2] *El fruto se toma espiritualmente alguna vez por aquello que repara, como último fin.* [3] *El fruto se toma espiritualmente alguna vez por aquello que repara solamente, aunque no sea último fin.* [4] *Todo premio que en en lo futuro se tendrá por, ó segun nuestros trabajos, se llama fruto.* [5] *El fruto de la palabra de Dios se diferencia de la áurea y de la auréola.*

Responderémos, que las cosas, que se nombran metafóricamente, pueden tomarse en varios sentidos, segun se adapten á diversas propiedades suyas, de donde resulta la metalépsis, ó traslacion. Mas como el fruto, propiamente hablando, se llama en las cosas corporales lo que nace de la tierra, *segun las diversas condiciones que en los frutos corporales pueden hallarse; el fruto espiritual puede tomarse de diversas maneras.* En efecto el fruto corporal tiene dulzura, con que repara, segun que sirve para uso del hombre; es tambien lo último á que llega la operacion de la naturaleza: y asimismo es lo que se espera de la agricultura mediante la siembra, ó cualesquiera otros modos. A veces pues el *fruto se toma espiritualmente por aquello que repara como último fin;* y segun esta significacion se dice que nosotros gozamos de Dios perfectamente en la patria, é imperfectamente en la vía, ó en esta vida; y de esta significacion se toma la fruicion, que es dote. Pero así no hablamos ahora de los frutos. *Otras veces el fruto se toma espiritualmente por aquello que repara solamente, aunqne no sea el último fin;* y así las virtudes se llaman frutos, en cuanto « reparan la mente » con dulzura sincera », como dice San Ambrosio. Y así se toma el fruto (Gal.

(1) De todo lo tratado en este artículo infiere Silvio que á la auréola se la puede definir, diciendo: *que es cierto premio acidental añadido al esencial, en virtud de una excelente victoria.*

6, 22): *el fruto del espíritu es caridad, gozo*, etc. Pero así tampoco hablamos nosotros ahora de los frutos ; porque de esto se ha tratado (Sent. 3, dist. 34, C. 1, a. 1; y 1.ª-2.æ, C. 7, a. 1 al 2.º). Puede, empero, tomarse de otro modo el fruto espiritual á semejanza del corporal, en cuanto el corporal es cierto provecho que se espera del trabajo de la agricultura ; de modo que se llame fruto aquel premio que el hombre consigue por el trabajo, con que en esta vida trabaja ; y *así todo premio que en lo futuro se tendrá por nuestros trabajos, se llama fruto.* Y de este modo se toma el fruto (Rom. 6, 22) : *teneis vuestro fruto para santificacion ; mas para fin la vida eterna.* Tampoco así hablamos nosotros ahora del fruto, sino que tratamos de él, segun que surge de la semilla; pues en este sentido habla del fruto el Señor (Matth. 13), donde divide el fruto en trigésimo, sexagésimo y centésimo. Más el fruto, segun esto, puede emanar de la semilla, porque la fuerza de la semilla es eficaz para convertir los humores de la tierra en su naturaleza ; y cuanto esta virtud es más eficaz, y la tierra está más preparada para esto, tanto más abundante fruto se consigue. Pero la semilla espiritual, que en nosotros se siembra, es la palabra de Dios: por lo que cuanto más se convierte uno á la espiritualidad, apartándose de la carne, tanto mayor es en él el fruto de la palabra. Luego, segun esto, el *fruto de la palabra de Dios se diferencia del áurea y de la auréola*, porque la áurea consiste en el gozo que se tiene de Dios, y la auréola, en el gozo que se tiene de la perfeccion de las obras ; mas el *fruto*, en el gozo que se tiene sobre la misma disposicion del que obra segun el grado de espiritualidad, en el que aprovecha por la semilla de la palabra de Dios. Sin embargo, algunos hacen distincion entre la auréola y el fruto, diciendo que la auréola se debe al que pelea, conforme á aquello (II Tim. 2, 5) : *no será coronado sino el que hubiere peleado legítimamente*, y el fruto al que trabaja, segun aquello que se dice (Sap. 3, 15): *glorioso es el fruto de los buenos trabajos.* Otros empero dicen que la *áurea* mira á la conversion hácia Dios ; y la *auréola y el fruto* consisten en aquellas cosas que pertenecen al fin ; de tal modo, sin embargo, que el fruto mira más principalmente á la voluntad, y la auréola más al cuerpo. Pero como en lo mismo hay trabajo y combate, y segun lo mismo tambien el premio del cuerpo depende del premio del alma ; segun las cosas predichas no habría diferencia entre el fruto, la áurea y la auréola, sino solo racionalmente; y esto no puede ser, puesto que se asigna á ciertos sujetos el fruto, á los que no se asigna la auréola.

Al argumento 1.º dirémos, que no es inconveniente al mismo mérito, segun las diversas cosas que hay en el mismo, el corresponderle diversos premios. Por lo cual tambien á la virginidad corresponde la áurea, segun que á causa de Dios se guarda con el imperio de la caridad; y la auréola, segun que es cierta obra de perfeccion (1) que tiene razon de cierta victoria excelente, y el fruto, segun que por medio de la virginidad el hombre pasa á cierta espiritualidad, apartándose de la carnalidad.

Al 2.º que el fruto segun la propia acepcion, como ahora hablamos, no dice premio comun al martirio y á la virginidad, sino á los tres grados de continencia : y aquella Glosa, que establece que el fruto centésimo corresponde á los mártires, toma el fruto en una acepcion lata, segun que cualquiera remuneracion se llama fruto ; de modo que así por fruto centésimo se designa la remuneracion que se debe á ciertas obras de perfeccion.

Al 3.º que, aunque la auréola sea cierto premio accidental ; sobreañadido al esencial, sin embargo no todo premio accidental es auréola, sino el premio de las obras de perfeccion, por las que el hombre se conforma sobre todo á Cristo segun la victoria perfecta. Por tanto no es inconveniente que á la abstraccion de la vida carnal se deba alguna vez otro premio accidental, que se llama fruto.

ARTÍCULO III.— **Se debe el fruto á sola la virtud de la continencia?**

1.º Parece que el fruto no se debe á

(1) Alude el Santo á la observancia de los consejos, á la cual consiste la perfeccion y la cual tambien merece la auréola.

sola la virtud de la continencia; porque (I Cor. 15, sup illud: *alia claritas solis*, etc.), dice la Glosa (ord. Ambros.), que « se compara á la claridad del sol la » dignidad de aquellos que tienen el » fruto centésimo; á la de la luna, la de » los que tienen el sexágésimo; y á las » estrellas la de los que el trigésimo ». Mas aquella diversidad de claridad, segun la intencion del Apóstol, pertenece á cualquiera diferencia de bienaventuranza. Luego diversos frutos no deben corresponder á la sola virtud de la continencia.

2.° Los frutos se llaman tales por la fruicion. Pero la fruicion pertenece al premio esencial, que corresponde á todas las virtudes. Luego, etc.

3.° El fruto se debe al trabajo (Sap. 3, 15): *glorioso es el fruto de los buenos trabajos.* Pero es mayor el trabajo en la fortaleza que en la templanza ó en la continencia. Luego el fruto no corresponde á la sola virtud de la continencia.

4.° Es más difícil no esceder el modo en los alimentos que son necesarios para la vida, que en las cosas carnales, sin las que puede conservarse la vida; y así mayor es el trabajo de la parsimonia, que el de la continencia. Luego el fruto corresponde más á la parsimonía que á la continencia.

5.° El fruto importa refeccion, y la refeccion está basada principalmente en el fin. Así, pues, teniendo las virtudes teológicas un fin por objeto, á saber, el mismo Dios; parece que el fruto debe corresponder sobre todo á ellas.

Por el contrario, es lo que consta en la Glosa (ord. sup. illud: *aliud trigesimum*, etc., Matth. 13), la que asigna frutos á la virginidad, á la viudez y á la continencia conyugal, que son partes de la continencia.

Conclusion. *El fruto más corresponde á la virtud de la continencia que á otra virtud.*

Responderémos, que el fruto es cierto premio que se debe al hombre, porque de la vida carnal pasa á la espiritual. Y por tanto el fruto corresponde principalmente á aquella virtud, que liberta sobre todo al hombre de la sujecion de la carne. Y esto lo hace la continencia, porque por medio de las delectaciones carnales, el alma se somete principalmente á la carne, de tal manera que en el acto carnal, segun San Jerónimo (epist. ad Ageruch.), ni el espíritu de profecía toca los corazones de los profetas, ni « en aquella delectacion es posible en- » tender cosa alguna »; como dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 11). Y por tanto *el fruto más corresponde á la continencia que á otra virtud.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquella Glosa toma el fruto en sentido lato, segun que cualquiera remuneracion se llama fruto.

Al 2.° que la fruicion no se toma por fruto segun aquella semejanza, de que ahora hablamos tratando del fruto, como se manifiesta por lo dicho (a. 2).

Al 3.° que el fruto, conforme á lo de que ahora hablamos, no corresponde al trabajo por razon de la fatiga, sino segun que por medio del trabajo frutifican las semillas. Por lo que tambien las mismas mieses se llaman trabajos, en cuanto por ellas se trabaja, ó con trabajo se adquieren. Pero la semejanza del fruto segun que nace de la semilla, se adapta más á la continencia, que á la fortaleza, porque por medio de las pasiones de la fortaleza el hombre no queda sometido á la carne, como por las pasiones acerca de las que versa la continencia.

Al 4.° que, aunque las delectaciones que hay en los alimentos son más necesarias que aquellas que hay en las cosas carnales, sin embargo no son tan vehementes: por lo que por ellas el alma no queda sometida así á la carne.

Al 5.° que el fruto no se toma aquí, segun que el gozar se dice de aquel que se refecciona en el fin, sino del otro modo dicho (a. 2); y, por tanto, no se sigue el razonamiento.

ARTÍCULO IV. — **¿Se asignan convenientemente tres frutos á las tres partes de la continencia?** (1)

1.° Parece que inconvenientemente se

(1) Consúltese lo dicho por nuestro Santo acerca de esta cuestion, en la 2.ª-2.ª C. 152, a, 5 al 2.ª Allí dice lo que aquí confirma respecto al fruto que corresponde á cada grado de la continencia. Advertirémos que la razon señalada por San Jerónimo (c. 1.° del libro 1, contra Joviniano), y despues por el V. Beda, segun dice nuestro Angélico en el argumento 1.°, no pasa de ser una razon de cierta congruencia y semejanza. Basta saber que los SS. Padres ven los grados de la conti-

asignan tres frutos á las tres partes de la continencia: porque (Galat. 5) se establecen doce frutos del espíritu: *caridad, gozo, paz*, etc. Luego parece que no deben establecerse tres solamente.

2.° El fruto nombra algun premio especial. Y el premio que se asigna á las vírgenes, viudas, y casados no es especial; porque todos los que se han de salvar, se contienen bajo alguno de estos tres, puesto que no se salva ninguno que carezca de continencia, y esta se divide suficientemente por medio de estas tres. Luego inconvenientemente se asignan tres frutos á las tres predichas.

3.° Así como la viudez escede á la continencia conyugal, así tambien la virgidad á la viudez. Pero no del mismo modo escede el sexagenario al tricenario, y el centenario al sexagenario, ni segun la aritmética proporcion, porque el sexagenario escede al tricenario en treinta, y el centenario al sexagenario en cuarenta; ni tampoco segun la proporcion geométrica, porque el sexagenario se refiere en doble proporcion al tricenario, mas el centenario al sexagenario en superabundancia, porque contiene al todo y á las dos terceras partes de él. Luego inconvenientemente se adaptan los frutos á los tres grados de continencia.

4.° Las cosas que en la sagrada Escritura se dicen, tienen perpetuidad (Luc. 21, 33): *el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán*. Mas las cosas que han sido hechas por institucion de los hombres, cada dia pueden mudarse. Luego de las cosas que son institucion de los hombres, no se ha de tomar la razon de las cosas que en la sagrada Escritura se dicen: y así parece que es inconveniente la razon que asigna sobre estos frutos el V. Beda (l. 3, in Luc. c. 29, et Hierom. l. 1, cont. Jovinian. c. 1), diciendo que «el fruto tricésimo, ó treinta se debe á los casados, porque en la representacion que se hace en el tablero ó pizarra, el número treinta se significa por el contacto del dedo pólice é índice, segun su altura de donde allí en cierto modo se besan; y así el número tricenario, ó treinta, significa los ósculos de los casados; mas el número sesenta se significa por el contacto del índice sobre en medio de la articulacion del dedo pulgar; y así por la accion de tenderse el índice sobre el pulgar, oprimiendo al mismo, se significa aquella opresion que padecen las viudas en este mundo. Mas cuando al numerar ó contar llegamos al número ciento, pasamos de la izquierda á la derecha; de donde, por el centenario, se designa la virginidad que tiene porcion de la dignidad angélica, que están en la derecha, á saber, en la gloria; pero nosotros estamos en la izquierda por la imperfeccion de la presente vida».

Conclusion. [1] *Segun el diverso modo de espiritualidad que produce la continencia, se distinguen diversos frutos.* [2] *A los que guardan la continencia conyugal se les da el fruto tricésimo, ó 30; á la viudez el sexagésimo, ó 60; á la virginal el centésimo, ó* 100. [3] *Convenientemente el número treinta se asigna á los casados.* [4] *El número sesenta corresponde convenientemente á la viudez.* [5] *El número ciento corresponde convenientemente á la virginidad.*

Responderémos, que por la continencia, á la que corresponde el fruto, el hombre es trasladado á cierta espiritualidad, desechada la carnalidad. Y, por tanto, *segun el diverso modo de espiritualidad, que la continencia produce, se distinguen diversos frutos*. Pero hay cierta espiritualidad necesaria y cierta otra superabundante. La espiritualidad ciertamente necesaria consiste en que la rectitud del espíritu no se pervierta por la delectacion de la carne; lo cual sucede, cuando alguno usa segun el recto órden de la razon de las delectaciones de la carne; y esta es la espiritualidad de los casados. Pero la espiritualidad superabundante es aquella por la que el hombre se abstrae enteramente de semejantes delectaciones de carnes que sofocan el espíritu. Y esto sucede de dos maneras; ó respecto de cualquier tiempo de pasado, de presente y de futuro, y esta es la espiritua-

nencia en los frutos correspondientes á la buena tierra, segun la parábola del sembrador. (Math. XIII, v. 8) y que los clasifican por el órden con que la Escritura son apreciados; pues por lo demas, sus argumentos han de ser siempre tan demostrativos, que hagamos depender la verdad defendida de la solidez de la demostracion. Ellos afirman como testigos de la Tradicion; pero argumentan como filósofos.

lidad de las vírgenes; ó segun algun tiempo, y esta es la espiritualidad de las viudas. Así, pues, *á los que guardan la continencia conyugal se les da el fruto tricésimo, á los que la viudez el sexagesimo, y á los que la virginal el centésimo*, por aquella razon que el V. Beda señala arriba. Aunque puede tambien señalarse otra razon segun la misma naturaleza de los números. Porque el número tricenario, ó 30, surge del producto del tercero, 3, por el denario, 10; mas el ternario es número de toda cosa, como se dice (Del cielo y del mundo l. 1, t. 2), y tiene en sí cierta perfeccion comun á todas, á saber, de principio, de medio y de fin. Por lo que *convenientemente el número tricenario ó treinta se asigna á los casados;* en los que sobre la observancia del Decálogo que se significa por el denario, ó 10, no se añade alguna perfeccion sino la comun, sin la que no puede haber salud. Y el número senario de cuyo producto por el denario, ó 10, surge el sexagenario, tiene perfeccion segun las partes, puesto que consta de todas sus partes á una sumadas: *de donde convenientemente corresponde á la viudez*, en la que se halla perfecta abstraccion de las delectaciones de la carne en cuanto á todas las circunstancias, que son como partes del acto virtuoso; porque ninguna persona, y en ningun lugar, la viudez usa de las delectaciones de la carne; y así de las otras circunstancias, lo que no había en la continencia conyugal. Pero el *centenario corresponde convenientemente á la virginidad*, porque el denario, de cuyo producto surge el centenario, es límite de los números. Y de la misma manera la virginidad tiene el límite de la espiritualidad, porque á aquella no puede añadirse nada de espiritualidad. En efecto el centenario, en cuanto es número cuadrado, tiene perfeccion por la figura; porque la figura cuadrada, es perfecta, segun que por todas partes tiene igualdad como que tiene todos los lados iguales: de consiguiente, compete á la virginidad, en la que en cuanto á la duracion de todo tiempo se halla igualmente la incorrupcion.

Al argumento 1.° dirémos que allí los frutos no se toman de este modo, como aquí hablamos de ellos.

Al 2.° que nada obliga á establecer que el fruto es premio no comun á todos los que se han de salvar; pues, no solamente el premio esencial es comun á todos, sino tambien algun accidental, como el gozo sobre aquellas obras sin las que no hay salud. Puede, sin embargo, decirse que los frutos no convienen á todos los que se han de salvar, como se manifiesta en aquellos que al fin se arrepienten, y vivieron incontinentemente, porque á estos no se les debe fruto sino premio esencial tan solo.

Al 3.° que la distincion de frutos más se considera segun las especies y figuras de los números, que segun las cuantidades de los números. Sin embargo, tambien en cuanto al esceso de la cuantidad puede asignarse alguna razon. Porque el casado se abstiene tan solamente de la no suya; y la viuda del suyo y del no suyo; y así se halla allí cierta razon de duplo: como el número sexagenario es duplo del tricenario, y el centenario sobre el sexagenario añade el cuadragenario, que resulta del producto del cuaternario por el denario; mas el cuaternario es el primer número sólido y cúbico: y así conviene tal adicion á la virginidad, que sobre la perfeccion de la viudez añade perpetua incorrupcion.

Al 4.° que, aunque aquella representacion de los números es segun la humana institucion, se funda, sin embargo, de algun modo sobre la naturaleza de las cosas, en cuanto segun el órden de las dichas articulaciones de los dedos y de sus contactos, se designan los números gradualmente.

ARTICULO V. — **Se debe la auréola por razon de la virginidad?**

1.° Parece que por razon de la virginidad no se debe la auréola; porque donde hay mayor dificultad en la obra, allí se debe mayor premio. Pero padecen mayor dificultad en abstenerse de las delectaciones de la carne las viudas, que las vírgenes; porque dice San Jerónimo (implic. epist. ad Ageruch.), que «cuanto »mayor es la dificultad por parte de al»gunos para abstenerse de los atractivos »del deleite, tanto mayor es el premio»; y habla en recomendacion de las viudas.

El Filósofo tambien dice (Animal. lib. 7, cap. 1) que «las jóvenes corruptas ape» tecen más el coito por el recuerdo de la » delectacion». Luego la auréola, que es el premio maximo, se debe más á las viudas, que á las vírgenes.

2.° Si á la virginidad se debiese aureola, en donde hubiese perfectísima virginidad, sobre todo se hallaría auréola. Es así que en la Bienaventurada Vírgen hay perfectísima virginidad, tanto que se llama Vírgen de las vírgenes, y sin embargo, no se le debe auréola, porque no sostuvo ningun combate de continencia, puesto que no fue infestada de la corrupcion del fómes. Luego á la virginidad no se debe auréola.

3.° A lo que no es en todo tiempo laudable, no se debe premio escelente. Es así que guardar virginidad en el estado de la inocencia no hubiera sido laudable; pues que entónces había el precepto de *creced y multiplicaos y llenad la tierra;* ni aún en tiempo de la ley, puesto que las estériles eran malditas. Luego á la virginidad no se debe auréola.

4.° No se debe el mismo premio á la virginidad guardada, que á la virginidad perdida. Y alguna vez se debe auréola por la virginidad perdida, como si una vírgen fuese prostituida contra su voluntad por un tirano, porque confiesa á Cristo. (1) Luego á la virginidad no se debe auréola.

5.° No se debe escelente premio á lo que nos es inherente por naturaleza. Pero la virginidad es innata á todo hombre, tanto bueno, como malo. Luego á la virginidad no se debe auréola.

6.° Como se há la viudez al fruto sexagésimo, así la virginidad al fruto centésimo y á la auréola. Pero no á cualquiera viuda se debe el fruto sexagésimo, sino solo á la que hace voto de viudedad, como dicen algunos. Luego parece que no se debe auréola á cualquiera virginidad, sino sólo á la guardada por voto.

7.° El premio no responde á la necesidad, puesto que todo mérito consiste en la voluntad. Pero hay ciertos que son vírgenes por necesidad, como los naturalmente frios y los eunucos. Luego á la virginidad no siempre se debe auréola.

Por el contrario es lo que se tiene (Exod. 25, 25): *la faz y la otra corona auréola.* Glosa (ord. Bedæ. De Tabernac. l. 1, c. 6): «á esta corona pertene» ce el cántico nuevo, que cantan las » vírgenes delante del Cordero, á saber, » los que siguen al Cordero á donde » quiera que fuere». Luego el premio que á la virginidad se debe se llama *auréola.*

Ademas, (Is. 56, 4) se dice: *esto dice el Señor á los eunucos;* y sigue: *les daré mejor nombre que el que dan los hijos y las hijas:* Glosa (interl. Aug. l. De virginit. c. 25): « significa la propia y esce» lente gloria». Mas por los eunucos, *que á sí mismos se castraron por amor del reino de los cielos,* se designan las vírgenes. Luego se sigue que á la virginidad se debe algun escelente premio, y este se llama *auréola.*

Conclusion. [1] *A la virginidad se debe especial corona, que se llama auréola.* [2] *Se debe propiamente auréola tan solo á aquellos vírgenes que tuvieron propósito de conservar perpétuamente la virginidad; ora hayan confirmado este propósito con voto, ora no.* [3] *La auréola tomada en sentido lato corresponderá á los incorruptos en carne, aunque no hubieren tenido propósito de guardar perpétuamente virginidad.*

Responderémos, que donde hay muy escelente razon de victoria, allí se debe alguna especial corona. Por lo que obteniendo alguno por medio de la virginidad cierta singular victoria sobre la carne, contra la cual se hace continuamente guerra, como consta (Galat. 5, 17), *el espíritu desea contra la carne,* etc., se sigue que *á la virginidad se debe especial corona, á la que se llama auréola.* Y esto ciertamente lo afirman por lo comun todos; pero á qué virginidad se deba la auréola, no lo dicen todos del mismo modo. En efecto algunos dicen que la aurćola se debe al acto. De consiguiente, aquella que guarda en acto la virginidad, tendrá auréola, si es del número de los que se han de salvar. Pero esto no parece ser conveniente; porque conforme á ello aquellas que tienen voluntad de casarse, y sin embargo, mueren ántes de haberse casado,

(1) Cosa que en ocasiones trataron los enemigos de la Religion, cuando querian apartar á las vírgenes del culto de la misma. Así sucedió á Santa Inés, vírgen y mártir, á Santa Lucía y Santa Serapia, vírgenes y mártires tambien.

tendrían auréola. Por lo que otros dicen que la auréola se debe al estado y no al acto; de modo que tan solo merezcan auréola aquellas vírgenes que por medio de un voto se pusieron en estado de guardar perpétua virginidad. Pero esto tampoco parece ser conveniente, porque uno con igual voluntad puede guardar virginidad sin voto, tanto como otro haciéndole. Y por tanto de otra manera puede decirse que el mérito se debe á todo acto de virtud imperado por la caridad. Mas la virginidad conforme á esto pertenece al género de virtud, segun que la perpétua incorrupcion de la mente y del cuerpo cae bajo eleccion, como consta de lo dicho (Sent. 4, dist. 33, q. 3, a. 1 y 2); y por eso *la auréola propiamente se debe sólo á las vírgenes que tuvieron propósito de guardar perpétuamente virginidad, ora hayan firmado este propósito con voto, ora no:* y digo esto, segun que la auréola se toma propiamente como cierto premio concedido al mérito, aunque este propósito fuere alguna vez interrumpido, permaneciendo no obstante la integridad de la carne, con tal que se halle al fin de la vida; porque la virginidad de la mente puede repararse, aunque no la virginidad de la carne. Mas *si tomamos en sentido lato la auréola* por cualquier gozo que tendrán en la gloria sobre el gozo esencial, *así aun la auréola corresponderá á los incorruptos en carne, aunque no hubieren tenido propósito de guardar perpétuamente la virginidad.* Porque no hay duda que se gozarán de la incorrupcion del cuerpo como tambien los inocentes de haberse visto inmunes de pecado; aunque tambien no tuvieron oportunidad de pecar, como se ve claro en los niños bautizados. Pero esta no es acepcion propia de la auréola, sino muy comun.

Al argumento 1.º dirémos, que al contenerse en algun sentido, las vírgenes sostienen mayor lucha, y en otro las viudas en igualdad de circunstancias. Porque á las vírgenes inflama la concupiscencia, y el deseo de esperimentar, el que procede como de cierta curiosidad, por la que sucede que el hombre vea con más gusto lo que nunca vió: y tambien algunas veces aumenta en ellas la concupiscencia la estimacion de mayor delectacion que verdaderamente es; y la inconsideracion de los inconvenientes que á semejante delectacion se adunan: y en cuanto á esto las viudas sostienen menor lucha, pero mayor por la memoria de la delectacion; y en diversos objetos uno perjudica á otro segun las diversas condiciones y disposiciones del hombre, porque unos se mueven más por esto y otros más por aquello. Mas sea lo que fuere de la cuantidad de la lucha, lo cierto es que es más perfecta la victoria de las vírgenes que la de las viudas; porque perfectísimo y hermosísimo género de victoria es no haberse rendido jamas al enemigo. Y la corona no se debe al combate, sino á la victoria por el combate.

Al 2.º que hay acerca de esto dos opiniones. Algunos dicen que la Bienaventurada Vírgen por el premio de la virginidad no tiene auréola, si esta se toma propiamente, segun que mira á la lucha; sin embargo, tiene algo mayor que la auréola á causa del perfectísimo propósito de guardar la virginidad. Otros dicen que tiene tambien auréola bajo la propia razon de tal, y escelentísima; porque aunque no sintió la pugna, tuvo, sin embargo, alguna lucha de la carne; mas por la vehemencia de la virtud, de tal manera tuvo sujeta la carne, que tal lucha era insensible para ella. Pero esto parece que se dice inconvenientemente; porque creyéndose á la Bienaventurada Vírgen preservada enteramente de la inclinacion de los incentivos de la carne por su perfecta santificacion, no es piadoso suponer que hubo alguna lucha de la carne en ella; puesto que tal lucha no proviene sino de la inclinacion del fomes; ni la tentacion, que procede de la carne, puede ser sin pecado, como lo manifiesta la Glosa (Petri Lombard.) y San Agustin (De civit. Dei, l. 19, c. 4; y II Cor. 12 sobre aquello: *se me ha dado el estímulo de mi carne,* etc.). De consiguiente dirémos, que tiene propiamente auréola, para que en esto se conforme con otros miembros de la Iglesia, en quienes se halla la virginidad; y aunque no tuviera pugna por la tentacion que proviene de la carne, tuvo, no obstante, lucha por la tentacion que procede del enemigo, que ni aún al mismo Cristo res-

petó, como se manifiesta (Matth. 4.).

Al 3.º que á la virginidad no se debe auréola, sino en cuanto añade alguna escelencia sobre los otros grados de continencia. Mas si Adan no hubiese pecado, la virginidad no hubiera tenido ninguna perfeccion sobre la continencia conyugal, porque hubieran sido entónces más honorables las bodas, y el tálamo inmaculado, no existiendo ninguna fealdad de concupiscencia; por lo que la virginidad no hubiera sido entónces guardada, ni entónces se le debería auréola. Pero cambiada la condicion de la naturaleza humana, la virginidad tiene especial decoro, y por eso se le concede especial premio. Tambien en tiempo de la Ley de Moisés, cuando el culto de Dios se había de propagar por medio del acto carnal, no era enteramente laudable abstenerse de la conmistion ó mezcla de la carne; de donde ni á tal proposito se daría especial premio, si no hubiera procedido del instinto divino; como se cree del Profeta Jeremías y tambien de Elías, cuyos enlaces matrimoniales no se leen (1).

Al 4.º que si alguna vírgen hubiere sido oprimida por violencia, por eso no pierde la auréola, con tal que guarde inviolablemente el propósito de conservar perpetuamente la virginidad, no consintiendo de ningun modo á aquel acto; tampoco por esto pierde la virginidad; y digo esto, ora sea corrompida violentamente por amor á la fe, ora por cualquiera otra causa. Mas si sufre esto por la fe, le servirá para mérito, y pertenecerá al género de martirio; por esto Santa Lucía dijo: *si contra mi voluntad hicieres que yo sea violada, mi castidad duplicará mi corona;* no porque tenga dos auréolas de virginidad, sino porque reportará doble premio, uno por la virginidad defendida, y otro por la injuria que sufrió. Y concedido que en tal caso la oprimida conciba, ni por esto pierde el mérito de la virginidad; y, sin embargo, ni áun así podrá compararse á la Madre de Cristo, en la cual existió integridad de la carne junta con la integridad de la mente (1).

Al 5.º que la virginidad es innata en nosotros por naturaleza, en cuanto á lo que hay de material en la virginidad; mas el propósito de conservar la incorrupcion perpetua, por el que tiene el mérito la virginidad, no es innato, sino que proviene del don de la gracia.

Al 6.º que no á cualquiera viuda se debe el fruto sexagenario, ó sesenta, sino solo á aquella que retiene el propósito de guardar viudedad, aunque tampoco emita el voto, como se ha dicho tambien de la virginidad (in corp. art. y al 4.º).

Al 7.º que si los frios y los eunucos tienen voluntad de guardar perpetua incorrupcion, aunque tuviesen facultad de cohabitar, deben llamarse vírgenes y merecen auréola; porque hacen de la necesidad virtud. Pero si tienen voluntad de casarse, si pudiesen, no merecen auréola. Por lo que dice San Agustin (en el libro de la santa virginidad, c. 24): «á los que » se debilita el mismo miembro viril, de » modo que no pueden engendrar, como » son los eunucos, les basta, cuando se » hacen cristianos, y guardan los pre» ceptos de Dios, tener propósito de ser » como cónyuges si pudieran, para igua» larse á los fieles casados».

ARTÍCULO VI. — **Se debe auréola á los mártires?**

1.º Parece que á los mártires no se debe la auréola; porque esta es premio que se da á las obras de supererogacion; por lo que dice el V. Beda sobre aquello (Ex. 25): *la faz y la obra corona*, etc. (habet. in Glos. ord.), « puede entender» se rectamente sobre el premio de aque» llos que observan con exceso los man» damientos generales por la espontá» nea eleccion de vida más perfecta ». Es así, que el morir por la confesion de la fe es algunas veces una necesidad, no una obra de supererogacion, como se manifiesta por lo que se dice (Rom. 10, 10), *con el corazon se cree para la justicia, y con la boca se hace la confesion para la salud.* Luego al martirio no siempre se debe auréola.

2.º Segun San Gregorio (æquivalenter

(1) Segun la comun sentencia, esta restriccion que el Angélico pone á la virginidad, bajo la ley de Moisés, fue privativa de la ley natural. Necesitábase entónces de la propagacion del linaje humano; y esta necesidad hacia que entónces el matrimonio fuese más preciso y consiguientemente que la virginidad estuviese despojada de aquella auréola, con que despues siempre se la ha considerado.

(1) Consúltese lo dicho en la 2.ª-2.æ C. 64, a. 5, al 3.º — C. 124, a. 4 al 2.º — C. 132, a. 1.

Moral. l. 9, c. 2; y Aug. De adult. conjug. l. 1, c. 14), «los servicios cuanto son »más libres, tanto son más gratos». Pero el martirio tiene lo mínimo de libertad, puesto que es un castigo infligido violentamente por otro. Luego al martirio no se debe la auréola, que corresponde al mérito escelente.

3.° El martirio no solo consiste en la esterior pasion de la muerte, sino tambien en la voluntad interior; por lo que San Bernardo (in serm. SS. Innocent.) distingue tres géneros de mártires, á saber: de voluntad, y no de hecho ó muerte, como San Juan; de voluntad y hecho, como San Esteban; de hecho y no de voluntad, como los Niños Inocentes. Si, pues, al martirio se debiese auréola, más se debería al martirio de la voluntad que al martirio esterior, puesto que el mérito procede de la voluntad. Pero esto no se establece. Luego al martirio no se debe auréola.

4.° La afliccion del cuerpo es menor que la de la mente, que se verifica por los dolores interiores y pasiones del alma. Pero la afliccion interior es tambien rócierto martirio; por lo que dice San Jenimo en el sermon de la Asuncion (alius auctor, epist. ad Paul. et Eustoch): «con razon diría que la Vírgen madre de »Dios tambien fue mártir, aunque acabó »la vida en paz; por lo que de ella se »dijo: *la espada del mismo traspasó tu »alma*, á saber: el dolor de la muerte »del Hijo». Por consiguiente, no correspondiendo auréola al dolor interior, tampoco debe corresponderle al esterior.

5.° La misma penitencia es cierto martirio; por lo que dice San Gregorio (homb. 3 in Evang): «aunque falte la »ocasion de persecucion, sin embargo, »tambien tiene nuestra paz su martirio; »porque, aunque no sometemos al hierro »nuestros cuellos de carne, sin embargo, »matamos con la espada espiritual en la »mente los deseos carnales». Pero á la penitencia, que consiste en obras esteriores, no se debe auréola. Luego ni tampoco á todo esterior martirio se debe auréola.

6.° A la obra ilícita no se debe auréola. Pero es ilícito poner manos en uno mismo, como lo manifiesta San Agustin (De civ. Dei lib. 1, c. 17 y 20), y, sin embargo, martirios de algunos se han celebrado en la Iglesia que pusieron manos en sí mismo, huyendo la rabia de los tiranos, como lo manifiesta Eusebio (in Eccles. Hist. lib. 8, c. 24) de ciertas mujeres junto á Antioquía. Luego no siempre se debe auréola al martirio.

7.° Sucede alguna vez que uno es herido por la fe, y despues sobrevive algun tiempo. Mas consta que este es mártir; y, sin embargo, como parece, no se le debe auréola, porque su combate no duró hasta la muerte. Luego no siempre se debe al martirio aureola.

8.° Algunas personas se afligen más en la pérdida de las cosas temporales que áun en la afliccion de su propio cuerpo, lo que se manifiesta, porque sufren muchas aflicciones para adquirir lucro ó ganancia. Si, pues, á aquellos se les despoja de los bienes temporales por Cristo, parece que son mártires; y, sin embargo, á ellos, como parece, no se les debe auréola. Luego tenemos lo mismo que ántes.

9.° Martir parece ser tan solo el que es muerto por la fe; por lo que dice San Isidoro (Etim. lib. 7, c. 11), «mártires »en griego quiere decir testigos en latin; »porque sufrieron pasiones ó padecimien»tos por el testimonio de Cristo, y com»batieron por la verdad hasta la muer»te». Pero algunas otras virtudes son más escelentes que la fe, como la justicia y la caridad y semejantes, que sin la gracia no pueden existir; á las que, sin embargo, no se debe auréola. Luego parece que ni al martirio se le debe.

10.° Así como la verdad de la fe es de Dios, así tambien cualquiera otra verdad, como dice San Ambrosio (alius auctor, sobre aquello I Corint. 12: *ninguno puede decir*, etc.), porque «toda »verdad, por cualquiera que se diga, del »Espíritu Santo procede». Luego si al que sufre la muerte por la verdad de la fe se le debe auréola, por la misma razon tambien se deberá á los que sufren la muerte por cualquiera otra verdad; lo que, sin embargo, no parece conforme.

11.ª El bien comun es mejor que el particular. Pero si uno muere en guerra justa por la conservacion de la república, no se le debe auréola. Luego aunque sea muerto por la conservacion de la fe, tampoco, y así lo mismo que ántes.

12.° Todo mérito procede del libre al-

bedrío. Es así, que la Iglesia celebra martirios de algunos que no tuvieron uso del libre albedrío. Luego no merecieron auréola; y así no á todos los mártires se les debe.

Por el contrario, dice San Agustin (in lib. De sancta virgin. c. 46): «ninguno » cuanto yo juzgo, se atrevió á preferir » la virginidad al martirio». Pero á la virginidad se debe auréola. Luego tambien al martirio.

Ademas, la corona se debe al que pelea; y en el martirio hay especial dificultad de lucha. Luego se le debe especial auréola.

Conclusion, [1] *A la perfectísima victoria que se alcanza de la impugnacion ó combate esterior se debe auréola.* [2] *Al martirio se debe auréola.*

Responderémos, que como hay cierta pugna en el espíritu contra las concupiscencias interiores, así tambien hay inherente al hombre cierta pugna contra las pasiones esteriormente causadas. De donde así como se debe especial corona, que se llama auréola, á la perfectísima victoria, con que se triunfa de las concupiscencias de la carne, es decir, á la virginidad, *así tambien se debe auréola á la perfectísima victoria, que se obtiene de la impugnacion esterior.* Pero la perfectísima victoria sobre las pasiones esteriores se considera de dos modos: 1.° por la magnitud de la pasion; y entre todas las pasiones inferidas esteriormente tiene el principal lugar la muerte; como tambien en las pasiones esteriores las principales concupiscencias son las de las cosas carnales; y, por tanto, cuando uno obtiene victoria sobre la muerte y sobre las cosas ordenadas á la muerte, vence perfectísimamente; 2.° la perfeccion de la victoria se considera segun la causa de la pugna, á saber: cuando se pelea por una causa honestísima, la cual es el mismo Cristo. Y estas dos cosas se consideran en el martirio, que es la muerte recibida por Cristo; «porque no hace al mártir la » pena, sino la causa» (Augus. cont. Crescon. l. 3, c. 47), *y al martirio se debe auréola como tambien á la virginidad.*

Al argumento 1.° dirémos que el sufrir la muerte por causa de Cristo, cuanto es de suyo, es obra de supererogacion: porque cada cual no está obligado á confesar su fe delante del perseguidor, sino en el caso en que es de necesidad de salud, á saber, cuando uno, prendido por el perseguidor, es requerido acerca de su fe, la cual está obligado á confesar. Sin embargo, de aquí no se sigue que no merezca auréola. Porque esta no se debe á la obra de supererogacion en cuanto es tal, sino en cuanto tiene cierta perfeccion. Por lo que permaneciendo tal perfeccion aunque no sea supererogacion, alguno merece auréola.

Al 2.° que al martirio no se debe premio alguno segun que es infligido por acto esterior, sino segun que se sufre voluntariamente; porque no merecemos sino por aquellas cosas que hay en nosotros; y cuanto lo que alguno sufre voluntariamente es tanto más difícil y más natural que repugne á la voluntad, tanto más la voluntad que por causa de Cristo sufre aquello, se muestra más firmemente fija en Cristo, y por eso, se le debe más escelente premio.

Al 3.° que hay ciertos actos que en el mismo acto tienen cierta vehemencia de delectacion ó dificultad; y en los tales el acto siempre añade algo á la razon de mérito ó demérito, segun que en el acto conviene que la voluntad se varíe por la vehemencia del acto del estado en que ántes estaba. Y por tanto, en igualdad de circunstancias el que ejerce en acto la lujuria peca más que el que solo la consiente en acto, porque la voluntad se aumenta en el mismo acto: del mismo modo tambien como el acto del martirio tiene máxima dificultad, la voluntad del martirio no llega hasta aquel mérito que se debe al acto del martirio por razon de la dificultad; aunque tambien puede llegar á más alto premio, considerada la raíz de merecer, porque alguno por mayor caridad puede querer más que otro sufrir el martirio; de donde el voluntariamente mártir puede merecer por su voluntad premio esencial igual ó mayor que el que se debe al mártir. Pero la auréola se debe á la dificultad que hay en la misma lucha del martirio: por lo que la auréola no se debe tan solo á los voluntariamente mártires.

Al 4.° que así como las delectaciones del tacto, acerca de las que versa la tem-

planza, tienen el principal lugar entre todas las delectaciones interiores y esteriores, así los dolores del tacto se aventajan á todos los otros dolores. Y por tanto, á aquella dificultad que tiene lugar al sufrir los dolores del tacto, por ejemplo, los que hay en los azotes, y otros castigos semejantes, se debe auréola, más bien que á la dificultad de sufrir los dolores interiores, por los que sin embargo, alguno no se llama propiamente mártir; sino segun cierta semejanza, y de este modo habla San Jerónimo.

Al 5.° que la afliccion de la penitencia, propiamente hablando, no es martirio, porque no consiste en aquellas cosas que se ordenan á causar la muerte, puesto que solo se ordena á domar la carne, la cual medida si uno la escede, será afliccion culpable. Sin embargo, se llama martirio de afliccion por cierta semejanza; cuya afliccion ciertamente escede en duracion á la afliccion del martirio, pero es escedida en intensidad.

Al 6.° que segun San Agustin (De civit. Dei, l. 1, c. 17, 20 y 26), á ninguno es lícito poner manos en sí mismo, ó atentar contra sí, á no ser que se haga esto guiado por divino instinto para dar ejemplo de fortaleza, de modo que se desprecie la muerte. Mas aquellos de quienes se ha objetado, se cree que por divino instinto se dieron la muerte, y por esto la Iglesia celebra sus martirios (1).

Al 7.° que si alguno por la fe recibe herida mortal y sobrevive, no hay duda que merece auréola; como se ve claro en Santa Cecilia, que sobrevivió tres dias, y en otros muchos mártires que murieron en la cárcel. Pero aunque no reciba herida mortal, y sin embargo, de ella se sigue la muerte, se cree que merece auréola; aunque algunos dicen que la auréola no se merece, si por incuria ó negligencia propia incurre uno en la muerte, porque esa negligencia no le hubiera inducido á la muerte, sino presupuesta la herida que se recibió por la fe; y así la herida que por la fe había recibido, es la primera ocasion de muerte, de donde por esto no parece que pierde la auréola, á no ser tal la negligencia que induzca á culpa mortal con la cual entónces pierda el áurea y la auréola. Pero si no muere de la herida mortal recibida puede darse algun caso en que, ó aun no recibiendo heridas mortales, y aun muriendo al sufrir la cárcel, todavía merezca auréola. Por lo que tambien se celebran en la Iglesia los martirios de algunos santos que murieron en la cárcel habiendo recibido mucho tiempo ántes algunas heridas, como se ve claramente en San Marcelo, papa. Así, pues, por cualquiera afliccion inferida por Cristo, la cual se continue hasta la muerte, ora de ella se siga la muerte, ora no, alguno se hace mártir y merece auréola. Pero si no se continúa basta la muerte, no por esto alguno se llama mártir; como se ve en San Silvestre, á quien no solemniza la Iglesia como mártir, porque acabó en paz la vida, aunque sufrió ántes algunos padecimientos.

Al 8.° que así como la templanza no es acerca de las delectaciones en el dinero, ó en los honores y cosas semejantes, sino solo en las delectaciones del tacto como principales, así tambien la fortaleza versa acerca de los peligros de muerte, como sus objetos principales, segun se dice, (Ethic. l. 3, c. 6). Y por tanto, solo á aquel á quien se irroga injuria acerca del cuerpo propio, de la cual consiguientemente se sigue la muerte, se le debe auréola. Así, pues, ora pierda uno por Cristo las cosas temporales, ora la fama, ó cualquiera otra cosa semejante, no se hace por esto propiamente mártir ni merece auréola. No puede alguno amar ordenadamente las cosas esteriores más que su propio cuerpo; y el amor desordenado no coadyuva al mérito de la auréola; ni tampoco puede compararse el dolor por la pérdida de las cosas corporales al dolor por la muerte del cuerpo, y otras cosas semejantes (2).

Al 9.° que la causa suficiente para el martirio no solamente es la confesion de la fe, sino cualquiera otra virtud no política, sino infusa que tenga por fin á Cristo: porque con cualquier acto de virtud se hace uno testigo de Cristo, en cuanto las obras que Cristo perfecciona en nosotros son testimonios de su bondad. De consiguiente algunas vírgenes fueron muertas por la virginidad que querían

(1) Consúltese la cuestion 64, a. 5 de la 2.ª-2.æ

(2) Consúltese sobre esto tambien lo que nuestro Santo dice en la Cuestion 124 de la 2.ª-2.æ a. 5.

conservar; como Santa Inés y algunas otras, cuyos martirios se celebran en la Iglesia.

Al 10.º que la verdad de la fe tiene á Cristo por fin y por objeto. Y por tanto, la confesion del mismo merece auréola, si se añade la pena no solo por parte del fin, sino tambien por parte de la materia. Pero la confesion de cualquiera otra verdad no es causa suficiente para el martirio por razon de la materia, sino solo por razon del fin; como si uno quisiera ántes ser muerto por causa de Cristo, que decir cualquiera mentira, pecando contra él mismo.

Al 11.º que el bien increado escede á todo bien creado: de donde cualquiera fin creado, ora sea bien comun, ora bien privado, no puede prestar al acto tanta bondad, cuanta el fin increado, á saber, como cuando se hace algo por Dios. Y por tanto, cuando uno sufre la muerte por un bien comun no referido á Cristo, no merece auréola, pero si esto se refiere á Cristo, merecerá auréola y será mártir, como si defiende la república de los ataques de los enemigos que intentan corromper la fe de Cristo, y sufre la muerte en tal defensa.

Al 12.º que algunos dicen que en los inocentes muertos por Cristo se aceleró el uso de la razon por virtud divina, como tambien en San Juan Bautista, mientras estaba todavía en el útero materno; y conforme á esto fueron verdaderamente mártires en acto y en voluntad, y tienen auréola. Mas otros dicen que fueron mártires en acto solamente y no en voluntad; lo que parece sentir San Bernardo, distinguiendo tres géneros de mártires como se ha dicho (in arg. 3): y segun esto los inocentes así como no llegan á la perfecta razon de martirio, sino que tienen algo de él porque padecieron por Cristo, así tambien tienen auréola, no ciertamente segun la perfecta razon, sino segun alguna participacion, á saber, en cuanto se gozan de haber sido muertos en obsequio de Cristo, como se ha dicho (a. 5), de los niños bautizados, que tendrán algun gozo de la inocencia y de la integridad de la carne (1).

ARTÍCULO VII. — **¿Se debe auréola á los doctores?** (2)

1.º Parece que á los doctores no se debe auréola: porque todo premio, que se tendrá en lo futuro, corresponderá á algun acto de virtud. Es así que el predicar ó enseñar no es acto de virtud alguna. Luego no se debe auréola á la doctrina ó predicacion.

2.º El enseñar y predicar provienen del estudio y de la doctrina. Pero las cosas que se premian en lo futuro, no son adquiridas por el estudio humano, porque en las cosas naturales y adquiridas no merecemos. Luego por la doctrina y la predicacion ninguno merecerá auréola en lo futuro.

3.º La exaltacion en lo futuro corresponde á la humillacion en lo presente, porque *el que se humilla será ensalzado* (Matth. 23, 12). Mas en enseñar y en predicar no hay humillacion, sino más bien ocasion de soberbia: porque la Glosa (ord. sup. illud: *tunc diabolus assumpsit eum*) dice (Matth. 4), que *el diablo engaña á muchos hinchados con el honor del magisterio.* Luego parece que no se debe auréola á la predicacion y á la doctrina.

Por el contrario, (Ephes. 1, sup. illud: *ut sciatis quæ sit supereminens etcétera*), dice la Glosa (ord. é interl.): « cierto incremento de gloria tendrán los » santos doctores, más allá del que co» munmente tendrán todos ». Luego etc.

Ademas, (Cant. 8, sup. illud: *vinea mea coram me est*), dice la Glosa ordin.: « manifiesta qué de singular premio dis» pone para sus doctores ». Luego los doctores tendrán singular premio: y á este le llamamos *auréola.*

Conclusion. [1] *A la predicacion y á*

(1) Consúltese lo que Santo Tomás dice en la 2.ª-2.æ C. 124 sobre el martirio, a. 1. al 1.º Allí, dice y prueba el Santo Doctor que los Inocentes fueron mártires; aquí dice lo propio, aunque con algunas esplicaciones que el mismo Santo suprimió despues al escribir la 2.ª-2.æ sin duda por parecerle que no cuadraban bien con la mente de la Iglesia, la cual, como es sabido, pone el mérito del martirio de los Inocentes, no en la *confesion* de boca, sino en la *muerte* por Jesucristo: *Qui non loquendi, sed moriendi confessi sunt.* (Oracion del oficio divino de los Inocentes).

(2) Por doctores deben entenderse todos aquellos que esplican la doctrina del Evangelio, sea de palabra, sea por escrito: tengan este título, ó tengan el de pastores, predicadores ó escritores, segun el Angélico enseña en el cuerpo de este artículo.

la doctrina se debe auréola. [2] *A cualesquiera de los que lícitamente ejercen el acto de la predicacion y de la doctrina se debe auréola.* [3] *A los prelados, aunque tengan oficio de predicar no se debe auréola, si no predican en acto.*

Responderémos que, así como por el martirio y la virginidad obtiene alguno la perfectísima victoria sobre el mundo y la carne, así tambien se obtiene contra el diablo perfectísima victoria, cuando alguno no solo no cede al diablo que le impugna, sino que tambien le arroja no solo de sí, sino de otros. Mas esto se hace por la predicacion y la doctrina. Y por tanto, á *la predicacion y á la doctrina se debe auréola,* como tambien á la virginidad y al martirio (1). Ni se ha de decir, como algunos, que se debe solo á los prelados á quienes compete por oficio predicar y enseñar, *sino á cualesquiera que ejercen lícitamente este acto.* Mas á los prelados no se debe, aunque tengan el oficio de predicar, á no ser que prediquen en acto, porque la corona no se debe al hábito, sino á la pugna actual conforme á aquello de (II Tim. 2, 5): *no será coronado sino el que hubiere peleado legítimamente.*

Al argumento 1.º dirémos, que el predicar y enseñar son actos de alguna virtud, á saber: de la misericordia; por lo que tambien se computan entre las limosnas espirituales.

Al 2.º que, aunque la facultad de predicar y de enseñar provienen alguna vez del estudio, sin embargo, el uso de la doctrina procede de la voluntad, que es informada mediante la caridad infusa por Dios, y así su acto puede ser meritorio.

Al 3.º que la exaltacion en esta vida no disminuye el premio de la otra vida, sino al que por tal exaltacion busca la propia gloria; y el que convierte tal exaltacion en utilidad de otros, adquiere por ella para sí merced. Mas, cuando se dice que á la doctrina se debe auréola, se ha de entender de la doctrina que versa acerca de las cosas que pertenecen á la salvacion, por cuya doctrina el diablo es arrojado de los corazones de los hombres, como por ciertas armas espirituales, de las que se dice (II Cor. 10, 4): *las armas de nuestra milicia no son carnales, sino espirituales.*

ARTÍCULO VIII.—**Se debe á Cristo auréola?**

1.º Parece que á Cristo se debe auréola; porque esta se debe á la virginidad, al martirio y á la doctrina. Es así que estas tres cosas las hubo principalmente en Cristo. Luego al mismo compete principalmente la auréola.

2.º Todo lo que es perfectísimo en las cosas humanas se ha de atribuir principalmente á Cristo. Mas el premio de la auréola se debe á méritos excelentísimos. Luego tambien se debe á Cristo.

3.º San Cipriano (lib. De habitu virginum), dice que «la virginidad lleva » consigo la imágen de Dios ». Luego el ejemplar de la virginidad está en Dios. Y así parece que á Cristo, aún en cuanto es Dios, compete auréola.

Por el contrario, la auréola es gozo que se tiene de la conformidad con Cristo, como se dice. Pero ninguno se conforma ó asimila á sí mismo, como consta por el Filósofo (Met. l. 10, t. 10 y 11). Luego á Cristo no se debe auréola.

Ademas: el premio de Cristo jamas es aumentado. Es así que Cristo desde el instante de su concepcion no tuvo auréola, porque entónces no había aún peleado. Luego jamás despues tuvo auréola.

Conclusion. [1] *Aunque á Cristo competa la razon de aurea, ó corona; sin embargo, no le compete la razon de auréola.* [2] *A Cristo no compete tener auréola, sino alguna otra cosa de donde se originan todas las auréolas.* [3] *Aunque lo que hay en Cristo no tenga razon de auréola; sin embargo, es más excelente que toda auréola.*

Responderémos, que acerca de esto hay dos opiniones: pues algunos dicen que en Cristo hay auréola segun la propia razon de auréola, puesto que en él se halla pugna y victoria, y por consiguiente, corona segun la propia razon. Pero,

(1) Los textos de la Sagrada Escritura á este propósito son bien terminantes. *Los que hubieren sido sabios* (es decir, los que *enseñaren*, segun el texto hebreo) *brillarán como la luz del firmamento: y los que enseñan á muchos para la justicia, como estrellas por toda la eternidad.* (Daniel XII, v. 3). *Quien hiciere y enseñare, este será llamado grande en el reino de los cielos.* (Mat. V, 19).

considerándolo diligentemente, *aunque á Cristo competa la razon de áurea ó corona no le compete, sin embargo, la razon de auréola*; porque esta, por lo mismo que se nombra diminutivamente, importa algo que se pone por participacion y no segun la plenitud. Por cuya razon compete tener auréola á aquellos en quienes hay alguna participacion de la perfeccion de la victoria segun la imitacion de aquel en quien consiste la razon plena de la perfecta victoria. Y por tanto, como en Cristo se halla la razon principal y plena de tal victoria, por cuya victoria son constituidos vencedores todos los demas, como consta (Joan. 14, 33): *confiad, yo vencí al mundo*; y Apocal. 5, 5): *hé aquí que venció el leon de la tribu de Judá: á Cristo no compete tener auréola, sino algo de donde se originan todas las auréolas*. Por lo que se dice (Apocal. 3, 21): *el que venciere, yo le haré sentarse en mi trono, como yo vencí, y me siento en el trono de mi Padre*. Así, pues, segun otros se ha de decir que, aunque *lo que hay en Cristo no tenga razon de auréola, sin embargo, es más excelente que toda auréola*.

Al argumento 1.° dirémos, que Cristo fue muy verdaderamente vírgen, mártir y doctor; y sin embargo, el premio accidental que corresponde á Cristo por estas tres cualidades, no tiene en él alguna notable cuantidad en comparacion á la magnitud del premio esencial: por lo que no tiene auréola bajo la razon de tal.

Al 2.° que la auréola, aunque se deba á la obra perfectísima, sin embargo, en cuanto á nosotros la auréola segun que se nombra tal diminutivamente, significa cierta participacion de perfeccion que procede de otro, en el cual se halla plenamente: y conforme á esto, pertenece á cierta diminucion: y así no se halla en Cristo, en él que se encuentra plenísimamente toda perfeccion.

Al 3.° que aunque la virginidad tiene de algun modo el ejemplar en Dios, sin embargo, no tiene el ejemplar de una sola razon. Porque la incorrupcion de Dios que la virginidad imita, no está en Dios de la misma manera que en algun otro sujeto vírgen.

ARTÍCULO IX.—**A los ángeles se debe auréola?**

1.° Parece que á los ángeles se debe auréola; porque como dice San Jerónimo (alius auctor in serm. de Assumpt. B. M.), hablando de la virginidad: «vivir en la carne fuera de la carne, más es vida angélica que humana»; y (I Cor. 7) dice la Glosa (ordin. sup. illud: *Propter instantem necesitatem*) que «la virginidad es porcion angélica». Por consiguiente, correspondiendo auréola á la virginidad, parece que se deba á los ángeles.

2.° Es más noble la incorrupcion del espíritu que la de la carne. Pero en los ángeles se halla incorrupcion del espíritu, porque jamas pecaron. Luego más se debe á ellos auréola que á los hombres incorruptos en la carne, que alguna vez pecaron.

3.° A la doctrina se debe auréola. Pero los ángeles nos enseñan purificando, iluminando y perfeccionando, como dice San Dionisio (Eccles. hier. c. 6). Luego á ellos se debe auréola, al menos la de los doctores.

Por el contrario, se dice (II Timot. 2, 5): *no será coronado sino el que hubiere peleado legítimamente*. Es así que en los ángeles no combaten. Luego no se les debe auréola.

Ademas, la auréola no se debe al acto que no se ejercita por medio del cuerpo; por lo que á los que aman la virginidad, el martirio y la doctrina, si estas cosas no les son inherentes en lo esterior, no se les debe auréola. Es así que los ángeles son espíritus incorpóreos. Luego no tienen auréola.

Conclusion. *A los ángeles no se les debe auréola.*

Responderémos, que *á los ángeles no se les debe auréola*; y la razon es, porque la auréola propiamente corresponde á cierta perfeccion escelente en mérito. Mas aquellas cosas, que en los hombres pertenecen á la perfeccion del mérito, son connaturales á los ángeles, ó tambien miran á su comun estado, ó aun al mismo premio esencial. Y por tanto, con la razon con que á los hombres se debe auréola, no la tienen los ángeles.

Al argumento 1.° dirémos, que la vir-

ginidad se dice ser vida angélica, en cuanto por la gracia los que son vírgenes imitan lo que los ángeles tienen por naturaleza. Porque no es virtuoso en los ángeles el que se abstengan totalmente de las delectaciones de la carne; puesto que no puede haber en ellos tales delectaciones.

Al 2.° que la perpétua incorrupcion del espíritu en los ángeles merece premio esencial; porque es de necesidad de salud, puesto que en ellos no puede seguirse la reparacion despues de la ruina.

Al 3.° que aquellos actos conforme á los que los ángeles nos enseñan, pertenecen á su gloria y al comun estado de los mismos, por lo que por tales actos no merecen auréola.

ARTÍCULO X. — **Se debe tambien auréola al cuerpo?**

1.° Parece que aun al cuerpo se le debe auréola; porque el premio esencial es más que el accidental. Pero la dote que pertenece al premio esencial no solo está en el alma sino tambien en el cuerpo. Luego tambien la auréola que pertenece al premio accidental.

2.° Al pecado que se comete por medio del cuerpo, corresponde castigo en el alma y en el cuerpo. Luego tambien al mérito que se ejerce por medio del cuerpo se debe premio tanto en el alma como en el cuerpo. Es así que el mérito de la auréola se ejerce por medio del cuerpo. Luego la auréola se debe tambien al cuerpo.

3.° En los cuerpos de los mártires aparecerá cierta plenitud brillante de virtud en las mismas cicatrices del cuerpo, por lo que dice San Agustin (De civit. Dei, l. 22, c. 20). « No sé de qué manera tal » se aficiona nuestro amor á los bienaven» turados mártires, que queremos ver en » aquel reino en sus cuerpos las cicatri» ces de las heridas que sufrieron por el » nombre de Cristo; y tal vez las vere» mos; porque no habrá deformidad en » ellas, sino cierta dignidad, y brillará en » ellas cierta hermosura de virtud, aun» que en el cuerpo, no propia del cuer» po ». Luego parece que la auréola de los mártires está aún en el cuerpo y la misma razon hay acerca de los demas.

Por el contrario, las almas que ahora están en el paraíso, tienen auréolas, y sin embargo, no tienen cuerpos. Luego el sujeto propio de la auréola no es el cuerpo sino el alma.

Ademas, todo mérito proviene del alma. Luego todo premio debe estar en el alma.

Conclusion. [1] *La auréola propiamente está en la mente.* [2] *Del gozo de la auréola resulta cierto decoro en el cuerpo.*

Responderémos, que la *auréola propiamente está en la mente;* porque es gozo de aquellas obras, á las que se debe auréola. Mas así como del gozo del premio esencial, que es la áurea, redunda cierto decoro en el cuerpo, el cual es gloria del cuerpo; así *del gozo de la auréola resulta algun decoro en el cuerpo;* de modo que así la auréola esté principalmente en la mente, pero tambien por cierta redundancia brille en el cuerpo.

Y por esto es evidente la contestacion á los argumentos. Sin embargo, debe saberse que la hermosura de las cicatrices que aparecerán en los cuerpos de los mártires, no puede llamarse auréola; porque la tendrán algunos mártires, en los que no habrá tales cicatrices, como aquellos que fueron sumergidos en las aguas ó perecieron de hambre, ó murieron de inanicion en la cárcel.

ARTÍCULO XI. — **Se designan convenientemente tres auréolas, de vírgenes, de mártires y de predicadores?**

1.° Parece que inconvenientemente se designan tres auréolas, á saber, de vírgenes, de mártires y de predicadores; porque la auréola de los mártires corresponde á la virtud de su fortaleza; la auréola de las vírgenes á la virtud de la templanza; y la auréola de los doctores, á la virtud de la prudencia. Luego parece que debe haber una cuarta auréola que corresponda á la virtud de la justicia.

2.° Sobre el Exodo (c. 23), dice la Glosa (ordin. Bedæ sup. illud : *coronam interrasilem*, etc.), que « la corona áurea » se añade, cuando por el Evangelio se » promete la vida eterna á los que guar» dan los mandamientos (Matth. 19,17): *si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.* A esta se sobrepone la

auréola, cuando se dice : *si quieres ser perfecto, ve y vende todo cuanto tienes y dalo á los pobres.* Luego á la pobreza se debe auréola.

3.° Por el voto de obediencia se somete alguno totalmente á Dios. Luego en el voto de obediencia consiste la perfeccion máxima, y así parece que se le debe auréola.

4.° Hay tambien muchas otras obras de supererogacion, por las que el hombre tendrá en lo futuro especial gozo. Luego hay otras muchas auréolas ademas de las tres predichas.

5.° Así como alguno divulga la fe predicando y enseñando así tambien compilando escritos. Luego tambien á los tales se debe cuarta auréola.

Conclusion. [1] *Segun las privilegiadas victorias en las tres luchas, que á cada hombre amenazan se consideran tres auréolas.* [2] *A la virginidad se debe auréola.* [3] *Á los mártires se debe auréola.* [4] *Á los doctores y predicadores se debe auréola.*

Responderémos que la auréola es cierto privilegiado premio que corresponde á privilegiada victoria ; y por tanto, *segun las privilegiadas victorias en las tres pugnas, á que cada hombre está espuesto, se consideran tres auréolas.* Porque en la lucha que hay contra la carne, obtiene principalmente la victoria aquel que se abstiene totalmente de las delectaciones carnales, que son las principales en este género, cual es el vírgen ; y *por tanto á la virginidad se debe auréola.* En la lucha con que se combate contra el mundo, aquella es la principal victoria, cuando por el mundo sufrimos persecucion hasta la muerte; *por lo que tambien á los mártires* que en esta pugna obtienen la victoria, *se debe la segunda auréola.* Y en la pugna con que se combate contra el diablo aquella es la principal victoria, cuando uno no solo rechaza de sí al enemigo, sino tambien de los corazones de otros, lo que se hace por medio de la doctrina y la predicacion ; y por tanto, *á los doctores y predicadores se debe la tercera auréola.* Algunos, empero, distinguen tres auréolas segun las tres fuerzas del alma, de modo que se diga que las tres auréolas corresponden á los principales actos de las tres fuerzas del alma. Porque el principal acto de la potencia racional es infundir tambien en otros la verdad de la fe; y á este acto se debe la auréola de los doctores. El principal acto de la irascible es tambien afrontar la muerte por causa de Cristo, y á este acto se debe la auréola de los mártires. El principal acto de la concupiscible consiste en abstenerse enteramente de las máximas delectaciones de la carne ; y á este se debe la auréola de las vírgenes. Otros distinguen tres auréolas segun aquellas cosas con que nobilísimamente nos conformamos á Cristo. Porque él mismo fué mediador entre el Padre y el mundo. Fué pues doctor, segun que manifestó al mundo la verdad, que había recibido del Padre, fué mártir segun que sufrió persecucion del mundo ; y fué vírgen en cuanto conservó en sí mismo la pureza. Y por tanto, los doctores, los mártires y las vírgenes se conforman perfectísimamente con él. Por lo que á los tales se debe auréola.

Al argumento 1.° dirémos que en el acto de justicia no se considera pugna alguna, como en los actos de las otras virtudes. Ni es, sin embargo, verdadero que el enseñar sea acto de prudencia; por el contrario, es más bien acto de caridad ó de misericordia segun que por tal hábito nos inclinamos al ejercicio de tales actos ; ó aun de sabiduría, como del que dirige. Ó puede decirse, segun otros, que la justicia abraza todas las virtudes ; y por tanto, no se le debe especial auréola.

Al 2.° que la pobreza, aunque sea obra de perfeccion, sin embargo, no ocupa el lugar sumo en alguna lucha espiritual, porque el amor de las cosas temporales combate menos que la concupiscencia de la carne, ó la persecucion infligida en el propio cuerpo. Por lo que á la pobreza no se debe auréola ; pero se le debe la potestad judicial por razon de la humillacion, que la pobreza alcanza. La Glosa aducida, pues, toma en sentido lato la auréola por cualquier premio que se concede al mérito escelente.

Al 3.° y 4.° dirémos lo mismo.

Al 5.° que tambien á los que escriben la doctrina sagrada se debe auréola; pero esta no se distingue de la auréola de los doctores, porque componer escritos es cierto modo de enseñar.

Artículo XII. — **La auréola de las vírgenes es la principal entre las otras?**

1.° Parece que la auréola de las vírgenes es la principal entre las otras, porque (Apocal. 14, 4), se dice de las vírgenes que *siguen al Cordero, adonde quiera que fuere*, y que « ningun otro podía » decir aquel cántico que las vírgenes » cantaban ». Luego las vírgenes tienen más escelente auréola.

2.° San Cipriano, hablando de las vírgenes (*seu De habitu virg.*), dice que son « la porcion más ilustre del rebaño » de Cristo ». Luego se les debe mayor auréola.

3.° Parece que lo principal es la auréola de los mártires, porque dice Aymo (sup. illud. Apocal. 14, *y ninguno podía decir el cántico*), que « no todas las vír- » genes preceden á las casadas, sino » aquellas especialmente que en el tor- » mento de su pasion, guardada ademas » la virginidad, se equiparan á los már- » tires casados ». Luego el martirio da preeminencia á la virginidad sobre los otros estados. Y así al martirio se debe mejor auréola.

4.° Parece que á los doctores se debe la principal auréola, porque la iglesia militante está formada á imagen de la iglesia triunfante. Pero en la iglesia militante el honor máximo se debe á los doctores (I Timoth. 5, 17): *los presbíteros que gobiernan bien, son dignos de doblada honra; mayormente los que trabajan en predicar y enseñar.* Luego en la iglesia triunfante se debe á los tales mejor auréola.

Conclusion. [1] *Simplemente hablando la auréola de los mártires es la mejor entre todas.* [2] *Nada obsta que respecto de algo haya unas auréolas más escelentes que otras.*

Responderémos que la preeminencia de una auréola respecto de otra puede considerarse de dos modos: 1.° por parte de la pugna, de modo que se diga mejor lo que se debe á más fuerte pugna; y por este modo la auréola de los mártires sobresale de un modo entre las demas auréolas, y la auréola de las vírgenes de otro; porque la pugna de los mártires considerada en sí misma es más fuerte y aflige con más vehemencia; pero la pugna de la carne es más peligrosa, en cuanto es de mayor duracion y nos amenaza más de cerca; 2.° por parte de aquellos objetos sobre los que versa la pugna, y así la auréola de los doctores es la mejor entre todas, porque tal pugna versa acerca de los bienes inteligibles; y las otras pugnas acerca de las pasiones sensibles. Pero aquella eminencia que se considera por parte de la pugna es lo más esencial de la auréola, porque esta segun la propia razon mira á la victoria y á la pugna; pero la dificultad de la pugna que se considera por parte de la misma, es mejor que aquella que se considera por parte de nosotros, en cuanto nos está más cercana. Y por tanto, *absolutamente hablando, la auréola de los mártires es la mejor entre todas*, y por eso se dice (Matth. 5, in Glosa ordin.), que « en la octava bienaventuranza, que » pertenece á los mártires, (á saber, » *bienaventurados los que padecen perse-* » *cucion*), se perfecciona todas las otras». Y por esto tambien la Iglesia en la enumeracion de los santos cuenta ántes á los mártires que á los doctores y á las vírgenes. *Mas en cuanto á algo, nada obsta que unas auréolas sean más escelentes que otras.* Y con esto quedan contestadas las objecciones propuestas.

Artículo XIII. — **Tiene uno auréola más escelente que otro?**

1.° Parece que uno no tiene más escelentemente que otro la auréola de virginidad, ó de martirio, ó de doctor; porque las cosas que están en el término, no se estienden ni se contraen. Es así que la auréola se debe á las obras que están en el término de perfeccion. Luego la auréola no es susceptible de mas ó de menos.

2.° La virginidad no es susceptible de aumento y diminucion, ó de más y menos, puesto que importa cierta privacion, y las privaciones no se estienden ni se contraen. Luego ni el premio de la virginidad ó sea la auréola de las vírgenes se estiende y se disminuye.

Por el contrario, la auréola se sobrepone al áurea. Pero la áurea es más intensa en uno que en otro. Luego tambien la auréola.

Conclusion. [1] *Conviene que el pre-*

mio se diversifique, segun que los méritos se diversifican. [2] *La auréola puede ser mayor y menor.* [3] *Puede ser que uno que merece ménos en el martirio, en cuanto al premio esencial tenga por el martirio mayor auréola.*

Responderémos, que siendo el mérito en cierto modo causa del premio, *conviene que los premios se diversifiquen, segun que los méritos se diversifican;* porque una cosa se estiende y se contrae por la intension y contraccion de su causa. Pero el mérito de la auréola puede ser mayor y menor. De donde se sigue que *tambien la auréola puede ser mayor y menor.* Sin embargo, debe saberse que el mérito de la auréola puede considerarse de dos modos: de parte de la raíz y de parte de la obra. Porque sucede haber dos sujetos, de los que uno con menor caridad sufre mayor tormento de martirio, ó insiste más en la predicacion, ó tambien se aparta más de las delectaciones de la carne. Así, pues, á la intension del mérito que se considera segun la raíz no corresponde intension de auréola, sino intension de áurea; mas á la intension del mérito que procede del género de acto, corresponde intension de auréola. Por lo que *puede suceder que alguno que merece ménos en el martirio, en cuanto al premio esencial, tenga por el martirio mayor auréola.*

Al argumento 1.° dirémos que los méritos á los que se debe auréola, no llegan al término de la perfeccion *simpliciter* sino segun la especie, como el fuego es en la especie el más sutil de los cuerpos. Por lo cual nada impide que una auréola sea más escelente que otra, como un fuego es más sutil que otro.

Al 2.° que una virginidad puede ser mayor que otra por el mayor apartamiento del punto contrario á la virginidad; lo que equivale á decir que es mayor aquella virginidad que evita más las ocasiones de corrupcion; porque las privaciones pueden considerarse en este sentido mas ó menos grandes, como cuando se dice de un hombre que es más ciego porque se aparta más del acto de ver.

CUESTION XCVII.

De la pena de los condenados.

Considerarémos ahora las cosas que pertenecen á los condenados despues del juicio: y primeramente la pena de los condenados y el fuego con que serán atormentados sus cuerpos; en segundo lugar tratarémos de las cosas que pertenecen á su afecto y entendimiento, en tercer lugar de la justicia y misericordia de Dios respecto de los condenados. Acerca de lo primero investigarémos: 1.° Los condenados en el infierno son afligidos solamente con la pena del fuego?—2.° El gusano con que son afligidos, es corporal? — 3.° El llanto que en ellos existe, es corporal? — 4.° Sus tinieblas son corporales? — 5.° El fuego con que son afligidos es corporal?— 6.° Es de la misma especie que nuestro fuego? — 7.° Aquel fuego está debajo de la tierra?

ARTICULO I.— **¿Los condenados en el infierno son afligidos con la sola pena del fuego?** (1)

1.° Parece que los condenados en el infierno son afligidos con la sola pena del fuego, porque (Matth. 25, 41), donde se espresa su condenacion, se dice, haciendo solamente mencion del fuego: *apartaos de mí, malditos, al fuego eterno.*

2.° Así como la pena del purgatorio se debe al pecado venial, así tambien la pena del infierno se debe al pecado mortal. Es así, que en el purgatorio no se dice que haya sino pena de fuego, como se manifiesta por lo que se dice (1 Cor. 3, 13), *cual sea la obra de cada uno, el fuego lo probará.* Luego ni en el infierno habrá sino pena de fuego.

3.° La variedad de penas presta refrigerio, como cuando alguno pasa de lo caliente á lo frio. Es así, que no hay que establecer ningun refrigerio en los condenados. Luego no habrá diversas penas, sino sola la pena de fuego.

Por el contrario, se dice (Psal. 10, 7): *fuego y azufre y viento tempestuoso es la porcion del cáliz de ellos* (2).

Ademas (Job. 24, 19) se dice: *á calor demasiado pase desde aguas de nieves.*

Conclusion. *En la última purificacion del mundo se hará separacion en los elementos; de modo que cuanto es puro y noble, permanezca arriba para gloria de los bienaventurados; pero cuanto es innoble ó manchado, sea arrojado al infierno para pena de los condenados.*

Responderémos que, segun San Basilio (conc. 14, *De futuro judicio* et hom. 1, in Psal. 28), *en la última purificacion del mundo se hará separacion en los elementos; de modo que cuanto es puro y noble, permanecerá arriba para gloria de los bienaventurados: pero cuanto es innoble y manchado será arrojado al infierno para pena de los condenados;* de suerte que, así como toda criatura será para los bienaventurados materia de gozo, así tambien aumente el tormento para los condenados por todas las criaturas, con-

(1) Todos los Santos Padres y teólogos están contestes en afirmar que la pena de los condenados es de dos clases: la una que atormenta al cuerpo directamente en sus cinco sentidos, de donde le viene el nombre de *pena de sentido*; y la otra, llamada *pena de daño*, que particularmente produce sus efectos en el alma y consiste *en carecer para siempre de la vista de Dios*, segun nuestro catecismo de Ripalda. Como puede notarse desde luego, no trata directamente el Santo Doctor de la pena de daño, sino de inquirir si esclusivamente atormentará al condenado la primera de estas dos penas. La respuesta negativa está relacionada con lo que el mismo Santo dice en la 1.ª-2.ª C. 87, a. 4, donde ambas penas se establecen y de la de daño en particular asegura *que es una pena infinita, porque es la pérdida del bien infinito.* Teniendo esto en cuenta se comprende bien la importancia que los Santos Padres y los teólogos místicos sobre todo, han dado á esa pena tan espantosa. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, se espresaba en estos términos: *Si me dijeres mil infiernos de fuego, nada dirás que iguale al dolor de aquel* (de verse privado de Dios). *La pena que real y verdaderamente constituye el infierno,* dice San Alfonso, *es el haber perdido á Dios.* (Preparacion para la muerte, consid. 26).

(2) Estas palabras se aplican á los condenados en sentido acomodaticio, no en el literal, segun el cual dicen relacion á los castigos que Dios manda á los pecadores en este mundo

forme á aquello (Sap. 5, 21): *peleará con él el orbe de las tierras contra los insensatos.* Tambien compete á la divina justicia que así como los que apartándose de uno por el pecado constituyeron su fin en las cosas materiales, que son muchas y varias, así tambien sean afligidos de muchas maneras por muchos.

Al argumento 1.° dirémos, que por cuanto el fuego es sobremanera aflictivo, porque abunda en virtud activa, por eso con el nombre de fuego se designa toda afliccion, si es vehemente.

Al 2.° que la pena del purgatorio no es principalmente para afligir, sino para purificar; de donde por solo el fuego debe hacerse, porque tiene sobre todo fuerza purificativa; pero la pena de los condenados no se ordena á la purificacion. Luego no hay paridad.

Al 3.° que los condenados pasarán de un vehementísimo calor á un vehementísimo frio, sin que haya en ellos algun refrigerio; porque la pasion no vendrá de las cosas esteriores por la transformacion del cuerpo de su antigua disposicion natural, de modo que la pasion contraria les cause refrigerio, haciéndolos pasar por un estado templado, como ahora sucede; sino que será mediante la accion espiritual, segun que las cosas sensibles obran en el sentido, conforme se sienten, imprimiendo aquellas formas *secundum esse spirituale* en el órgano y no *secundum esse materiale.*

ARTÍCULO II.— **El gusano de los condenados es corporal?** (1)

1.° Parece que el gusano, con que los condenados son afligidos, es corporal; porque la carne no puede ser afligida por el gusano espiritual. Es así, que la carne de los condenados será afligida por el gusano (Judith. 16, 21), *dará fuego y gusanos contra sus carnes;* y (Eccli. 7, 19) *la venganza de la carne del impío fuego y gusanos.* Luego aquel gusano será corporal.

2.° Dice San Agustin (De civit. Dei l. 21, c. 20; y l. 20, c. 22): « ambas cosas, esto es, fuego y gusano, serán » pena de la carne ». Luego, etc.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De civit. Dei l. 20, c. 22), « en » las penas de los malos se espone fuego » inestinguible, y vivacísimo gusano, por » unos y por otros cada uno de distinta » manera. Unos refirieron ambas cosas » al cuerpo, y otros las dos al alma; otros » propiamente el fuego para el cuerpo, » tropológicamente el gusano para el » alma: lo que parece ser más creible ».

Conclusion. *El gusano que se asigna á los condenados, no debe entenderse que es material, sino espiritual.*

Responderémos, que despues del dia del juicio en el mundo renovado no quedará animal alguno, ó cuerpo alguno misto, sino solo el cuerpo del hombre, porque no tiene órden alguno respecto á la incorrupcion, ni despues de aquel tiempo se ha de verificar generacion y corrupcion. Por lo que *el gusano, que se establece en los condenados, no debe entenderse que es corporal sino espiritual,* el cual es el remordimiento de la conciencia, que se llama gusano, en cuanto nace de la podredumbre del pecado, y aflige al alma, como el gusano corporal nacido de la podredumbre aflige punzando.

Al argumento 1.° dirémos que las mismas almas de los condenados se llaman carnes de ellos, por aquello de que á la carne estuvieron sujetas. O puede decirse tambien que por medio del gusano espiritual la carne será afligida, segun que las pasiones del alma redundan en el cuerpo, tanto aquí como en la otra vida.

Al 2.° que San Agustin habla bajo cierta comparacion; pues no quiere simplemente afirmar que aquel gusano sea material, sino que sería mejor que se afirmase que el fuego y el gusano se entienden materialmente, que el que las dos cosas se entiendan tan solo espiritualmente, porque así los condenados no sufrirían ninguna pena corporal, como puede comprenderlo el que observe la serie de sus palabras en el mismo lugar.

(1) Segun nuestro Santo Doctor el gusano de que habló Isaias (66, 24) y despues el Señor (Marc. IX, 43) que nunca muere *et vermis eorum non morietur*, no es más que el eterno remordimiento de la conciencia, engendrado en la podredumbre del pecado. Lo mismo enseña en el opúsculo IX, a. 41.

ARTÍCULO III. — **El llanto que habrá en los condenados es corporal?**

1.° Parece que el llanto que habrá en los condenados, será corporal; porque (Luc. 8) dice cierta Glosa (ordin, sobre aquello de *allí habrá llanto*, etc.), que « por el llanto con que el Señor amenaza » á los réprobos, puede probarse la resur- » reccion verdadera de los cuerpos », lo que no se verificaría, si aquel llanto fuese tan solo espiritual. Luego, etc.

2.° La tristeza que hay en el castigo, corresponde á la delectacion que hubo en la culpa conforme á aquello (Apoc. 18, 7), *cuanto ella se ha glorificado y ha vivido en deleites, tanto le dad de tormento y llanto.* Es así, que los pecadores tuvieron en la culpa delectacion interior y esterior. Luego tambien tendrán llanto esterior.

Por el contrario, el llanto corporal se verifica por cierta resolucion de las lágrimas ; pero por los cuerpos de los condenados no puede hacerse perpétua resolucion, puesto que nada en ellos se restaura por medio del alimento; pues todo lo finito se consume, si se quita alguna cosa de él continuamente. Luego en los condenados no habrá llanto corporal.

Conclusion. [1] *El llanto corporal, segun que es resolucion de lágrimas, no le puede haber en los condenados.* [2] *El llanto corporal, segun que es cierta conmocion y turbacion de la cabeza y de los ojos, le habrá en los condenados despues de la resurreccion.*

Responderémos, que en el llanto corporal se hallan dos cosas. Una es la resolucion de las lágrimas ; y en cuanto á esto *el llanto corporal no puede existir en los condenados*; porque despues del dia del juicio, descansando el movimiento del primer móvil, no habrá alguna generacion, ó corrupcion, ó alteracion del cuerpo ; mas en la resolucion de las lágrimas conviene que haya generacion de aquel humor que destila por medio de las lágrimas. De consiguiente en cuanto á esto no podrá haber llanto corporal en los condenados. Lo otro que se halla en el llanto corporal, es cierta conmocion y perturbacion de la cabeza y de los ojos, y en *cuanto á esto podrá haber en los condenados llanto despues de la resurreccion* ; porque los cuerpos de los condenados no solo serán afligidos en lo esterior, sino por lo interior, segun que el cuerpo se cambia para el padecimiento del alma en bien, ó en mal. Y en cuanto á esto el llanto de la carne indica la resurreccion, y corresponde á la delectacion de la culpa que hubo tanto en el alma como en el cuerpo,

Y con esto quedan contestadas las objecciones propuestas.

ARTÍCULO IV. — **Los condenados están en tinieblas corporales?**

1.° Parece que los condenados no están en tinieblas corporales ; porque (sobre aquello de Job, 10 : *sino que habita allí sempiterno horror*), San Gregorio (Moral. l. 9, c. 39), dice : « aunque » aquel fuego no luzca para consolacion, » sin embargo, para que atormente más, » luce para algo, porque los secuaces su- » yos, que los réprobos arrastraron con- » sigo del mundo, han de ver con la lla- » ma que los esclarezca ». Luego no habrá allí tinieblas corporales.

2.° Los condenados ven su pena, porque esto es para ellos aumento de castigo. Es así que nada se ve sin luz. Luego no hay allí tinieblas corporales.

3.° Los condenados tendrán allí potencia visiva despues de la resurreccion de los cuerpos. Mas esto sería en vano, si no viesen algo. Luego no viéndose nada sino en la luz, parece que no esten del todo en tinieblas.

Por el contrario es lo que se dice (Matth. 22, 14) : *atados de piés y manos, arrojadlos en las tinieblas esteriores;* sobre lo cual dice San Gregorio (Moral. l. 9, c. 38) : « si aquel fuego tuviese luz, » de ningun modo se diría que eran arro- » jados á las tinieblas esteriores ».

Ademas, San Basilio dice sobre aquello (Psal. 28 : *la voz del Señor que corta la llama del fuego* ; hom. 1, sobre este salmo y conc. 14 : *de futuro judicio*), que con la virtud de Dios se separará la claridad del fuego de su virtud crematitiva, de modo que la claridad cederá en gozo de los bienaventurados, y lo abrasador del fuego en tormento de los condenados. Luego estos tendrán tinieblas corporales. Mas ciertas otras cosas que per-

tenecen al castigo de los condenados, se han determinado (C. 86).

Conclusion. [1] *La luz y las tinieblas se hacen en el infierno, segun que sobre todo dicen relacion á la miseria de los condenados.* [2] *En el infierno debe haber un lugar dispuesto para ver segun la luz y las tinieblas, de tal modo que no se vea nada claramente, sino que solo bajo cierta sombrosidad ú oscuridad se vean aquellas cosas que pueden introducir ó causar afliccion en el corazon.* [3] *Simplemente hablando hay allí un lugar tenebroso; pero sin embargo por disposicion divina hay allí algo de luz, cuanto basta para ver aquellas cosas que pueden atormentar al alma, y para esto satisface el natural sitio, ó posicion del lugar.*

Responderémos, que la disposicion del infierno será tal, que competa sobre todo á la miseria de los condenados. De donde conforme á esto *hay allí luz y tinieblas, segun que principalmente atañen á la miseria de los condenados.* Pero la misma vision es de por sí deleitable; porque, como se dice (al principio de la Metafísica), « el sentido de los ojos es » sobre manera amable, porque por me- » dio del mismo conocemos muchas co- » sas ». Pero accidentalmente sucede que la vision es aflictiva, en cuanto vemos algunas cosas nocivas para nosotros, ó repugnantes á nuestra voluntad. Y por tanto en *el infierno debe haber de este modo un lugar dispuesto para ver segun la luz y las tinieblas, de modo que nada se vea allí claramente; sino que solo bajo cierta sombrosidad se vean las cosas que pueden causar afliccion al corazon;* de consiguiente *simplemente hablando el lugar es tenebroso. Pero sin embargo por disposicion divina hay allí algo de luz, cuanto basta para ver aquellas cosas que pueden atormentar al alma: y para esto satisface la natural situacion del lugar:* porque en el medio, ó centro de la tierra, en donde se fija el infierno (1), no puede haber sino fuego sucio y turbio y como humoso. Algunos empero asignan como causa de estas tinieblas la aglomeracion de los cuerpos de los condenados, que por su multitud de tal manera llenarán el lugar del infierno, que no quedará allí nada de aire: y así no habrá allí diafanidad alguna, que pueda ser sujeto de luz y de tinieblas, sino los ojos de los condenados, que estarán oscurecidos.

Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas.

ARTÍCULO V. — **El fuego del infierno será corporal?** (2)

1.° Parece que el fuego del infierno, con que serán atormentados los cuerpos de los condenados, no será corpóreo; porque dice el Damasceno (Orth. fid. l. 4): « el diablo será entregado, y los » demonios, y el hombre de él, á saber, » el Antecristo, con los impíos y los pe- » cadores al fuego eterno, no material, » cual es el que hay entre nosotros aho- » ra, sino cual Dios sabe ». Pero todo lo corpóreo es material. Luego el fuego del infierno no será corpóreo.

2.° Las almas de los condenados separadas del cuerpo son llevadas al fuego del infierno. Pero dice San Agustin (super Genes. ad litt. l. 12, c. 32): « juzgo » ser espiritual el lugar á donde el alma » es llevada despues de la muerte, no » corporal». Luego, etc.

3.° El fuego corpóreo en el modo de su accion no sigue al modo de la culpa en lo que es quemado con fuego, sino más bien al modo de lo húmedo y de lo seco; porque en el mismo fuego corpóreo vemos ser afligido el justo y el impío. Pero el fuego del infierno en el modo de su afliccion ó accion sigue al modo de la culpa en aquel que es castigado; por lo que dice San Gregorio (in Dial. 4 c. 63): « ciertamente uno solo es el fuego del » infierno pero no de un solo modo ator- » menta á todos los pecadores. Porque cada uno sentirá tanto castigo, cuanto » exige la culpa ». Luego aquel fuego no es corpóreo.

(1) El Santo supone que el infierno está en el centro de la tierra, aunque esto no sea incuestionable, como se verá en el art. 7.° de esta cuestion.

(2) Afirma Santo Tomás y esta es la doctrina católica, como en otra parte hemos observado, aunque como de fe no esté definida. Sobre este punto merecen consultarse los sabios jesuitas Vazquez (P. I, S. Thom. disp. 243) Suarez (De Angelis, lib. 7.°), Petavio (De Angelis, lib. 3.°) y el dominico Patuzzi, que de propósito trató esta materia en la obra que con el nombre *De futuro impiorum statu* publicó. Nuesto Angélico, tanto en esta, como en la cuestion 70, vemos que resueltamente se pone de parte de los que han sostenido que el infierno está en el centro de la tierra; y que el fuego que á los condenados atormenta, es un fuego corporal.

Por el contrario es lo que se dice (Dial. 4, c. 29): « no dudo que el fuego » del infierno, en el cual es cierto que son » atormentados los cuerpos, es cor- » poral ».

Ademas (Sap. 5, 21) se dice: *peleará el orbe de las tierras contra los insensatos.* Pero no pelearía todo el orbe de las tierras contra los insensatos, si solamente fuesen castigados con pena espiritual y no corporal. Luego serán castigados con fuego corpóreo.

Conclusion. *Cuanto se diga del fuego que atormenta á las almas separadas, no puede aplicarse, sin embargo al fuego con que serán atormentados los cuerpos de los condenados despues de la resurreccion, porque conviene decir que es corpóreo.*

Responderémos, que sobre el fuego del infierno hay muchas opiniones; pues algunos filósofos, como Avicena, no creyendo la resurreccion, creyeron que el castigo despues de la muerte era solo para el alma. Y pareciéndoles inconveniente que el alma, siendo incorpórea, fuese castigada con fuego corporal, negaron haber fuego corpóreo con que los malos fuesen castigados, queriendo que cuanto se dice del castigo de las almas despues de la muerte por medio de algunas cosas corpóreas futuras, se dice metafóricamente. Porque así como la delectacion y alegría de las buenas almas no se cifrará en alguna cosa corporal, sino tan solo en lo espiritual, á saber, en la consecucion de su fin; así la de afliccion los malos será tan solo espiritual, á saber, que se entristecerán porque serán separados del fin, del que hay inherente en ellos un deseo natural. De consiguiente, así como todas las cosas que se dicen de la delectacion de las almas despues de la muerte, que parecen pertenecer á la delectacion corporal (como el que se reparen, ó rían, y cosas semejantes), así tambien cuanto se dice de la afliccion de ellas, que parece significar castigo corporal, debe entenderse por semejanza; como el que ardan en fuego, ó sean afligidas con hedores, ó fetidez, ó cosas semejantes: porque la espiritual delectacion y la tristeza, siendo desconocidas para la multitud, conviene que se manifiesten por figuras mediante las delectaciones y tristezas corporales, para que los hombres se muevan más al deseo, ó al temor: Mas por cuanto en la pena de los condenados no solo habra pena de daño, que corresponde á la aversion ó separacion que hubo en la culpa, sino tambien pena de sentido, que corresponde á la conversion; por eso no basta establecer el predicho modo de castigo. Y por tanto aun el mismo Avicena (Metafísica trac. 9, c. 7) sobreañadió otro modo, diciendo que las almas de los malos despues de la muerte son castigados no por los cuerpos sino por las semejanzas de los cuerpos; como en los sueños por las semejanzas predichas que existen en la imaginacion, le parece al hombre que es atormentado con diversas penas. Y aun este modo de castigo parece establecer San Agustin (Super. Genes. ad litt. l. 12, c. 32), como en el mismo lugar manifiestamente se declara. Mas esto parece haberse dicho inconvenientemente. Porque la imaginacion es cierta potencia que usa del órgano corporal; de donde no puede ser que tales visiones imaginarias se operen en el alma separada del cuerpo, como en el alma del que sueña. Por lo que tambien Avicena, para evitar este inconveniente, dijo, que las almas separadas del cuerpo usaban como por órgano de alguna parte del cuerpo celeste, al cual el cuerpo humano conviene que sea conforme, con el objeto de que se perfeccione por el alma racional, que es semejante á los motores del cuerpo celeste, siguiendo en esto en cierto modo la opinion de los antiguos filósofos, que establecieron que las almas volvían á la semejanza de las estrellas. Pero esto es enteramente absurdo segun la doctrina del Filósofo, porque el alma usa de determinado órgano corporal, como el arte de determinados instrumentos; por lo que no puede pasar de un cuerpo á otro cuerpo; lo que establece Pitágoras, como se dice (De an. l. 1, t. 53). Y de qué manera se ha de responder al dicho de San Agustin, se dirá abajo (in resp. al 2.°). Pero *dígase lo que se quiera del fuego que atormenta á las almas separadas, sin embargo del fuego, con que serán atormentados los cuerpos de los condenados despues de la resurreccion, conviene decir que es corpóreo,* porque al cuerpo no

puede adaptarse convenientemente la pena, sino es corpórea. De aquí es que San Gregorio (Dial. 4, c. 29), prueba que el fuego del infierno es corpóreo, por lo mismo que los réprobos despues de la resureccion serán arrojados en él. Tambien San Agustin (De civ. Dei. l. 21, c. 10), como consta (in littera, Sent. 4, dist. 44), manifiestamente confiesa que aquel fuego, con que serán atormentados los cuerpos, es corpóreo. Y de esto versa la cuestion presente. Pero de qué manera las almas de los condenados son atormentadas por este fuego corpóreo, ya se ha dicho en otra parte (C. 70, a. 3).

Al argumento 1.° dirémos, que el Damasceno no niega en absoluto que aquel fuego es material, sino que no es material tal cual es el que hay entre nosotros, porque se distingue de este fuego por ciertas propiedades. O se ha de decir, que por cuanto aquel fuego no altera materialmente los cuerpos, sino que con cierta espiritual accion obra contra ellos para castigo; por eso se dice que no es material, no en cuanto á la sustancia, sino en cuanto al efecto del castigo en los cuerpos y mucho más en las almas.

Al 2.° que el dicho de San Agustin puede considerarse de este modo; de suerte que se diga que aquel lugar al que las almas son llevadas despues de la muerte, no es corpóreo, porque el alma no existe en él corporalmente, esto es, al modo con que los cuerpos existen en el lugar, sino de otro modo espiritual, como los ángeles están en él. O se ha de decir que San Agustin habla opinando, y no determinando, como hace con frecuencia en aquellos libros.

Al 3.° que aquel fuego será instrumento de la divina justicia que castiga. Y el instrumento, no solamente obra en virtud propia, y por modo propio, sino tambien en virtud del agente principal, y segun que es regulado por él. Por cuya razon, aunque el fuego segun su propia virtud no tenga el atormentar á algunos, conforme al más ó al menos, segun el modo del pecado; tiene, sin embargo, esto, segun que se modifica su accion por el órden de la divina justicia; así como tambien el fuego del horno se modifica en su accion por industria del obrero, segun conviene al efecto del arte.

Artículo VI.— **El fuego del infierno es de la misma especie que el nuestro?**

1.° Parece que aquel fuego no es de la misma especie que este fuego corporal que vemos; porque San Agustin (De civ. Dei, l. 20, c. 16) dice (y consta en la letra, Sent. 4, dist. 44): «juzgo que » ningun hombre sabe como es el fuego » eterno, á no ser tal vez aquel á quien » el Espíritu Divino lo manifiesta». Pero de este fuego todos, ó casi todos, conocen la naturaleza. Luego aquel fuego no es de la misma especie y naturaleza que este.

2.° San Gregorio (Moral. l. 15, c. 17, esponiendo aquello de: *se devorará el fuego que no se enciende*), dice: « el fuego » corpóreo, para poder existir, necesita » ser fomentado con elementos corpóreos, » y no tiene poder si no está encendido, » ni subsistir sino está fomentado. Por el » contrario, el fuego del infierno, siendo » corpóreo, hasta abrasa á los réprobos » á él enviados corporalmente, y no se » enciende con industria humana, ni se » alimenta con madera; pero una vez » creado, dura inestinguible, y no ne» cesita que le vuelvan á encender, ni » carece de ardor». Luego no es de la misma naturaleza que el que ahora vemos.

3.° Lo eterno y lo corruptible no son de la misma razon, puesto que ni siquiera comunican en el género segun el Filósofo (Met. l. 10, t. ult.). Es así, que este fuego es corruptible y aquel es eterno (Mat. 95, 41): *apartaos de mí, malditos, al fuego eterno.* Luego no son de la misma naturaleza.

4.° Es propio de la naturaleza de este fuego el que luzca. Y el fuego del infierno no luce; por lo que se dice (Job. 18, 5): *¿por ventura no se estinguirá la luz del impío?* Luego como ántes.

Por el contrario, segun el Filósofo (Topic. l. 1, c. 6), «toda agua es idén» tica en especie á toda agua». Luego por la misma razon todo fuego es de la misma especie respecto de todo fuego.

Ademas, se dice (Sap. 11, 17): *cada uno será atormentado por aquello mismo porque peca* (1). Es así, que los hom-

(1) Habla el escritor sagrado de los beneficios que los judíos habían recibido de Dios; y á este propósito les recuerda

bres pecan por las cosas sensibles de este mundo. Luego es justo que por las mismas sean castigados.

Conclusion. [1] *El fuego, ora en su esfera propia, ora en materia ajena, de cualquier modo que se halle, siempre es el mismo en especie, en cuanto pertenece á la naturaleza del fuego, aunque pueda haber diversidad en especie, en cuanto á los cuerpos que son materia del fuego.* [2] *Es manifiesto que el fuego del infierno en cuanto tiene de naturaleza de fuego es de la misma especie que el fuego que hay entre nosotros.* [3] *El fuego del infierno, considerado materialmente, puede no diferenciarse en especie del fuego que hay entre nosotros.* [4] *Las diferencias de ciertas propiedades del aquel fuego respecto del nuestro no manifiestan diversidad en especie, en cuanto á lo que pertenece á la naturaleza del fuego.*

Responderémos, que el fuego, por cuanto es de máxima virtud en obrar entre los demas elementos, tiene por materia otros cuerpos, como se dice (Meteor. l. 4, c. 1). Por lo cual tambien el fuego se halla de dos maneras, á saber, en materia propia, segun que está en su esfera, y en materia ajena, ó terrestre, como se ve en el carbon, ó en los aires, como se ve en la llama. Pero *de cualquier modo que se halle el fuego, siempre es el mismo en especie, en cuanto pertenece á la naturaleza del fuego; mas puede haber diversidad en especie, en cuanto á los cuerpos que son materia del fuego.* Por lo cual la llama y el carbon se diferencian en especie, y del mismo modo el leño y el hierro encendidos; pero no se diferencian en cuanto, ora sean encendidos por violencia, como aparece en el hierro, ora por principio intrínseco natural, como sucede en el azufre. Luego *el que el fuego del infierno, en cuanto á lo que tiene de naturaleza de fuego, sea de la misma especie que el fuego que hay entre nosotros, es manifiesto.* Pero nos es desconocido, si aquel fuego está existiendo en propia materia, ó si en estraña, y en que hay materia. *Y conforme á esto puede, materialmente considerado, diferenciarse en especie del que hay entre nosotros.* Sin embargo, tiene ciertas propiedades diferentes del fuego nuestro, como son, que no necesita encenderse, ni se alimenta con maderas combustibles. Pero *estas diferencias no manifiestan diversidad en especie, en cuanto á lo que pertenece á la naturaleza del fuego.*

Al argumento 1.° dirémos que San Agustin habla en cuanto á lo que es material en aquel fuego, y no en cuanto á la naturaleza del mismo.

Al 2.° que este fuego que hay entre nosotros se alimenta con madera y es encendido por el hombre, porque artificialmente y con violencia es introducido en materia ajena. Pero aquel fuego no necesita de madera con que fomentarse, porque ó existe en materia propia, ó está en materia ajena, no por violencia, sino por naturaleza del principio intrínseco: por lo que no es encendido por el hombre, sino por Dios, que instituyó aquella naturaleza; y esto es lo que se dice (Is. 30, 33): *el aliento del Señor como un torrente de azufre es el que lo enciende.*

Al 3.° que, así como en los cuerpos de los condenados serán de la misma especie que ahora son, aunque al presente son corruptibles y entónces serán incorruptibles por órden de la divina justicia, y por la quietud, ó cesacion del movimiento del cielo, así es tambien del fuego del infierno, con que serán castigados aquellos cuerpos.

Al 4.° que el lucir no conviene al fuego segun cualquier modo de existir, porque existiendo en materia propia no luce; por lo que no luce en propia esfera, como dicen los filósofos: y del mismo modo tampoco luce el fuego existiendo en materia ajena ó extraña; como cuando está en materia opaca terrestre, como en el azufre: y lo mismo se verifica tambien cuando su claridad es ofuscada por algun grueso humo. Por cuya razon el que no luzca el fuego del infierno no es argumento suficiente para que no sea de la misma especie.

los prodigios que en su obsequio tuvieron lugar en Egipto, cuyos moradores, porque *adoraban serpientes mudas y bestias inútiles, castigólos el Señor, mandando contra ellos muchedumbre de animales mudos en venganza: para que supiesen que por las cosas en que uno peca, por las mismas es tambien atormentado».* «Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur». (Sabid. xi, 16 y 17).

ARTICULO VII. — **El fuego del infierno está bajo la tierra?**

1.° Parece que aquel fuego no está debajo de la tierra ; porque (Job. 18, 18) del hombre condenado se dice : *y del orbe le transferirá* Dios. Luego aquel fuego, con que los condenados serán castigados, no está debajo de la tierra, sino fuera del orbe.

2.° Nada violento y *per accidens* puede durar para siempre. Pero aquel fuego durará en el infierno para siempre. Luego no estará allí por violencia sino naturalmente. Es así que el fuego no puede estar bajo la tierra sino violentamente. Luego el fuego del infierno no está bajo la tierra.

3.° En el fuego del infierno todos los cuerpos de los condenados serán atormentados despues del dia juicio. Pero aquellos cuerpos llenarán el lugar. Luego, debiendo haber en lo futuro multitud máxima de condenados, porque *es infinito el número de los necios* (Eccle. 1, 15), conviene que haya un espacio máximo en el que aquel fuego se continúe. Pero es inconveniente, como parece, decir, que debajo de la tierra hay tan grande concavidad, puesto que las partes de la tierra tienden naturalmente hácia el medio ó centro. Luego aquel fuego no está debajo de la tierra.

4.° (Sap. 11, 17) : *por aquello que uno peca, por aquello mismo será atormentado.* Pero los malos pecaron sobre la tierra. Luego el fuego castigándolos no debe estar bajo la tierra.

Por el contrario, es lo que se dice (Is. 14, 9): *el infierno abajo se conmovió para salir al encuentro de tu venida* (1). Luego el fuego del infierno está bajo nosotros.

Ademas, San Gregorio dice (Dialog. l. 4, c. 42): « no veo nada que obste » para creer que el infierno está debajo » de la tierra ».

Ademas, (Jonæ, 2, sobre aquello de: *me arrojaste al corazon del mar*, la Glosa interl.) espresa, « esto es, en el infierno», por lo cual se dice en el Evangelio (Matth. 12, 40) : *en el corazon de la tierra;* porque así como el corazon está en medio del animal, así tambien el infierno se manifiesta estar en medio de la tierra.

Conclusion [1] *La opinion más probable es la de aquellos que juzgan que el fuego del infierno está debajo de la tierra.* [2] *Lo más conveniente para las cosas que se dicen en la Santa Escritura es que se crea que el fuego del infierno está debajo de la tierra.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 15, c. 16 y consta en la letra, Sent. 4, dist. 44), « juzgo, » que á no habérselo revelado el Espíritu » Santo, ninguno sabe en qué parte del » mundo está el infierno ». Por lo que San Gregorio (Dialog., l. 4, c. 42), preguntado sobre esta cuestion, responde: « sobre este asunto no me atrevo á defi» nir nada temerariamente. Porque algu» nos juzgaron que el infierno estaba en » cierta parte de la tierra. Mas otros juz» gan que este está debajo de la tierra ». Y que *esta opinion es la más probable* lo manifiesta de dos modos. Primero, por la misma razon del nombre, diciendo así: « si si por esto le llamamos infierno, puestoque » yace debajo, porque lo que la tierra es » para el cielo, esto mismo debe ser el in» fierno para la tierra ». Segundo, por lo que se dice (Apocal. 5, 3) : *ninguno podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ;* de modo que lo que se dice *en el cielo,* se refiere á los ángeles ; lo que se dice *en la tierra,* se refiere á los hombres que viven en el cuerpo ; y lo que se dice *bajo la tierra,* se refiere á las almas que existen en el infierno. Tambien San Agustin (super. Gen. ad litt. l. 12, c. 34) : parece que apunta dos razones de por qué es conveniente que el infierno esté debajo de la tierra. Una es que, « por cuanto las al» mas de los difuntos pecaron por amor

(1) Semejantes á este, hay muchos pasajes en la Escritura de los cuales bien claramente se puede conferir cuál es el lugar en que el infierno está situado. En el libro de los Números, capitulo 16, refiérese la sedicion de Coré, Datan y Abiron ; y á consecuencia de ella, despues que Moisés los denunció al pueblo, *se rompió la tierra debajo de los pies de ellos, y abriendo su boca, se los tragó juntamente con sus tiendas y todos sus haberes y descendieron vivos al infierno* (v. 31, 32 y 33).

Y para no ser prolijos, en el capitulo v del Apocalipsis, vió San Juan que *ninguno podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra abrir el libro ni mirarlo* (v. 3). Habia, pues, habitantes *debajo de la tierra*, como los hay en ella : allí por consiguiente están los condenados, supuesto que en ese lugar solo pueden estar los que viven separados de Dios, segun del pasaje anterior se desprende y de la interpretacion entre otros, de San Gregorio, segun el Santo refiere en el cuerpo del artículo.

» de la carne, se les manifieste lo que » suele manifestarse á la misma carne » muerta, á saber: que sean ocultadas » bajo la tierra ». La otra razon es que así como hay gravedad en los cuerpos, así hay tristeza en los espíritus, y alegría como ligereza. De donde « así como » segun el cuerpo, si todas las cosas gra» ves conservan el órden de su propio » peso están abajo, así tambien segun el » espíritu todas las cosas más tristes es» tán abajo »; y en este sentido, así como el conveniente lugar para el gozo de los escogidos es el cielo empíreo, así tambien el conveniente lugar para la tristeza de los condenados es lo ínfimo de la tierra. Ni debe mover lo que dice San Agustin (en el mismo lugar, y c. 33), de que « los infiernos se dice ó se cree » que están debajo de la tierra », porque (Retractationum, l. 2, c. 29), retractando esto, dice: « me parece que debía yo » haber dicho mejor, que los infiernos » están debajo de la tierra, más que dar » la razon de por qué se dice ó se cree » que están debajo de la tierra ». Sin embargo, ciertos filósofos establecieron que el lugar del infierno estaba debajo del orbe terrestre, pero sobre la superficie de la tierra de la parte opuesta á nosotros. Y esto parece haber sentido San Isidoro, cuando dijo (hab. in Glos. ord. super illud Is. 59 : *no habrá para tí más)* que « el Sol y la Luna permanecerán en » el órden en que fueron creados, para » que los impíos puestos en los tormen» tos no gocen de su luz » ; cuya razon sería nula, si se dijese que el infierno estaba debajo de la tierra. Sin embargo, de qué manera puedan exponerse estas palabras, se manifestó ántes (C. 91, a. 12). Mas Pitágoras, fijó el lugar de las penas en la esfera del fuego, la cual dijo que estaba en medio ó en el centro de todo el orbe ; y á aquella region la llamó cárcel de Júpiter, como consta por Aristóteles *(De cœlo et mundo*, l. 2, t. 73). Sin embargo, *lo más conforme, á lo que se dice en las Santas Escrituras, es decir que está bajo la tierra.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella palabra de Job.: *le trasladará del orbe, ó le sacará*, Dios, se ha de entender del orbe de la tierra, esto es, de este mundo. Y de este modo lo expone San Gregorio (Moral. l. 14, 11), diciendo : « del orbe, » en verdad, es trasladado, cuando apa» reciendo el superior juez, es quitado, » ó sacado de este mundo, en que per» versamente se gloría ». Ni se ha de entender que el orbe se toma aquí por el universo, como si el lugar de las penas estuviese fuera de todo el universo.

Al 2.º que en aquel lugar se conserva el fuego perpetuamente por órden de la divina justicia; aunque segun su naturaleza no puede durar para siempre fuera de su lugar elemento alguno, principalmente permanente el estado de generacion y de corrupcion en las cosas. Y allí el fuego será de fortísima intensidad de calor ; porque su calor será reunido de todas partes, á causa del frio de la tierra que por todas partes rodeará al mismo.

Al 3.º que nunca faltará infierno en cuanto á la amplitud, ó estension, sino que siempre habrá bastante para abarcar los cuerpos de los condenados ; porque el infierno (Prov. 30), se pone entre las tres cosas insaciables. Ni es inconveniente que dentro de las entrañas de la tierra se conserve por virtud divina tanta concavidad, que pueda contener los cuerpos de todos los condenados.

Al 4.º que lo que se dice de que : *cada uno será atormentado por aquello mismo de que se sirvió para pecar*, no es necesario sino en los principales instrumentos de pecar ; porque por lo mismo que el hombre peca en el alma y en el cuerpo, en los dos será castigado. Pero no conviene que en el lugar en que uno pecó, en el mismo sea castigado, puesto que es distinto el lugar que se debe á los viadores y á los condenados. O debe decirse que esto se entiende de las penas con que el hombre es castigado en la vida ; segun que cada culpa tiene aneja su propia pena, al modo que « todo ánimo desorde» nado sirve para sí mismo de castigo », como dice San Agustin (Confes. l. 1, c. 12).

CUESTION CXVIII.

De la voluntad y entendimiento de los condenados.

Considerarémos ahora las cosas pertenecientes al efecto y al entendimiento de los condenados resolviendo nueve puntos:

1.º Toda voluntad de los condenados es mala? —2.º Se arrepentirán alguna vez de lo malo que hicieron? —3.º Querrían más no existir que ser lo que son? —4.º Querrán que se condenen otros? —5.º Los impíos tienen odio á Dios? —6.º Pueden desmerecer los mismos? —7.º Pueden usar de la ciencia aquí adquirida? —8.º Piensan alguna vez en Dios? —9.º Ven ellos mismos la gloria de los bienaventurados?

Artículo I. — Toda voluntad de los condenados es mala?

1.º Parece que no toda voluntad de los condenados es mala; porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 19), «los demonios desean lo » bueno y lo óptimo, á saber: existir, » vivir y entender». Así, pues, no siendo los hombres condenados de peor condicion que los demonios, parece que tambien los mismos pueden tener buena voluntad.

2.º «Lo malo, como dice San Dionisio » (ibid., lect. 22), es enteramente invo» luntario». Luego, si los condenados quieren algo, lo quieren, en cuanto es bueno, ó aparente bueno. Mas la voluntad que por sí se ordena al bien, es buena. Luego los condenados pueden tener voluntad buena.

3.º Habrá algunos condenados que existiendo en este mundo llevaron consigo algunos hábitos de virtudes, como los gentiles, que tuvieron virtudes políticas. Pero de los hábitos de las virtudes emana la voluntad laudable. Luego en algunos condenados podrá haber voluntad laudable.

Por el contrario, la voluntad obstinada nunca puede doblegarse sino al mal. Es así que los hombres condenados serán obstinados, como tambien los demonios. Luego su voluntad nunca podrá ser buena.

Ademas, así como la voluntad de los condenados se refiere al mal, así tambien la voluntad de los bienaventurados al bien. Pero los bienaventurados nunca tienen voluntad mala. Luego ni los condenados tienen alguna voluntad buena.

Conclusion. [1] *La voluntad natural puede ser buena en los condenados, segun que es natural.* [2] *La voluntad deliberada en los condenados es solamente mala.* [3] *Los condenados aunque quieran algun bien, sin embargo, no quieren aquello buenamente; de suerte que por esto su voluntad pueda llamarse buena.*

Responderémos, que la voluntad en los condenados puede considerarse de dos modos, como voluntad deliberativa y como voluntad natural. La natural no es propia en ellos de sí mismos sino del autor de la naturaleza, que en ella fijó esta inclinacion, que se dice voluntad natural. Por lo que perseverando en ellos la naturaleza, conforme á esto *podrá ser buena en ellos la voluntad natural.* Pero la voluntad deliberativa es para ellos propia de los mismos, segun que está en su potestad el inclinarse por efecto á esto ó á aquello; y *tal voluntad es en ellos solamente mala;* y puesto que están perfectamente apartados del fin último de la recta voluntad: ni voluntad alguna puede ser buena sino mediante el órden al fin predicho, por lo que tambien, *aunque quieran algun bien, sin embargo, no quieren aquello buenamente, de suerte*

que su voluntad pueda por esto llamarse buena (1).

Al argumento 1.° dirémos, que la palabra de San Dionisio se entiende de la voluntad natural, que es la inclinacion de la naturaleza hácia algun bien; sin embargo, esa natural inclinacion se corrompe por su malicia, en cuanto este bien que naturalmente desean, lo apetecen bajo ciertas malas circunstancias.

Al 2.° que el mal en cuanto es mal no mueve la voluntad, sino en cuanto es estimado como bien. Pero procede de su malicia que lo que es malo, lo estimen bueno. Y por tanto su voluntad es mala.

Al 3.° que el hábito de las virtudes políticas no permanece en el alma separada, porque aquellas virtudes perfeccionan solamente en la vida civil, que no la habrá despues de esta vida. Sin embargo, si permaneciesen, nunca se pondrían en accion, como ligadas por la obstinacion de la mente.

ARTÍCULO II. — **Se arrepienten los condenados del mal que hicieron?**

1.° Parece que los condenados nunca se arrepienten de lo malo que hicieron; porque dice San Bernardo sobre los cánticos (habetur implic. De considerat. l. 5, c. 12; y l. De grat. et lib. arb. c. 9), que « el condenado siempre quiere la iniqui» dad suya, que hizo ». Luego nunca se arrepienten del pecado cometido.

2.° Querer no haber pecado es buena voluntad. Pero los condenados nunca tendrán buena voluntad. Luego los condenados nunca quieren no haber pecado, y así lo mismo que ántes.

3.° Segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 4), « en los hombres es muerte » lo que en los ángeles es caida ». Pero la voluntad del ángel despues de la caida es invertible, ó no se puede mudar de modo que no puede apartarse de la eleccion con que ántes pecó. Luego tambien los condenados no pueden arrepentirse de los pecados por ellos cometidos.

4.° Mayor será la perversidad de los condenados en el infierno que la de los pecadores en este mundo. Pero algunos pecadores en este mundo no se arrepienten de los pecados cometidos, ó por la ceguedad de la mente, como los herejes, ó por la obstinacion, como los que *se alegran cuando han obrado mal y se regocijan en cosas pésimas* como se dice (Proverb. 2, 24). Luego, etc.

Por el contrario, (Sap. 5, 3) se dice de los condenados que *están dentro de sí pesarosos.*

Ademas, dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 4) que « los malos se llenan de arre» pentimiento, porque despues se entris» tecen por aquello mismo en que ántes » se deleitaron ». Luego los condenados como son sobremanera malos, se arrepienten más.

Conclusion. [1] *Los malos, hablando con propiedad, no se arrepienten de los pecados.* [2] *Los malos accidentalmente se arrepentirán de los pecados.*

Responderémos, que arrepentirse del pecado tiene lugar de dos modos: *per se* y *per accidens. Per se*, se arrepiente del pecado, el que le abomina en cuanto es pecado; *per accidens* el que le aborrece por razon de alguna circunstancia adjunta, como por la pena ú otra cosa semejante. Así, pues, *los malos no se arrepentirán, hablando con propiedad, de los pecados*, porque la voluntad de la malicia del pecado persevera en ellos; *pero se arrepentirán* per accidens *en cuanto son afligidos por la pena que sufren por el pecado.*

Al argumento 1.° dirémos, que los condenados quieren la iniquidad; pero rehuyen la pena; y en este sentido *per accidens* les pesa de la iniquidad cometida.

Al 2.° que el querer no haber pecado por la fealdad de la iniquidad es voluntad buena; y esto no lo habrá en los condenados.

Al 3.° que sin aversion alguna de la voluntad sucederá que los condenados se dolerán de sus pecados, porque no rehuirán en los pecados lo que ántes apetecieron, sino otra cosa distinta, á saber, la pena.

Al 4.° que los hombres en este mundo, por muy obstinados que sean, se duelen *per accidens* de sus pecados, si por ellos son castigados; porque como dice San Agustin (Quæst. lib. 83, q. 36), «vemos

(1) Esta obstinacion de la voluntad en el mal esplica la eternidad de las penas y al propio tiempo destruye el fundamento del error originista que negaba esa eternidad en el suplicio de los condenados.

» que aun las bestias ferocísimas por el » dolor de los castigos se abstienen de » los mayores placeres ».

ARTÍCULO III. — **¿Los condenados con buena y deliberada razon quisieran no existir?**

1.° Parece que los condenados con recta y deliberada razon no pueden querer no existir; porque dice San Agustin (De lib. arb. l. 3, c. 7): « considera cuán » grande bien es existir, que los bien» aventurados y los desgraciados quie» ren; porque es cosa mayor existir y » ser desgraciado, que enteramente no » existir ».

2.° San Agustin arguye así en el mismo lugar (cap. 8): La preeleccion supone eleccion. Pero *el no ser* no es elegible, puesto que no tiene apariencia de bien, pues no es nada. Luego *el no ser* no puede ser, más apetecible para los condenados que el *ser* ó *existir*.

3.° El mal mayor debe huirse más. Es así que *el no ser* es el mal más grande, porque quita totalmente el bien, de modo que nada deja. Luego *el no ser* debe huirse más que el ser desgraciado; y así lo mismo que ántes.

Por el contrario, es lo que se dice (Apoc. 9, 6), *en aquellos dias desearán los hombres morir, y la muerte huirá de ellos* (1).

Ademas, la miseria de los condenados escede á toda miseria de este mundo. Mas para evitar la miseria de este mundo es apetecible para algunos el morir; por lo que se dice (Eccl. 41, 3): *¡oh, muerte, buena es tu sentencia para un hombre necesitado, á quien le faltan las fuerzas, para el de edad decrépita, y al que está lleno de cuidados, y al desconfiado, á quien le falta la paciencia!* Luego con mucha más razon es para los condenados apetecible *no existir* segun la razon deliberativa.

Conclusion. [1] *El no ser*, secundum se *considerado, de ningun modo es apetecible.* [2] *El no ser, considerado* per accidens, *esto es, en cuanto es privativo de alguna cosa penal de la vida ó de la desgracia, puede ser elegido con preferencia por los condenados segun la razon deliberativa.*

Responderémos, que *el no ser* puede considerarse de dos modos: 1.° *secundum se, y así de ningun modo es apetecible*, puesto que no tiene razon alguna de bien, sino que es pura privacion del bien; 2.° puede considerarse en cuanto es privativo de la vida penal ó de alguna desdicha; y así el no ser recibe razon de bien; « porque carecer del mal es ya » cierto bien », como dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1). Y de este modo es mejor para los condenados no existir que ser desgraciados. Por lo que se dice (Matth. 26, 24): *bueno le fuera á aquel hombre no haber nacido;* y (Jerem. 20, sup. illud: *Maledicta dies in qua natus sum*, etc., *maldito el dia en que yo nací*, etc.), dice la Glosa de San Jerónimo: « mejor es no existir, que existir » mal ». *Y conforme á esto los condenados pueden elegir con preferencia no existir, segun la razon deliberativa* (2).

Al argumento 1.° dirémos que la palabra de San Agustin se ha de entender en el sentido de que *el no ser* no es por sí elegible, sino accidentalmente, es decir, en cuanto es terminativo de la miseria. Porque lo que se dice, que *el ser y el vivir* por todos se apetece naturalmente, no conviene tomarlo en cuanto á la vida mala y corrompida, y aquella que vive en tristezas, como dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 4), sino en sentido absoluto.

Al 2.° que *el no ser* no es elegible por sí, sino solo *per accidens*, como se ha dicho.

Al 3.° que, aunque *el no ser* sea máximamente malo, en cuanto priva *del ser*, es, no obstante, muy bueno, en cuanto priva de la miseria, que es el mayor de los males, y en este concepto se elige *el no ser*.

ARTÍCULO IV. — **¿Los condenados en el infierno querrán que otros que no son condenados lo fuesen?**

1.° Parece que los condenados en el

(1) Lo mismo viene á indicar la desesperacion de aquellos de quienes nos habla el profeta Oseas (x; v. 8). *Y dirán á los montes: Cubridnos; y á los collados: Caed sobre nosotros.* Estas mismas palabras fueron literalmente repetidas por nuestro Salvador, al pintar á las hijas de Jerusalen (Luc. xxiii, v. 30) lo terrible de los dias que habian de venir sobre esta ciudad deicida.

(2) Consúltese lo dicho por nuestro Santo en la P. I, C. 5, a. 2. al 3.°

infierno no querrán que otros que no son condenados lo fuesen; porque se dice (Lucæ. 16) del rico que rogaba por sus hermanos, que pedía *no fuesen á parar á aquel lugar de los tormentos.* Luego por la misma razon los condenados no querrán que al ménos otros amigos carnales suyos fuesen condenados al infierno.

2.° Las afecciones desordenadas no se quitan á los condenados. Pero algunos condenados amaron desordenadamente á otros no condenados. Luego no querrían el mal de aquellos, que es el que sean condenados.

3.° Los condenados no desean el aumento de su pena. Pero si se condenaran muchos, su pena sería mayor, así como la multiplicacion de los bienaventurados aumenta su gozo. Luego los condenados no querrán que los salvados fuesen condenados.

Por el contrario, es lo que (Is. c. 14, sup. illud : Surrexerunt de soliis) dice la Glosa (ord. Hieron.) : « el solaz de los » malos es tener muchos compañeros en » sus penas ».

Ademas, en los condenados reina sobre todo la envidia. Luego se duelen de la felicidad de los bienaventurados y apetecen su condenacion.

Conclusion. [1] *En los condenados habrá perfectísimo odio.* [2] *Los condenados se dolerán de todos los buenos.* [3] *Los condenados querrán que todos los buenos se condenasen.*

Responderémos que, así como en los bienaventurados en la patria habrá una caridad perfectísima, así tambien *en los condenados habrá un perfectísimo odio.* Por lo que así como los santos se alegrarán de todos los buenos, así tambien *los impíos se dolerán de todos ellos.* Así, pues, áun la felicidad de los santos, considerada por ellos, los aflige sobremanera, por lo que se dice (Is. 26, 11): *vean y sean confundidos los que envidian á tu pueblo, y fuego devore á tus enemigos;* por tanto, *querrán que todos los buenos se condenasen.*

Al argumento 1.° dirémos que será tan grande la envidia en los condenados, que áun envidiarán la gloria de sus parientes; ya porque ellos mismos están en suma miseria, ya tambien porque en esta vida sucede esto, creciendo la envidia. Sin embargo, ménos envidiarán á los parientes que á otros y mayor sería su pena, si todos sus parientes se condenasen y se salvasen otros, que si algunos de sus parientes se salvasen. Y esta fue la causa de pedir el rico que todos sus hermanos escapasen de la condenacion. Porque sabía que algunos se librarían; sin embargo, hubiera querido más que sus hermanos se condenasen con todos los otros.

Al 2.° que la dileccion que no se funda sobre lo honesto, fácilmente se concluye, y principalmente en los hombres malos, como dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 4). Por lo tanto, los condenados no guardarán amistad respecto de aquellos á quienes amaron desordenadamente. Pero en esto su voluntad permanecerá perversa, porque aman todavía la causa de su desordenado amor.

Al 3.° que, aunque por la multitud de los condenados se aumente la pena de cada uno de ellos, sin embargo, crecerán tan escesivamente su odio y su envidia, que más elegirán ser atormentados más con muchos, que ménos ellos solos.

ARTICULO V.— **Los condenados tienen odio á Dios?**

1.° Parece que los condenados no tienen odio á Dios; porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 1, lect, 5) « es amable á todos lo bello y lo bueno, » que es causa de todo bien y de toda » belleza ». Es así, que esto es Dios. Luego Dios de ninguno puede ser odiado.

2.° Ninguno puede tener odio á la misma bondad, como ni querer á la misma malicia; « porque lo malo es entera» mente involuntario », como dice San Dionisio (De div. nom. l, 4, p. 4, lect. 22). Pero Dios es la misma bondad. Luego ninguno puede tener odio al mismo.

Por el contrario, se dice (Psal, 73, 23): *la soberbia de aquellos que te aborrecen sube continuamente.*

Conclusion. [1] *Alguno puede odiar á Dios, no en sí mismo, sino por razon de sus efectos.* [2] *Los condenados percibiendo á Dios en los efectos de su justicia, que son su castigo, le tienen odio, así como tambien á las penas que sufren.*

Responderémos, que el afecto es movido por el bien ó el mal aprehendido. Pero Dios es aprehendido ó entendido de

dos modos, á saber: en sí, como por los bienaventurados, que le ven por esencia; y por sus efectos, como lo es por nosotros y por los condenados. Luego él, en sí mismo, siendo la bondad por esencia, no puede desagradar á voluntad alguna; por lo que cualquiera que le ve por esencia, no puede tenerle odio. Pero algunos de sus efectos son repugnantes á la voluntad, en cuanto contrarían á alguna cosa. Y segun esto, *alguno puede tener odio á Dios, no en sí mismo, sino por razon de sus efectos. Luego los condenados, percibiendo á Dios en el efecto de su justicia, que es la pena ó castigo, le tienen odio, así como á las penas que sufren* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que la palabra de San Dionisio se debe entender del apetito natural, que sin embargo, en los condenados se pervierte, por lo que se le añade segun la deliberada voluntad, como se ha dicho (a. 1).

Al 2.° que aquella razon procedería si los condenados vieran á Dios en sí mismo, en cuanto es por bueno esencia.

ARTICULO VI. — **Los condenados desmerecen?**

1.° Parece que los condenados desmerecen; porque tienen voluntad mala, como se dice (in littera, Sent. 4, dist. ult.). Es así que por la mala voluntad, que aquí tuvieron, desmerecieron. Luego si allí no desmerecen, reportan provecho de su condenacion.

2.° Los condenados son de la misma condicion que los demonios. Pero los demonios desmerecen despues de su caida; por lo que á la serpiente, que indujo á pecar al hombre, le fue impuesto castigo por Dios, como se dice (Genes. 3). Luego tambien los condenados desmerecen.

3.° El acto desordenado procedente de la libertad del albedrío no tiene escusa para no ser demeritorio, aun cuando concurra alguna necesidad, de la cual uno mismo sea causa, porque *el ebrio merece doble multa ó castigo*, si por su embriaguez comete algun otro pecado, como se dice (Ethic. l. 3, c. 5). Es así, que los mismos condenados fueron la causa de su propia obstinacion, por la que padecen cierta necesidad de pecar. Luego procediendo su acto desordenado del libre albedrío, no se escusan del demérito.

Por el contrario, la pena se divide segun la culpa. Y la perversa voluntad en los condenados procede de la obstinacion, que es su pena. Luego la perversa voluntad en los condenados no es culpa por la cual desmerecen.

Ademas, despues del último término no queda movimiento alguno ó adelanto en el bien ó en el mal. Pero los condenados, sobre todo despues del dia del juicio, llegarán al último término de su condenacion, porque « entónces tendrán fin las » dos ciudades », como dice San Agustin (Enchir., c. 111). Luego los condenados despues del dia del juicio no desmerecerán por su perversa voluntad, porque así crecería su condenacion.

Conclusion. [1] *Despues del dia del juicio no habrá algun mérito en los bienaventurados, ni demérito en los condenados.* [2] *La buena voluntad en los bienaventurados no será mérito, sino premio; y la mala voluntad en los condenados no será demérito, sino solamente pena ó castigo.* [3] *Antes del dia del juicio dicen algunos que los bienaventurados merecen y los condenados desmerecen.*

Responderémos, que respecto de los condenados se ha de distinguir *sobre su condicion* ántes y despues del dia del juicio. Porque *todos comunmente confiesan que despues del dia del juicio no habrá ningun mérito y demérito.* Y esto es porque el mérito ó el demérito se ordenan á conseguir algun bien ó mal ulterior. Mas despues del dia del juicio será la última consumacion de los buenos y de los malos, de modo que nada habrá que añadir despues sobre lo bueno ó sobre lo malo. Por lo que aun *la buena voluntad en los bienaventurados no será mérito, sino premio, así como la mala voluntad en los condenados no será demérito, sino solamente pena;* porque las operaciones de las virtudes consisten principalmente en la felicidad, y sus contrarias se cifran especialmente en la miseria, como se dice (Ethic. l. 1, c. 9 y 10). Pero dicen algunos que ántes del dia del juicio *los bienaventurados merecen y los condenados desmerecen.* Mas esto no puede ser respecto del premio

(1) Véase lo dicho en la C. 90, a. 3, al 2.° de este Suplemento; y lo que en el a. 1. C. 31, de la 2.ª-2.ª dice el mismo Angélico sobre el odio á Dios.

esencial ó de la pena principal, puesto que en cuanto á esto unos y otros llegaron al término; puede, sin embargo, ser esto respecto del premio accidental ó de la pena secundaria, los cuales pueden aumentarse hasta el dia del juicio; y esto principalmente en los demonios ó en los ángeles buenos, con cuyo oficio algunos son atraidos á la salud; por lo cual crece el gozo de los bienaventurados ángeles, ó á la condenacion, por lo cual aumenta el tormento de los demonios (1).

Al argumento 1.° dirémos que es lo más incómodo el haber llegado al sumo de los males: por lo que sucede en los condenados que no pueden desmerecer, y así es evidente que no reportan, del pecado provecho alguno.

Al 2.° que al oficio de los hombres condenados no pertenece arrastrar á otros á la condenacion, como pertenece al oficio de los demonios, por cuya razon desmerecen en cuanto á la pena secundaria.

Al 3.° que no se escusan del demérito, porque tengan necesidad de pecar, sino porque llegaron á lo sumo de los males. Sin embargo, la necesidad de pecar cuya causa somos, escusa de culpa, en cuanto es cierta necesidad, porque es preciso que todo pecado sea voluntario; pero el no escusar consiste en que procedió de la voluntad precedente: y así todo el demérito de la siguiente culpa parece pertenecer á la primera culpa.

ARTÍCULO VII. — **Los condenados pueden usar del conocimiento que tuvieron en este mundo?** (2).

1.° Parece que los condenados no pueden usar del conocimiento que tuvieron en este mundo; porque en la consideracion de la ciencia hay máxima delectacion. Mas en ellos no debe ponerse delectacion alguna. Luego no pueden usar de la ciencia ántes tenida segun alguna consideracion.

2.° Los condenados están en mayores penas que algunas de este mundo. Y en este mundo, mientras que uno está constituido en máximos tormentos, no puede considerar algunas conclusiones inteligibles, abstraido por las penas que sufre. Luego mucho menos en el infierno.

3.° Los condenados están sujetos al tiempo. Pero «la longitud del tiempo es causa del olvido», como se dice (Phys. l. 4, t. 128). Luego los condenados se olvidarán de las cosas que aquí supieron.

Por el contrario, se dice al rico condenado (Lucæ 16, 25): *acuérdate de que recibiste bienes en tu vida*, etc. Luego considerarán las cosas que aquí supieron.

Ademas, las especies inteligibles perseveran en el alma separada, como se ha dicho (C. 70, a. 2 al 3.°; y P. I, C. 89, a. 5 y 6). Si, pues, no pudieran usar de ellas, en vano perseverarían en ellos.

Conclusion. [1] *Nada habrá en los condenados, que no sea materia y causa de tristeza: ni faltará cosa alguna que pueda pertenecer á la tristeza.* [2] *En los condenados habrá actual consideracion de las cosas que ántes supieron como materia de tristeza, y no como causa de delectacion.* [3] *Los condenados se atormentarán, porque considerarán que el conocimiento que tuvieron de las cosas especulativas era imperfecto; y que ellos habían perdido su perfeccion suma que podían haber alcanzado.*

Responderémos que, así como por la perfecta bienaventuranza de los santos no habrá en ellos nada que no sea materia de gozo; así tambien *en los condenados no habrá nada, que no sea en ellos materia y causa de tristeza, ni faltará nada de cuanto pueda pertenecer á la tristeza*, para que su desdicha sea consumada. Mas la consideracion de algunas cosas conocidas bajo algun concepto induce al gozo ó por parte de las cosas cognoscibles, en cuanto se aman, ó por parte del mismo conocimiento, en cuanto es conveniente y perfecto. Puede tambien haber razon de tristeza, ya de parte de las cosas cognoscibles, que han nacido para contristar, ya de parte del mis-

(1) Véase lo dicho por el Santo Doctor en la P. I, C. 62, a. 9 al 3.°; y en la 2.ª-2.æ C. 19, a. 4, al 2.° En estos pasajes modifica el Santo algun tanto su doctrina, y dice que el merecer y desmerecer es propio solo de los viadores, aun con respecto al premio accidental; esplicando el gozo que los ángeles tienen en el cielo, cuando un pecador se convierte *en virtud de la bienaventuranza* misma; ó lo que es lo mismo, que siendo ya como son, felices, su misma bienaventuranza es la que en ellos motiva ese gozo.

(2) Consúltese acerca de esto lo que el Santo tiene escrito en la P. I, C. 89; y en su obra *De Veritate* la C. 19, a. 1.

mo conocimiento, segun que se considera su imperfeccion, como cuando uno considera que le falta el conocimiento de alguna cosa, cuyo perfecto conocimiento apetecería. Así, pues, *en los condenados habrá actual consideracion de aquellas cosas que ántes supieron como materia de tristeza, y no como causa de delectacion.* En efecto, considerarán las cosas malas que hicieron, por las que han sido condenados, y los bienes deleitables que perdieron, y por ambas cosas se atormentarán; del mismo modo *tambien serán atormentados porque considerarán que el conocimiento que tuvieron de las cosas especulativas era imperfecto, y que perdieron su perfeccion suma, la cual podían adquirir.*

Al argumento 1.° dirémos que, aunque la consideracion de la ciencia es por sí deleitable, sin embargo, por algun accidente puede ser causa de tristeza, como resulta de lo dicho, y así será en los condenados.

Al 2.° que en este mundo el alma se une al cuerpo corruptible, por lo que, cuando es afligido el cuerpo, queda impedida la consideracion del alma; mas en la vida futura el alma no será así dominada por el cuerpo, sino que por más que el cuerpo sea afligido, el alma, sin embargo, siempre considerará lucidísimamente aquellas cosas que podrán ser causa de pesadumbre.

Al 3.° que el tiempo es causa *per accidens* del olvido en cuanto el movimiento del que es medida es causa de variacion. Pero despues del dia del juicio no habrá movimiento del cielo; por lo que ni podrá haber olvido por cualquiera larga duracion de tiempo; pero aún ántes del dia del juicio el alma separada no se muda de su disposicion por el movimiento del cielo.

ARTÍCULO VIII. — **Los condenados pensarán alguna vez en Dios?**

1.° Parece que alguna vez los condenados pensarán alguna vez en Dios; porque no puede tenerse odio en acto, sino de aquello en que se piensa. Es así que los condenados tendrán odio á Dios, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 1). Luego pensarán alguna vez en Dios.

2.° Los condenados tendrán remordimiento de conciencia. Es así que la conciencia sufre remordimiento por los actos contra Dios. Luego pensarán en Dios alguna vez.

Por el contrario, el perfectísimo pensamiento del hombre es el que trata de Dios. Es así que los condenados estarán en un estado imperfectísimo. Luego no pensarán en Dios.

Conclusion. [1] *Dios* secundum se *considerado, de ningun modo será pensado por los condenados.* [2] *Sobre Dios, segun que se representa en ciertos efectos suyos, pensarán los condenados.*

Responderémos, que Dios puede ser considerado de dos modos: uno *secundum se*, y segun lo que le es propio, que es ser principio de toda bondad; y así de ningun modo se puede pensar en él sin delectacion; por lo que *en este sentido de ningun modo pensarán en él los condenados: de otro modo segun algo que le es como accidental en sus efectos,* como el castigar ó algo semejante; y conforme á esto la consideracion de Dios puede causar tristeza, y de este modo *los condenados pensarán en Dios.*

Al argumento 1.° dirémos que los condenados no tienen odio á Dios, sino por razon del castigo y de la prohibicion suya que concuerda con su mala voluntad; por lo que no le considerarán, sino como el autor de sus castigos y prohibiciones.

Y con esto se manifiesta la solucion al 2.° porque la conciencia no remuerde del pecado, sino en cuanto es contrario al precepto divino.

ARTÍCULO IX. — **Los condenados ven la gloria de los bienaventurados?**

1.° Parece que los condenados no ven la gloria de los bienaventurados; porque dista más de ellos la gloria de los bienaventurados, que las cosas que pasan en este mundo. Es así que no ven las cosas que pasan entre nosotros, por lo que dice San Gregorio (Moral. l. 12. c. 14, sup. illud: sive fuerint nobilis filii ejus, etc.), «así como estos que ahora » viven, ignoran en que lugar habitan las » almas de los muertos; así los muertos » que vivieron corporalmente, ignoran de » qué manera se dispone acerca de ellos

» la vida en la carne de los sepultados». Luego mucho menos pueden ver la gloria de los bienaventurados.

2.° Lo que se concede á los santos en esta vida como un gran regalo, no se concede jamás á los condenados. Pero á San Pablo se le concedió como un gran presente ver aquella vida en la que los santos viven eternamente con Dios, como se dice, (II Cor. 12 in Glosa). Luego los condenados no verán la gloria de los santos.

Por el contrario es lo que se dice, (Luc. 16), que el rico puesto en los tormentos vió á Abraham y á Lázaro en su seno.

Conclusion. [1] *Los condenados ántes del dia del juicio ven á los buenos en la gloria : no de modo que conozcan de qué manera es su gloria, sino que solamente conocen que ellos están en cierta gloria inestimable.* [2] *Despues del dia del juicio los condenados serán privados totalmente de aquella vision de los bienaventurados.*

Responderémos, que *los condenados ántes del dia del juicio verán á los bienaventurados en la gloria; no de modo que conozcan cuál sea su gloria, sino que solo conocerán que ellos están en cierta gloria inestimable :* y por esto se turbarán ya doliéndose por envidia de su felicidad, ya porque ellos mismos perdieron tal gloria. Por lo que se dice de los impíos (Sap. 5,2): *viéndolo se turbarán con temor horrible.* Mas *despues del dia del juicio serán privados del todo de la vision de los bienaventurados ;* y sin embargo, no por esto se diminuirá su pena, sino que se aumentará, porque tendrán memoria de la gloria de los bienaventurados, la cual vieron en el juicio, ó ántes de él ; y esto les servirá de tormento ; y ulteriormente se afligirán más, porque se juzgarán hasta indignos de ver la gloria que los santos merecen tener.

Al argumento 1.° dirémos, que las cosas que pasan en esta vida no afligirian tanto á los condenados en el infierno, si las viesen, como si vieran la gloria de los santos : por lo que no se manifiestan á los condenados las cosas que aquí pasan del como la gloria de los santos; aunque tambien de las cosas que aquí pasan, se les manifiesten aquellas de que pueden tener tristeza.

Al 2.° que San Pablo vió aquella vida, en la cual viven los santos con Dios esperimentándola y esperándola más perfectamente en lo futuro, lo que no se verifica respecto de los condenados ; y por tanto, no hay semejanza.

CUESTION XCIX.

De la misericordia y justicia de Dios respecto de los condenados.

Considerarémos ahora la justicia y la misericordia de Dios respecto de los condenados; y acerca de esto examinarémos: 1.° Se impone por la divina justicia á los pecadores pena eterna? — 2.° Se termina toda pena, tanto de los hombres como de los demonios, por la misericordia divina? — 3.° Se termina, al menos, la pena ó castigo de los hombres? — 4.° ¿Y al menos, la pena de los cristianos? — 5.° ¿Y la de los que hicieron obras de misericordia?

ARTICULO I. — **Se impone por la divina justicia á los pecadores pena eterna?** (1)

1.° Parece que por la divina justicia no se impone á los pecadores pena eterna: porque la pena no debe esceder á la culpa (Deut. 25, 2): *segun la medida del delito, así será el modo de los azotes.* Es así que la culpa es temporal. Luego la pena no debe ser eterna.

2.° De dos pecados mortales uno es mayor que otro. Luego uno debe ser castigado con mayor pena que otro. Es así, que no hay pena mayor que la eterna, puesto que es infinita. Luego no á cualquier pecado mortal se debe pena eterna; y si no se debe á uno, á ninguno se debe; pues que su distancia no es infinita.

3.° Por el juez justo no se impone la pena sino para correccion: por lo que (Ethic. l. 2, c. 3) se dice que « las penas » son ciertas medicinas ». Pero el ser castigados los impíos para siempre no es para su correccion, ni la de algunos otros, puesto que entónces no habrá nadie que por esto pueda corregirse. Luego segun la divina justicia no se impone por los pecados pena eterna.

4.° Todo lo que de por sí no es querido, nadie lo quiere, sino por alguna utilidad. Pero las penas impuestas por Dios no son *per se* queridas; porque no se deleita en las penas. Por consiguiente, no pudiendo resultar ninguna utilidad de la perpetuidad de la pena, parece que no debe imponerse tal pena por el pecado.

5.° Nada de lo que es accidental es perpetuo, como se dice (De cœlo et mundo, l. 1, t. 15 y l. 2, t. 18). Mas la pena versa acerca de las cosas que son accidentales, puesto que es contra la naturaleza. Luego no puede ser perpetua.

6.° La justicia de Dios parece requerir que los pecadores se reduzcan á la nada; porque por la ingratitud merece uno perder los beneficios recibidos. Pero entre los beneficios de Dios es uno el mismo *ser*. Por lo que parece justo que el pecador que se muestra ingrato á Dios, pierda su mismo *ser*. Mas si los pecadores se reducen á la nada, su pena no puede ser perpétua. Luego no parece ser conforme á la divina justicia que los pecadores sean castigados perpetuamente.

Por el contrario es lo que se dice

---

(1) Afirma el Santo Doctor contra Novaciano y Orígenes, cuyos errores fueron condenados en el 5.° Concilio general y despues en el 7.° Esa herejia está asímismo reprobada en el Símbolo de San Atanasio, donde se nos manda creer que aquellos *qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum*. Innumerables son los pasajes del Sagrado Texto que enseña esta verdad; y conforme á ellos, los Santos Padres defendieron constantemente lo mismo y más en particular aquellos que, como San Jerónimo, necesitaron luchar en su tiempo contra el error que negaba la eternidad de las penas. Si alguno quiere en particular conocer los testimonios de los Santos Padres, asi griegos como latinos, consulte á Petavio (*De Angelis*, l. 3.°) y más fácil y selectamente á Perrone (*De Deo Creatore*, Part. III. cap 6.°). En cuanto á nuestro Angélico, en este artículo recopila las razones diseminadas en los textos de los doctores de la Iglesia, y prueba, con su acostumbrada profundidad, lo razonable de nuestro dogma; así es que, con lo dicho en este lugar y teniendo en cuenta lo que en otros ha enseñado, como en la C. 97, y en la Suma *Contra Gentes* (lib. 3.°), tenemos lo suficiente para impugnar á los racionalistas, que se horripilan de este dogma y le desprecian como opuesto á la razon.

(Matth. 25, 46): *irán estos, es decir, los pecadores, al suplicio eterno.*

Ademas: así como se refiere el premio al mérito, del mismo modo la pena á la culpa. Pero segun la divina justicia al mérito temporal se debe premio eterno (Joan. 6, 40): *todo el que ve al Hijo, y cree en él, tiene vida eterna.* Luego tambien á la culpa temporal segun la divina justicia se debe pena eterna.

Ademas, segun el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 5), la pena se tasa conforme á la dignidad de aquel contra quien se peca; por lo que con mayor pena se castiga al que hiere con un bofeton al príncipe, que á cualquier otro sujeto. Mas todo el que peca mortalmente, peca contra Dios, cuyos preceptos quebranta, y cuyo honor se da á otro, mientras constituye en otro su fin: pero la majestad de Dios es infinita. Luego todo el que peca mortalmente, es digno de infinita pena; y así se ve que justamente es castigado uno perpetuamente por el pecado mortal.

Conclusion. [1] *La cuantidad de la pena segun la intensidad de la acerbidad corresponde á la cuantidad de la culpa.* [2] *La cuantidad de la pena segun la duracion del tiempo no corresponde á la duracion de la culpa.* [3] *La cuantidad de la pena segun la duracion del tiempo mira á la disposicion del que peca, ó lo que es lo mismo, corresponde á la disposicion del que peca.* [4] *Por el pecado mortal, que es contrario á la caridad, es uno escluido para siempre de la sociedad de los santos y echado á la pena eterna.*

Responderémos que, teniendo la pena doble cuantidad, á saber, segun la intensidad de la acerbidad y segun la duracion del tiempo, *la cuantidad de la pena corresponde á la cuantidad de la culpa segun la intensidad de la acerbidad*, de modo que segun que uno pecó más gravemente, se le impone más grave pena: por lo que se dice (Apocal. 18, 7): *cuanto ella se ha glorificado, y ha vivido en deleites, tanto dareis de tormento y llanto.* Mas *no corresponde la duracion de la pena á la duracion de la culpa*, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 21, c. 11); porque el adulterio, que se perpetra en un momento de tiempo, no se castiga con pena momentánea, aun conforme á las leyes humanas. Pero *la duracion de la pena mira á la disposicion del que peca.* En efecto á veces aquel que peca en una ciudad, por el mismo pecado se hace digno de ser totalmente expulsado de la compañía de los ciudadanos ó por destierro perpetuo, ó aun por la muerte. Otras, empero, no se hace digno de ser totalmente escluido de la sociedad de los ciudadanos; y por eso, para que pueda ser miembro conveniente de la ciudad, se le prolonga, ó se le abrevia la pena, segun que conviene á su curacion, para que pueda vivir en la ciudad conveniente y pacíficamente. Y del mismo modo tambien segun la divina justicia alguno por el pecado se hace digno de ser separado enteramente del consorcio de la ciudad de Dios; lo que se verifica por todo pecado con que peca contra la caridad, que es el vínculo que une á la ciudad predicha. Y por tanto, *por el pecado mortal, que es contrario á la caridad, escluido alguno para siempre de la sociedad de los santos*, se le aplica la pena eterna; porque, como dice San Agustin (en el libro predicho, en el mismo lugar), « lo que es » propio de esta ciudad mortal, quitar » de ella á los hombres con el suplicio de » la primera muerte, eso mismo es propio » de aquella ciudad inmortal, quitar de » ella á los hombres con el suplicio de la » segunda muerte ». Mas el que la pena que la ciudad mundana inflige, no se repute como perpetua, es *per accidens*, ó en cuanto el hombre no permanece perpetuamente, ó en cuanto aun la misma ciudad falta. Por cuya razon, si el hombre viviera perpetuamente, la pena de destierro, ó de servidumbre que se impone por la ley humana, perseveraría en él perpetuamente; mas los que pecan, de suerte, sin embargo, que no por eso se hagan dignos de ser separados totalmente del consorcio de la santa ciudad, como los que pecan venialmente, su pena será tanto más breve, ó de mayor duracion, cuanto más ó menos purificables sean sus faltas, segun que ellos se adhirieron más ó menos á los pecados; lo que se observa en los castigos de este mundo y del purgatorio, segun la divina justicia. Hállanse tambien otras razones señaladas por los santos, de por qué justamente por un pe-

cado temporal algunos son castigados con pena perpetua. Una es, porque pecaron contra el bien eterno, al despreciar la vida eterna; y esto es tambien lo que dice San Agustin (en el libro predicho, cap. 12): «se ha hecho digno del »mal eterno el que mató en sí mismo »este bien, el cual podría ser eterno». Otra razon es, por qué el hombre pecó en su eternidad; por lo que dice San Gregorio (Dialog. 4, c. 44): á la gran justi»cia del que juzga pertenece que nunca »carezcan de suplicio los que en esta »vida nunca quisieron carecer de peca»do». Y si se objeta, que ciertos sujetos que pecan mortalmente, se proponen alguna vez conmutar ó cambiar su vida mejorándola, y que así conforme á esto no serían dignos de suplicio eterno, como parece; se contestará que, segun algunos, San Gregorio habla de la voluntad que se manifiesta por medio de la obra; porque el que cae en pecado mortal por propia voluntad, se pone en un estado del que no puede salir sino ayudado con el auxilio divino: por lo cual por lo mismo que quiere pecar, quiere consiguientemente permanecer perpetuamente en el pecado. Porque el hombre *es espíritu que va*, esto es, al pecado, y que *no vuelve* por sí mismo (Psal. 77, 39). Como si uno se arrojase en una hoya, de donde no pudiera salir sino ayudado, podría decirse que había querido permanecer allí eternamente, aun cuando hubiera pensado, ó meditase cualquiera otra cosa. O puede decirse, y mejor, que por lo mismo que peca mortalmente, constituye su fin en la criatura. Y por cuanto al fin se ordena toda la vida, por eso mismo toda su vida la ordena á aquel pecado; y querría perpetuamente permanecer en el pecado, si esto se le concediera impunemente; y esto es lo que San Gregorio (Moral. l. 34, c. 16 sup illud: Job., 41, 23: *Æstimabit abyssum quasi senescentem)* dice: «los inicuos delinquieron »con su fin, porque con su fin vivieron; »como que hubieran querido vivir sin »fin, para que sin fin hubieran podido »permanecer en sus iniquidades; porque »más apetecen pecar que vivir». Puede tambien señalarse otra razon de por qué la pena de la culpa mortal es eterna: porque por ella se peca contra Dios, que es infinito. De donde, no pudiendo ser infinita la pena por intensidad, porque la criatura no es capaz dè alguna cualidad infinita, se requiere que sea al menos de duracion infinita. Hay tambien para esto mismo una cuarta razon: porque la culpa permanece eternamente, no pudiendo perdonarse sin la gracia, que el hombre no puede adquirir despues de la muerte: ni debe cesar la pena, mientras permanece la culpa.

Al argumento 1.° dirémos, que la pena no debe igualarse á la culpa segun la cuantidad de la duracion, como parece tambien suceder por las leyes humanas. O debe decirse, como San Gregorio resuelve la dificultad (l. Dialog., c. 44) que, aunque la culpa sea en acto temporal, sin embargo en la voluntad es eterna.

Al 2.° que á la cuantidad del pecado corresponde la cuantidad de pena segun la intensidad. Y por tanto, las penas de los pecados mortales desiguales serán desiguales en intensidad, pero iguales en duracion.

Al 3.° que las penas, que se infligen á los que no son enteramente arrojados de la sociedad de la ciudad, van ordenadas á su correccion. Pero aquellas penas, por las que algunos son esterminados totalmente de la sociedad de la ciudad, no son para su correccion; pueden, sin embargo, servir para correccion y tranquilidad de otros que quedan en la ciudad. Y así la condenacion eterna de los impíos es para correccion de aquellos que ahora están en la Iglesia: porque no son las penas para correccion solamente cuando se infligen, sino tambien cuando se determinan.

Al 4.° que las penas de los impios que durarán perpétuamente, no serán del todo inútiles. Porque servirán para dos cosas: primera para que en ellos se conserve la divina justicia que es acepta á Dios por sí misma; por lo que dice San Gregorio (Dialog. 4, c. 44): «el Omni»potente Dios, porque es piadoso, no se »alimenta con el tormento de los des»graciados; y porque es justo, no se »aquieta nunca con el castigo de los ini»cuos». En segundo lugar son útiles, para que de ellos se gocen los escogidos, cuando en aquellos castigos contemplan la justicia de Dios y miéntras conocen

que ellos se han librado de aquellas penas. Por lo que se dice (Ps. 57, 11): *se alegrará el justo, cuando viere la venganza*, etc., y (Is. 66, 24): *serán*, á saber los impios, *hasta la saciedad de vision para toda carne*, á saber, para los santos, como dice la Glosa (interl, et ordin.). Y esto es lo que dice San Gregorio (Dialog. 4): « todos los inícuos destina» dos al suplicio eterno, son ciertamente » castigados por su iniquidad, y sin em» bargo, para una cosa arderán, á sa» ber, para que todos los justos vean en » Dios los gozos que reciben, y para que » vean en ellos los suplicios de que se li» braron, con el objeto de que se reco» nozcan eternamente tanto más deudo» res á la gracia divina, cuanto ven ser » castigados eternamente los males que » con su ayuda vencieron ».

Al 5.° que aunque la pena corresponde *per accidens* al alma, sin embargo, *per se* corresponde al alma manchada con la culpa. Y como la culpa quedará en ella perpétuamente, por eso tambien la pena sera perpétua.

Al 6.° que la pena corresponde á la culpa (propiamente hablando) segun el desórden que se halla en la misma, y no segun la dignidad de aquel contra quien se peca; porque en este sentido, á cualquier pecado correspondería pena infinita en intensidad. Así pues, aunque por el hecho mismo de pecar uno contra Dios, que es el autor del ser, merece perder el mismo *ser*; sin embargo, considerado el desórden del acto del mismo, no se le debe la perdida del *ser*; porque el *ser* se presupone para el mérito y demérito; ni por el desórden del pecado se quita ó se corrompe el *ser*; y por tanto, no puede ser debida pena de alguna culpa la privacion del mismo *ser*.

ARTÍCULO II. — **¿Por la divina misericordia se termina toda pena de los condenados, tanto de los hombres como de los demonios?** (1)

1.° Parece que por la divina misericordia se termina toda pena, tanto de los hombres como de los demonios (Sap. 11, 24): *te compadeces de todos*, Señor *porque todo lo puedes*. Pero entre todas las cosas se contienen tambien los demonios, que son criaturas de Dios. Luego se acabará la pena aun de los mismos demonios.

2.° Dícese (Rom. 11, 32): *encerró Dios todas las cosas bajo el pecado, para compadecerse de todos*. Pero Dios encerró á los demonios bajo el pecado, esto es, permitió que se encerráran en él. Luego parece que aun de los demonios se compadecerá alguna vez.

3.° Dice San Anselmo (in l. 2, *Cur Deus homo*, c. 4): « no es justo que Dios » deje perecer del todo á la criatura que » hizo para la bienaventuranza ». Luego parece que habiendo sido creada toda criatura racional para la bienaventuranza, no es justo que se permita que perezca del todo.

Por el contrario es lo que se dice (Matth. 25, 41): *apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, que está preparado para el diablo y para sus ángeles*. Luego serán castigados eternamente.

Ademas, así como los ángeles buenos se hicieron bienaventurados por la conversion á Dios, así los ángeles malos se hicieron desgraciados por su aversion ó alejamiento de Dios. Si pues, la desgracia de los ángeles malos se acabará alguna vez, tambien la bienaventuranza de los buenos tendrá fin, lo que es inconveniente.

Conclusion. *La pena de los condenados, de los demonios y de los hombres, nunca se terminará por la Divina mise-*

(1) En toda esta cuestion vese principalmente el propósito del Santo en inquirir si de algun modo, ó por algun lado, ó con relacion á personas determinadas, las penas de los condenados llegará por fin un dia en que terminen. En la anterior nota hemos dicho que es una verdad de fe la eternidad de las penas, contra cuya verdad en vano lucharon Origenes y Novaciano á mediados del siglo III. En el artículo 1.° impugna directamente Santo Tomás la doctrina novaciana, segun la cual Dios es cruel, porque eternamente castiga. Nuestro Santo prueba cumplidamente, que nada hay en el dogma católico de que hablamos, que esté en oposicion con los atributos divinos, siendo muy conforme á su justicia la eternidad de los castigos. En este artículo 2.° propónese impugnar especialmente á Origenes, quien sostuvo que el castigo eterno era incompatible con la misericordia divina. El Santo Doctor prueba que la misericordia del Señor queda á salvo, á pesar de las penas eternas que los condenados han de padecer. Mas para que la prueba resulte plena, debe consultarse todo lo que el Angélico enseña á este propósito en este y siguientes artículos primero, y despues en las cuestiones (93, a. 2 y 98, a. 1) de este Suplemento; y la 62 (a. 1, 8 y 9, y 64, a. 2) de la Parte 1 de la Suma.

ricordia: y decir lo contrario es error doblemente reprobado por la Iglesia.

Responderémos, que « el error de Orí- » genes fué, como dice San Agustin (De » civit. Dei, l. 21, c. 17 y 23), que los de- » monios alguna vez por la misericordia » de Dios han de ser librados de las pe- » nas ». Pero este error está reprobado por la Iglesia por dos motivos: primero porque repugna manifiestamente á la autoridad de la Sagrada Escritura, en la que consta (Apoc. 20, 9): *y el diablo que los engañaba fué metido en el estanque de fuego y de azufre; en donde la bestia y el falso profeta serán atormentados dia y noche en los siglos de los siglos;* por lo que en la Escritura se acostumbró á significar la eternidad. En segundo lugar, porque por una parte estendía demasiado la misericordia de Dios y por otra la coartaba en estremo. Porque la misma razon parece haber para que los ángeles buenos permanezcan en la eterna bienaventuranza, como para que los ángeles malos sean castigados eternamente. De donde así como establecía que los demonios y las almas de los condenados alguna vez se habían de librar de la pena; así tambien establecía que los ángeles y las almas de los bienaventurados alguna vez habían de ser devueltos de la bienaventuranza á las miserias de esta vida.

Al argumento 1.° dirémos, que Dios, en cuanto depende del mismo, se compadece de todos. Mas, por cuanto su misericordia se regula por el órden de su sabiduría, de aquí es que no se estiende á ciertos que se hicieron indignos de misericordia, como los demonios y los condenados que están obstinados en la malicia. Sin embargo, puede decirse que aún en ellos tiene lugar la misericordia, en cuanto son castigados menos de lo condigno, no que sean absueltos totalmente de la pena.

Al 2.° que allí se ha de entender la distribucion segun los géneros de cada uno, y no segun cada uno de los géneros; de modo que se entienda la autoridad de los hombres segun el estado de vía, esto es, porque tanto de los judíos como de los gentiles se compadeció; pero no de todos los gentiles ó de todos los judíos.

Al 3.° que San Anselmo entiende no ser justo en cuanto á la conveniencia de la bondad divina; y habla de la criatura segun su género. Pues no es conveniente á la bondad divina que todo un solo género de criatura falte al fin para que fué criado. Por lo que ni todos los hombres, ni todos los ángeles conviene que se condenen. Pero nada impide que algunos, ó de los hombres, ó de los ángeles, perezcan para siempre, porque la intencion de la voluntad divina se cumple en otros que son salvados.

ARTÍCULO III. — **¿La divina misericordia sufre, al menos, que los hombres sean castigados eternamente?**

1.° Parece que la divina misericordia no sufre, al menos, que los hombres sean castigados eternamente; porque (Genes. 6, 3) se dice *no permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, porque es carne*, y se toma el espíritu allí por indignacion, como lo manifiesta la Glosa (interl. ibid.). Por consiguiente, no siendo la indignacion de Dios otra cosa que su castigo, se sigue que no castigará eternalmente.

2.° La caridad de los santos, al presente, los hace orar por los enemigos. Mas entónces tendrán caridad más perfecta. Luego entónces rogarán por los enemigos condenados. Es así, que sus oraciones no podrán ser vanas, puesto que son muy aceptos á Dios. Luego por los ruegos de los santos la divina misericordia librará alguna vez de la pena á los condenados.

3.° Lo que Dios predijo de la pena eterna de los condenados, pertenece á la profecía de conminacion ó amenaza. Pero la profecía de conminacion no siempre se cumple, lo que se manifiesta por lo que se ha dicho de la destruccion de Nínive, porque no fue destruida, como se había predicho por el profeta, que por esto tambien se contristó. Luego parece que con mucha más razon por la misericordia divina la amenaza de la pena eterna se conmutará en una sentencia más benigna, al no poder ceder en tristeza de alguno, sino en gozo de todos.

4.° A esto se dirige lo que se dice (Psal. 76, 8); *¿por ventura se mostrará Dios siempre airado?* Pero la ira de Dios es su castigo. Luego, etc.

5.° (Is. 14, sup. illud: *tu autem projectus es*, etc.), dice la Glosa interlineal: «y si todas las almas tendrán alguna »vez reposo, tú nunca»; y habla del diablo. Luego parece que todas las almas humanas tendrán alguna vez reposo de sus penas.

Por el contrario es lo que se dice (Matth, 25, 46) al mismo tiempo de los escogidos y de los réprobos: *irán estos al suplicio eterno y los justos á la vida eterna.* Pero es inconveniente establecer que la vida de los justos se acabe alguna vez. Luego es inconveniente establecer que el suplicio de los réprobos se termine.

Ademas, como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 4), «es muerte para »los hombres lo que para los ángeles es »caida». Pero los ángeles despues de su caida fueron irreparables. Luego tambien los hombres despues de la muerte; y así el suplicio de los réprobos nunca se terminará.

Conclusion. *Es enteramente irracional establecer que los hombres se libren alguna vez del infierno.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De civit. Dei, l. 21, c. 17 y 18), algunos se apartaron en esto del error de Orígenes, porque establecieron que los demonios son castigados perpetuamente, pero que todos los hombres se libran algun dia de la pena, aun los infieles. Mas *esta opinion es enteramente contra la razon.* Porque, así como los demonios están obstinados en su malicia, y así han de ser perpetuamente castigados, del mismo modo, las almas de los hombres que mueren sin caridad, puesto que «en »los hombres es muerte lo que en los »ángeles fue caida», como dice el Damasceno.

Al argumento 1.° dirémos que aquella palabra debe entenderse del hombre segun su género; porque alguna vez la indignacion de Dios se apartó del género humano por la venida de Cristo. Mas aquellos que en esta reconciliacion hecha por Cristo, no quisieron estar ó permanecer, perpetuaron en sí mismos la ira divina; puesto que no hay para nosotros otro medio de reconciliacion sino el concedido por Cristo.

Al 2.° que, como dice San Agustin (De civit. Dei, l. 21, c. 24), y San Gregorio (Moral. l. 34, c. 16, y Dialog. 4, c. 44), «los santos en esta vida, si rue»gan por los enemigos, es para que se »conviertan á Dios, cuando aun pueden »hacerlo. Porque si supiéramos que es»tán como precitos destinados á la muer»te no rogaríamos por ellos como no ro»gamos por los demonios». Y por cuanto no habrá tiempo de conversion despues de esta vida para los que parten de ella sin la gracia, por eso no se hace por ellos ninguna oracion ni por la Iglesia militante ni por la triunfante. Lo que se pide por ellos, como dice el Apóstol (IV Tim. 2, 25), es *que Dios les de algun dia arrepentimiento para conocer la verdad, y que salgan de los lazos del diablo.*

Al 3.° que la profecía conminatoria de pena solamente se altera, cuando varían los méritos de aquel contra quien se fulminó la amenaza, por lo que se dice (Jerem. 18, 7): *de repente hablaré contra una nacion y contra un reino, para desarraigarlo y destruirlo y malrotarlo. Si aquella nacion se arrepintiere de su mal, de que yo la he reprehendido: yo tambien me arrepentiré sobre el mal que he pensado hacer contra ella.* Por consiguiente como los méritos de los condenados no pueden cambiar, la amenaza de pena siempre se cumplirá en ellos. Sin embargo, la profecía conminatoria siempre se cumple en algun sentido; porque como dice San Agustin (en el predicho libro), «fué destruida Nínive que era mala, y »fué edificada otra Nínive buena, que »ántes no había; porque subsistiendo las »murallas y las casas, fué destruida la »ciudad en las costumbres perdidas».

Al 4.° que aquella palabra del salmo pertenece á los vasos de misericordia, que no se hicieron indignos de ella; porque en esta vida (que es á veces llamada cierta ira de Dios por las miserias de que está inundada), cambia en mejor los vasos de misericordia. Por lo que sigue el salmo, diciendo: *esta mudanza es obra de la diestra del Escelso.* O debe decirse que esto se entiende de la misericordia que relaja algo, no de la misericordia que totalmente libra, si se estiende tambien á los condenados. Por lo que no dice: *continebit ab ira misericordias suas, sino in*

ira, porque no se quitará la pena totalmente; sino que aun durante la misma pena, obrará la misericordia, disminuyéndola.

Al 5.º que aquella Glosa no habla *simpliciter*, sino bajo una hipótesis imposible, para exagerar la magnitud del pecado del mismo diablo, ó de Nabucodonosor.

ARTICULO IV. — **¿Se termina la pena de los cristianos condenados por la divina misericordia?**

1.º Parece que al ménos la pena de los cristianos se termina por la misericordia divina; porque se dice (Marci ult. 16): *el que creyere y fuere bautizado, será salvo.* Es así que esto es propio de todos los cristianos. Luego todos los cristianos al fin se salvarán.

2.º Se dice (Joan. 6, 55): *el que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna.* Es así que estas cosas son la comun comida y bebida de los cristianos. Luego todos los cristianos al fin se salvarán.

3.º Se dice (I Cor. 3, 15): *si la obra de alguno se quemare, será perdida; y él será salvo, mas así como por fuego;* y habla de aquellos que tuvieron el fundamento de la fe cristiana. Luego todos los tales al fin se salvarán.

Por el contrario es lo que se dice (I Cor. 6): *los inícuos no poseerán el reino de Dios.* Es así que algunos cristianos son inícuos. Luego no todos los cristianos llegarán al reino; y así serán castigados perpétuamente.

Ademas, (II Petri, 2, 21) se dice; *mejor les era no haber conocido el camino de la justicia, que despues del conocimiento, volver las espaldas á aquel mandamiento santo que les fué dado.* Pero aquellos que no conocen el camino de la verdad, serán castigados eternamente. Luego tambien los cristianos que se apartaron de el, ó retrocedieron, despues de conocido.

Conclusion. *No todos los que permanecen firmes en la fe hasta el fin, se verán libres de la pena eterna, á no ser que á lo último se hallen absueltos de otros crímenes.*

Responderémos, que hubo algunos, como dice San Agustin (en el predicho libro 21, De civit. Dei, c. 20 y 21), que no á todos los hombres prometieron la absolucion de la pena eterna, sino á solos los cristianos; y en esto tuvieron diversos pareceres. Porque unos dijeron que, todos los que recibieron los sacramentos de la fe, serán libres de la pena eterna. Pero esto es contrario á la verdad, porque ciertos reciben los sacramentos de la fe, y no tiene fe, *sin la cual es imposible agradar á Dios* (Hebr. 11, 6). Y por tanto otros dijeron que solamente se librarán de la pena eterna aquellos que consiguieron los sacramentos de la fe y tuvieron con firmeza fe católica. Mas contra esto parece ser el que por algun tiempo algunos profesan la fe católica, y despues se apartan de ella, los que son dignos no de menor pena, sino de mayor; puesto que (II Petri, 2, 21) *mejor les era no haber conocido el camino de la justicia, que despues de su conocimiento retroceder, ó apartarse de él.* Tambien es claro que pecan más los heresiarcas que apartándose de la fe católica inventan nuevas herejías, que aquellos que al principio siguieron alguna herejía. Y por tanto otros dijeron que solo aquellos que perseveran hasta el fin en la fe católica, por más que se vean envueltos en otros crímenes, se libran de la pena eterna (1). Pero esto es manifiestamente contrario á la Santa Escritura, porque se dice (Jac. 2, 20): *la fe sin obras es muerta;* y (Matt. 7, 21): *no todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos; sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos;* y en otros muchos lugares la Escritura amenaza con penas eternas á los que pecan. De aquí es que *no todos los que hasta el fin perseveran firmes en la fe, se librarán de la pena eterna á no ser que finalmente se hallen absueltos de otros crímenes.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor habla allí de la fe formada, que *obra por medio del amor*, en la que cualquiera

(1) Estos tales abusaron torpemente de la sentencia del Salvador que dice: *El que perseverare hasta el fin, este será salvo* (Math. XXIV, v. 13); no teniendo en cuenta que Jesucristo habla de la perseverancia en la fe que está informada de la caridad, segun consta del versículo precedente: *Y porque se multiplicará la iniquidad, se resfriará la caridad de muchos.*

que muriere será salvo. Pero á esto, no solo se opone el error de infidelidad, sino cualquier pecado mortal.

Al 2.° que la palabra del Señor se entiende no de aquellos que solo comen sacramentalmente, quienes recibiendo al Señor alguna vez indignamente, *comen y beben su juicio*, como se dice (I. Cor. 11); sino que habla de los que comen espiritualmente, los que se incorporan á él por caridad, cuya incorporacion obra la comida sacramental, si alguno dignamente llega á recibirla. Por lo que en cuanto del sacramento pende, conduce á la vida eterna, aunque alguno pueda privarse de tal fruto por el pecado, áun despues de recibirlo dignamente.

Al 3.° que por fundamento en las palabras del Apóstol se entiende la fe formada, sobre la que quien edificare pecados veniales *padecerá detrimento*, porque por ellos será castigado por Dios; el mismo, sin embargo, *será salvo finalmente como por medio del fuego* (1) ó de la tribulacion temporal, ó de la pena del purgatorio, que tendrá lugar despues de la muerte.

ARTÍCULO V. — **¿Todos los otros que ejecutan obras de misericordia, serán castigados eternamente?**

1.° Parece que todos aquellos, que hacen obras de misericordia, no serán castigados eternamente, sino solo los que las descuidan; porque se dice (Jac. 2, 13): *juicio sin misericordia* se hará *con aquel que no hizo misericordia;* y (Matth. 5, 7) *bienaventurados los misericordiosos, porque los mismos alcanzarán misericordia.*

2.° (Matth. 25), se establece discusion del Señor con los réprobos y los escogidos. Pero aquella discusion no es sino sobre las obras de misericordia. Luego solo por las obras de misericordia omitidas algunos serán castigados eternamente; y así lo mismo que ántes.

3.° Se dice (Matth. 6, 12): *perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos á nuestros deudores;* y sigue: *porque si perdonareis á los hombres sus pecados, tambien vuestro Padre celestial os perdonará á vosotros vuestros delitos.* Luego parece que los misericordiosos, que perdonan á otros los pecados, ellos mismos conseguirán perdon de los suyos, y así no serán castigados eternamente.

4.° (I. Tim. 4), sobre aquello de *la piedad para todo es útil*, dice la Glosa de San Ambrosio (alius auctoris): « toda » la suma de la disciplina cristiana con» siste en la misericordia y en la piedad; » la que siguiendo uno, si padeciere cai» da de la carne, sin duda será azotado ó » castigado, pero no perecerá; mas si al» guno solamente tuviere el ejercicio del » cuerpo, sufrirá perennes penas ». Luego aquellos que insisten en las obras de misericordia y son detenidos con pecados carnales, no serán castigados eternamente, y así lo mismo que ántes.

Por el contrario es lo que se dice (I Cor. 6, 9): *ni los fornicarios, ni los adúlteros*, etc., *poseerán el reino de Dios.* Es así, que muchos que practican las obras de misericordia, son tales. Luego no todos los misericordiosos llegarán al reino de Dios; y así algunos de ellos serán castigados eternamente.

Ademas, se dice (Jac. 2, 10): *cualquiera que hubiere guardado toda la ley y faltare en un solo punto, se ha hecho culpable de todo.* Luego cualquiera que guarda la ley en cuanto á las obras de misericordia y descuida las otras obras, incurrirá en el reato de la transgresion de la ley, y así será castigado eternamente.

Conclusion. *Todos los que mueren en pecado mortal, ni la fe ni las obras de misericordia los librarán de la pena eterna, aun despues de cualquier espacio de tiempo.*

Responderémos que, como dice San Agustin en el libro predicho (De civit. Dei, l. 21, c. 22), algunos establecieron que no todos los que profesan la fe católica, se han de librar de la pena eterna, sino solamente aquellos que insisten en las obras de misericordia, aunque tambien se hallen ligados con otros crímenes. Mas esto no puede sostenerse, porque sin caridad no puede haber cosa alguna que sea agradable á Dios, y sin ella nada hay que aproveche para la vida eterna. Pero sucede que hay algunos que insisten en las obras de misericordia y no tienen ca-

(1) Consúltese la interpretaicon que nuestro Santo da á estas palabras del Apóstol, en la leccion 2, cap. 3.° sobre la epístola 1.ª de los Corintios.

ridad; por lo que á estos nada les aprovechan tales obras para merecer la vida eterna ó para librarse de la pena eterna, como consta (I Cor. 13), y principalmente aparece este absurdo en los raptores ó ladrones que roban muchas cosas, y, sin embargo, dan con largueza algunas misericordiosamente. Y, por tanto, *dirémos que todos los que mueren en pecado mortal, ni la fe ni las obras de misericordia los librarán de la pena eterna aun despues de cualquier espacio de tiempo.*

Al argumento 1.° dirémos, que alcanzarán misericordia, aquellos que la ejercieron ordenadamente. Pero no emplean ordenadamente la misericordia los que descuidan ser misericordiosos, ante todo consigo mismos, sino que, por el contrario, se contradicen á sí mismos obrando malamente. Y, por tanto, los tales no conseguirán la misericordia que los absuelva totalmente, aunque sí conseguirán la misericordia, que les aliviará algo de las penas debidas.

Al 2.° que no por esto se establece disputa sobre las obras de misericordia solamente, porque por su negligencia tan solo algunos serán castigados eternamente, sino porque se librarán de la pena eterna despues de los pecados los que impetraron el perdon para sí por medio de las obras de misericordia, *ganándose amigos de las riquezas de iniquidad* (Luc. 16, 9).

Al 3.° que eso dice el Señor á aquellos que piden que se les perdone el débito, y no á aquellos que persisten en el pecado. Y, por tanto, solo los penitentes, mediante las obras de misericordia, conseguirán el perdon que libra enteramente.

Al 4.° que la Glosa de San Ambrosio habla de lo resbaladizo del pecado venial, del que alguno despues de las penas purificativas, que llama *vapulacion* ó castigo, será absuelto por las obras de misericordia. O si se habla de lo resbaladizo del pecado mortal, debe entenderse en cuanto á que, existiendo aún en esta vida, los que caen en pecados mortales por fragilidad, se disponen á la penitencia por las obras de misericordia. Por lo que el tal no perecerá, esto es, se dispondrá por medio de tales obras para no perecer, mediante la gracia dada por el Señor, *que es bendito en los siglos de los siglos. Amen.*

APÉNDICE [1]

CUESTION PRIMERA (EN NICOLAI LXXI).

Cualidad de las almas que salen de esta vida con solo el pecado original.

Considerarémos ahora en particular las diversas cualidades de las almas despojadas de sus cuerpos, segun el diverso estado de las mismas; y primeramente el de las almas que salen de esta vida con sola la culpa original. Acerca de esto investigarémos dos cosas:—1.ª Tales almas padecen por el fuego corpóreo ó son afligidas por la pena del fuego?—2.ª Tales almas padecen afliccion espiritual en sí mismas?

ARTÍCULO I. — **¿Las almas de los que mueren con sola la culpa original, padecen por el fuego corpóreo, ó son afligidas con la pena del fuego?** (2)

1.° Parece que las almas de los que mueren con sola la culpa original, padecen por el fuego corpóreo, ó son afligidas con la pena del fuego; porque dice San Agustin (Fulgencio) *(de Fide ad Petrum*, cap. 27*)*: « cree firmísimamente, » y de ninguna manera dudes, que los ni» ños que salieron de este siglo sin el sa» cramento del bautismo, serán castiga» dos con suplicio eterno ». Mas el suplicio designa una pena sensible. Luego las almas de los que mueren con sola la culpa original, padecen con el fuego corpóreo, ó son afligidas con la pena del fuego.

2.° A mayor culpa se debe mayor pena. Es así que el pecado original es mayor pecado que el venial, porque tiene más de aversion, por cuanto sustrae la gracia, mientras que el venial es compatible con la gracia; y ademas el original se castiga con pena eterna, y el venial solo con la temporal. Luego debiéndose al pecado venial pena de fuego, con mucha más razon se debe al original.

3.° Más gravemente se castigan los pecados despues de esta vida que en la presente, donde hay lugar á misericordia. Pero en esta vida corresponde al original pena sensible; porque los niños que solamente tienen el original, sufren muchas penas sensibles, y no

(1) Para no interrumpir la crecida serie de cuestiones del *Suplemento*, hemos trasladado aquí dos cuestiones, que, omitidas por el autor del *Suplemento*, compuso el primero Nicolai, y las colocó despues de la septuagésima, aumentando desde ella el número de las cuestiones siguientes hasta el fin. A estas añadimos dos artículos, que, con otros seis unidos á la cuestion segunda, y comprendidos bajo una sola cuestion, publicó la edicion Paduana del año 1712, en el calce del Tomo II del *Suplemento*; de modo que nada deja ya que desear la edicion presente.

(2) Acerca del punto que en el presente artículo se ventila, debemos tener presente lo que en él hay como de fe, y lo que es controvertible entre los teólogos. Es de fe, segun los Concilios 2.° de Lyon y de Florencia, que *illorum animas qui in mortali peccato vel cum originali decedunt, mox in infernum descendere pœnis tamen disparibus puniendas*. Es decir que incurren en condenacion lo mismo los que mueren con pecados personales, como los que con solo el original fallecen; pero que esto no obstante las penas que tienen unos y otros son *distintas*. Aquí termina lo que como de fe hay precision de admitir, pues todo lo demas que concierne ora á ese lugar del infierno que llamamos *limbo*, ora á saber en qué está la *diversidad* de esas penas, ora, en fin, al estado en que los niños han de quedar despues del juicio, todo esto son cuestiones no definidas y sobre ellas hay divergencia de pareceres.

La primera y más importante cuestion que entre los teólo-

injustamente. Luego tambien despues de esta vida se le debe pena sensible.

4.° Así como en el pecado actual hay aversion y conversion, así tambien en el pecado original hay algo que corresponde á la aversion, á saber, la privacion de la justicia original; y algo que se relaciona con la conversion, á saber, la concupiscencia, Pero al pecado actual por razon de la conversion se debe pena de fuego. Luego tambien al original por razon de la concupiscencia.

5.° Los cuerpos de los niños despues de la resurreccion ó serán pasibles ó impasibles. Si impasibles, tenemos que ningun cuerpo humano puede ser impasible, sino ó por la dote de impasibilidad (como sucede en los bienaventurados), ó por razon de la justicia original (como se verifica en el estado de la inocencia). Luego los cuerpos de los niños, ó tendrán la dote de la impasibilidad, y así serán gloriosos y no habrá diferencia entre los niños bautizados y los no bautizados, lo que es herético; ó tendrán la justicia original, y así carecerán del pecado original, y no serán castigados por él, lo que es igualmente herético. Pero si son pasibles, todo lo pasible padece por necesidad á la presencia de lo que es activo. Luego padecerán la pena sensible á la presencia de los cuerpos sensibles activos.

Por el contrario, San Agustin (Enchir. cap. 93) dice que la pena de los niños que tienen tan solo el pecado original, es la más benigna de todas. Pero esto no sería así, si fuesen atormentados con pena sensible; porque la pena del fuego del infierno es gravísima. Luego no sufrirán la pena sensible.

Ademas, la acerbidad de la pena sensible corresponde á la delectacion de la culpa (Apocal. 18, 7): *cuanto se glorificó y fué en delicias, tanto le dad de tormento y llanto.* Mas en el pecado original no hay delectacion alguna, como ni operacion; porque la delectacion es consecuencia de la operacion, como se manifiesta (Ethic. l. 10, c. 4 ó 6). Luego al pecado original no se debe pena de fuego.

Ademas, San Gregorio Nacianceno (Orat. 40), « distingue tres géneros de » personas no bautizadas, los que ó despreciaron el bautismo, ó por negligencia le difirieron hasta el fin de la vida, » y murieron de muerte improvisa, ó » sin culpa suya no le recibieron, como » los infantes, y de los primeros dice » que no tan solo pagarán la pena de » los otros pecadores que cometieron, » sino la de haber despreciado el bautismo; de los segundos, que padecerán » tambien penas por aquel mismo descuido, pero más leves que los primeros; y de los últimos añade que ni serán recompensados por el justo y eterno juez con gloria celestial, ni atormentados con suplicio eterno del infierno, » porque aunque no están sellados con » el bautismo, carecen, sin embargo, de » maldad y de malicia y sufrieron la pérdida del bautismo, más bien que la hicieron ». Y da la razon de porqué aunque no lleguen á la gloria celestial, no por eso sufren, sin embargo, penas eternas como los condenados, « porque se halla cierto medio entre ambos, y no es » digno inmediatamente de suplicio el que

---

gos suele tratarse, es la que nuestro Angélico plantea en este artículo; á saber si los niños que mueren sin bautismo, tendrán pena de sentido. San Agustin enseña, en varios pasajes de sus obras, que estos niños padecen pena de sentido; si bien añade que esa pena será levísima. Á pesar de esta esplícita confesion que se halla en su *Enchiridion* (c. 93) en el sermon 294, y en su obra contra Juliano (lib. v, n. 44) el Santo Doctor estaba incierto, y sus dudas las manifestó á San Jerónimo (epistola 131 de la edicion de Vallars), diciéndole que cuando se tocaba al punto de la pena de los niños, *no sabia qué responder*. A San Agustin siguieron los demas Padres latinos, particularmente San Fulgencio.

En cuanto á los Padres griegos, siguieron otro camino y solo adjudicaron á los infantes, que mueren con pecado original, la pena de daño y de ningun modo la de sentido. Merecen particular mencion sobre este punto los dos Gregorios, Nacianceno y Niseno.

Tampoco están de acuerdo los teólogos escolásticos acerca de esta materia; pues mientras Petavio, por ejemplo, entiende que los niños, segun el decreto del concilio de Florencia, sufren la pena de sentido, Vazquez en cambio (Commen. in 1, 2, San Thomæ, t. 1, disp. 134, c. 3.° n. 7.°) dice, que lo que debe tenerse como incuestionable y aun como de fe, segun otros escolásticos, es que la pena de los niños consiste únicamente en la privacion de la vision beatífica. Nuestro Angélico, Pedro Lombardo, San Buenaventura, Escoto y todos los que siguen á estos ilustres caudillos de la teología escolástica, son en su mayoría de igual opinion que los Padres griegos: opinion ya tan corriente é indudable desde que Pio VI, en su bula *Autorem fidei* (prop. 26), condenó á los jansenistas que reprobaban la opinion de Santo Tomás y de los demas teólogos que le siguen, que ningun católico puede ya sin temeridad sostener lo contrario. Y esto es tanto más necesario, cuanto que no debemos esponer nuestra Religion á la irrision de los impios, quienes, tomando por enseñanza católica meras opiniones de los teólogos, acusan á nuestra benignísima Madre de admitir doctrinas absurdas y la hacen solidaria de opiniones terroríficas que ella jamás ha enseñado ni definido.

»no merece honor ó gloria ; ó, por el »contrario, no se promete inmediata»mente la gloria ú honor al que no es »digno de suplicio».

Conclusion. *Como el pecado original se contrae no por la corrupcion del bien que sigue á la naturaleza, sino por el sobreañadido á la naturaleza, su pena consiste en la carencia sola de tal bien que escede á la naturaleza.*

Responderémos, que la pena debe ser proporcionada á la culpa, como se dice (Is. 28, 8): *en medida contra medida, cuando fuere desechada, la juzgarás.* Mas el defecto que se transmite por el orígen, teniendo razon de culpa, no es por sustraccion ó corrupcion de algun bien consiguiente á la naturaleza humana segun sus principios, sino por sustraccion ó corrupcion de algo que estaba sobreañadido á la naturaleza. Ni esa culpa pertenece á este hombre, sino segun que tiene tal naturaleza, que queda destituida de este bien que en él había nacido para existir y era posible conservarse. Y por tanto ninguna otra pena se le debe, sino la privacion de aquel fin, al que le ordenaba el don quitado, al cual la naturaleza humana no puede por sí llegar. Pero esto es la vision divina; y por tanto la carencia de esta vision es la propia y sola pena del pecado original despues de la muerte; porque si se infligiese otra pena sensible por el pecado original despues de la muerte, se castigaría ese, no segun que tuvo culpa, porque la pena sensible pertenece á lo que es propio de la persona, puesto que por la pasion de este particular es tal pena. Por consiguiente, así como la culpa no fué por su operacion, así tampoco debe ser la pena por la pasion del mismo; sino solo por defecto de aquello para lo que la naturaleza no era de suyo suficiente. Pero en otras perfecciones y bondades que son consiguientes á la naturaleza humana segun sus principios, ningun detrimento sufrirán los condenados por el pecado original.

Al argumento 1.° dirémos que *suplicio* no indica en aquella autoridad pena sensible, sino solamente pena de daño, que es la carencia de la vision divina, así como tambien con el nombre de fuego acostumbró frecuentemente á figurarse en la Santa Escritura cualquiera pena.

Al 2.° que entre todos los pecados el más pequeño es el original, porque es el que tiene menos de voluntario ; porque no es voluntario por voluntad de esa persona, sino solamente por voluntad del principio de naturaleza. Mas el pecado actual, aun el venial, es voluntario con voluntad de aquel en quien está; y por tanto, menor pena se debe al pecado original que al venial. Ni obsta que el original no sea compatible con la gracia ; pues la privacion de la gracia no tiene razon de culpa, sino de pena, á no ser en cuanto es por voluntad; por lo que donde hay menos de voluntario, hay menos de culpa. Del mismo modo tambien no obsta que al pecado actual venial se deba pena temporal; porque esto es *per accidens*, en cuanto el que muere en pecado venial tiene tanta gracia, que por su virtud queda purgada la pena. Y si el pecado venial existiese en alguno sin la gracia, tendría pena perpetua.

Al 3.° que no es la misma la razon sobre la pena sensible ántes de la muerte, que despues de la muerte, porque ántes de la muerte la pena sensible consigue la virtud de la naturaleza del agente ; ora sea pena sensible interior, como la fiebre ú otra cosa semejante, ora tambien la pena sensible sea esterior: como la ustion ú otra cosa parecida. Mas despues de la muerte nada obrará con virtud de naturaleza, sino segun el órden de la divina justicia solamente, ora en el alma separada, en la cual consta que el fuego no puede naturalmente obrar, ora tambien en el cuerpo despues de la resurreccion, porque entónces cesará toda accion natural, cesando el movimiento del primer móvil que es causa de todo movimiento y de toda alteracion corporal.

Al 4.° que el dolor sensible corresponde á la delectacion sensible, que reside en la conversion del actual pecado; pero la concupiscencia habitual que está en el pecado original, no tiene delectacion ; y por tanto, no le corresponde el dolor sensible por pena.

Al 5.° que los cuerpos de los niños no serán impasibles por defecto de potencia en los mismos para padecer, sino esteriormente por defecto del agente en la misma; porque despues de la resurreccion ningun cuerpo será agente sobre otro, especial-

mente para causar corrupcion por la accion de naturaleza, sino que será la accion solamente para castigar segun el órden de la divina justicia: por lo que no padecerán la pena aquellos cuerpos á los que no se les debe la pena sensible segun la divina justicia. Pero los cuerpos de los santos serán impasibles, porque faltará en ellos la potencia para padecer; y por tanto, la impasibilidad será dote en ellos, y no en los niños.

ARTÍCULO II. — **Semejantes almas padecen afliccion espiritual por el estado en que se hallan?** (1)

1.° Parece que semejantes almas padecen afliccion espiritual por el estado en que se hallan; porque, como dice el Crisóstomo (hom. 23, in Matth.), en los condenados será más grave la pena, porque carecerán de la vision de Dios, que por ser quemados con el fuego del infierno. Pero semejantes almas carecerán de la vision divina. Luego por esto padecerán afliccion espiritual.

2.° Carecer de aquello que uno quiere tener, no puede ser sin afliccion. Y tales almas querrían tener la vision divina; de lo contrario su voluntad sería actualmente perversa. Luego careciendo de ella, parece que sufren tambien afliccion.

3.° Si se dice que no son afligidos, porque saben que ellos no están privados de ella por su propia culpa, se objeta: la inmunidad de la culpa no disminuye, sino que aumenta el dolor de la pena; porque si alguno es por propia culpa desheredado ó mutilado, por esto se duele menos. Luego tambien, aunque tales almas no estén privadas por propia culpa de tanto bien, no por esto se quita el dolor de ellas.

4.° Así como los niños bautizados se han al mérito de Cristo, así los no bautizados al demérito de Adan. Mas los niños bautizados consiguen por el mérito de Cristo el premio de la vida eterna. Luego tambien los no bautizados sufren dolor, porque por el demérito de Adan son privados de la vida eterna.

5.° Ausentarse del objeto amado no puede ser sin dolor. Y los niños tendrán natural conocimiento de Dios, y por la misma razon le amarán naturalmente. Luego estando separados de él para siempre, parece que esto no lo podrán sufrir sin dolor.

Por el contrario, si los niños no bautizados despues de la muerte tienen dolor interior, ó se dolerán de la culpa, ó de la pena. Si de la culpa, no pudiendo ser limpios de ella en lo sucesivo, aquel dolor será para inducirlos á desesperacion. Pero tal dolor en los condenados es el gusano de la conciencia. Luego los niños tendrán el gusano de la conciencia; y así su pena no sería suavísima, como dice San Agustin. Mas si se doliesen de la pena, al serles esta aplicada justamente por Dios, su voluntad se opondría, por consecuencia, á la divina justicia; y en este sentido sería actualmente deforme, lo que no se concede. Luego no sufrirán ningun dolor.

Ademas, la recta razon no sufre que uno sea perturbado por aquello que no estuvo en su poder evitar, por lo que Séneca prueba, (Epist. 85, et *De ira*, l. 2, c. 6), que « la perturbacion no cae en el varon sabio ». Pero en los niños hay recta razon no torcida con ningun pecado actual. Luego no se turbarán porque sufran tal pena, que de ningun modo pudieron evitar.

Conclusion. *Como en los niños que mueren sin bautismo, no hay proporcion alguna para conseguir la vida ó la gloria eterna, y no han incurrido por su culpa en su privacion ó carencia; por tal carencia no sufrirán ninguna afliccion interior ni pena alguna esterior.*

Responderémos, que acerca de esto hay tres opiniones. Hay quienes dicen que los niños predichos no sufrirán ningun dolor, porque de tal manera estará oscurecida en ellos la razon que no conocerán que han perdido lo que perdieron; y no parece probable, que el alma libre de la carga del cuerpo, no conozca aquellas cosas que al menos pueden ser

(1) Tambien hay divergencia de opiniones en la doctrina de este artículo. Vímos en el anterior que los niños no padecen pena de sentido; y en el presente se examina si la que sufren, es decir, si la pena de daño en la que consiste su infelicidad es para ellos tal, que pueda causarles alguna afliccion de espíritu. Algunos teólogos, como Belarmino, (*De amissione gratiæ*, lib. VI, cap. 6) afirman; pero nuestro Angélico aquí y en otros pasajes de sus obras niega esa afliccion y sus razones no pueden ser más concluyentes.

investigadas con la razon, y aún muchas más. Por eso, otros dicen que hay en ellos perfecto conocimiento de aquellas cosas que están sometidas á la razon natural, y conocen á Dios, y saben que están privados de su vision, y por esto sentirán algun dolor; sin embargo, su dolor se mitigará en cuanto no incurrieron por propia voluntad en la culpa por la que han sido condenados. Mas esto tampoco parece probable, porque tal dolor por la pérdida de tan grande bien no puede ser pequeño, y sobre todo si se considera que es sin esperanza de recuperacíon; por lo que su pena no sería muy benigna. Ademas, enteramente por la misma razon por la que no serán castigados con dolor sensible que aflija esteriormente, tampoco sentirán dolor interior, porque el dolor de la pena corresponde á la delectacion de la culpa; por lo que quitada la delectacion de la culpa original, se escluye de su pena todo dolor. Por eso dicen otros que tendrán conocimiento perfecto de las cosas que están sujetas al conocimiento natural, y conocerán que están privados de la vida eterna, y la causa por qué de ella son escluidos; y sin embargo no por esto se afligirán de algun modo; lo cual, de qué modo pueda ser, lo verémos. Se ha de saber, pues, que por carecer alguno de lo que escede su proporcion, no se aflige, si es de recta razon, sino solamente porque carece de aquello para lo que de algun modo fue proporcionado; como ningun hombre sabio se aflige porque no puede volar como el ave, ó porque no es rey, ó emperador, no siéndole á él debido; pero se afligiría, si se le privase de aquello para cuya posesion tuvo de algun modo aptitud. Digo, pues, que todo hombre que tiene el uso del libre albedrío, es proporcionado para conseguir la vida eterna, porque puede prepararse para la gracia, por cuyo medio merecerá la vida eterna; y, por tanto, si faltan, ó se apartan de esto, habrá en ellos máximo dolor, porque pierden aquello que les fué posible conseguir. Pero los niños nunca fueron proporcionados para tener la vida eterna; porque ni se les debía, segun los principios de la naturaleza, puesto que escede á toda la facultad de la naturaleza, ni pudieron tener actos propios, *personales*, por los que consiguiesen tan grande bien. *Y, por tanto, absolutamente no se dolerán nada de la carencia de la vision divina;* ántes bien se gozarán más de participar mucho de la bondad divina y de las perfecciones naturales. Ni puede decirse que fueron proporcionados para conseguir la vida eterna, aunque no por su accion, sin embargo, por la accion de otros acerca de ellos, puesto que pudieron ser bautizados por otros, como tambien muchos niños de la misma condicion bautizados consiguieron la vida eterna; porque el ser premiado uno sin acto propio, ó personal, es propio de la gracia sobreescedente ó *gratuita*. Por lo que tal defecto de la gracia no más causa tristeza en los niños que mueren sin bautismo, que en los sabios el que no se les concedan muchas gracias que á otros sabios semejantes se concedieron.

Al argumento 1.° dirémos, que en los condenados por culpa actual, que tuvieron uso de libre albedrío, hubo aptitud para conseguir la vida eterna; pero no en los niños, como se ha dicho: y, por tanto, no es igual la razon para ambos.

Al 2.° que aunque la voluntad sea de las cosas posibles é imposibles, como se dice (Ethic. l. 3, c. 4 ó 5); sin embargo la voluntad ordenada y completa no es sino de las cosas, para las que uno está ordenado de algun modo: y si en esta voluntad faltan los hombres, se duelen; pero no si faltan respecto de aquella voluntad que versa acerca de las cosas imposibles, la cual debe llamarse más bien *veleidad* que *voluntad*: porque no quiere uno aquello *simpliciter*, sino que lo quería, si fuese posible.

Al 3.° que para tener patrimonio propio, ó miembros de su cuerpo, cada uno está ordenado; y, por tanto, no es de estrañar que uno se duela de la pérdida de ellos, ó por culpa suya, ó por la ajena: de donde se sigue que no hay paridad.

Al 4.° que el don de Cristo escede al pecado de Adan, como se dice (Rom. 5): por lo que no conviene que los niños no bautizados esperimenten tanto de mal, cuanto de bien tienen los bautizados.

Al 5.° que, aunque los niños no bautizados están separados de Dios, en cuanto á aquella union que hay por medio de la

gloria, sin embargo no están enteramente separados de él, ántes por el contrario, se unen á él mediante la participacion de los bienes naturales; y así tambien podrán gozar del mismo con conocimiento natural y con dileccion, ó por amor (1). Mas no se gozarán de aquel modo que falsamente entendían los pelagianos, asignándoles la vida bienaventurada, porque no reconocían en ellos ningun detrimento de naturaleza, ni pecado original. En efecto el sentir de aquellos era que, semejantes niños, aunque muriesen sin bautismo, serían enteramente libres de toda pena, como si Adan no hubiese pecado; porque su pecado nada de corrupcion había causado en los descendientes del mismo, ó en su misma naturaleza propagada por la persona del mismo. Y, por consiguiente, no distinguían tal gozo de los niños del de los adultos, síno en cuanto estos reportaban algun singular premio por las buenas obras hechas por ellos actualmente, lo cual entendían que era significado bajo el nombre de reino de los cielos, del cual Cristo no escluía á los no bautizados. Mas el gozo solamente natural se establece aquí, porque no escluye la pena de daño, ó la carencia de la vision beatífica.

CUESTION II.

Cualidad de las almas que son purificadas en el purgatorio á causa del pecado actual, ó de su pena.

Considerarémos ahora á las almas que despues de esta vida, á causa de la pena de los pecados actuales, son expiadas con el fuego del purgatorio.

Acerca de esto investigarémos seis cosas:—1.ª La pena del purgatorio escede á toda pena temporal de esta vida?—2.ª Aquella pena es voluntaria?—3.ª Las almas en el purgatorio son castigadas por los demonios?—4.ª Por la pena del purgatorio se expía el pecado venial en cuanto á la culpa?—5.ª El fuego del purgatorio libra del reato de la pena?—6.ª Se libra uno más pronto que otro de aquella pena?

ARTÍCULO I. — ¿La pena del purgatorio escede á toda pena temporal de esta vida?

1.° Parece que la pena del purgatorio no escede á toda pena temporal de esta vida; porque cuanto una cosa es más pasiva, tanto más se aflige, si tiene sentido de lesion. Es así que el cuerpo es más pasivo que el alma separada, ya porque tiene contrariedad respecto del fuego agente, ya porque tiene materia, que es susceptiva de la cualidad del agente, lo cual no puede decirse del alma. Luego mayor es la pena, que el cuerpo sufre en este mundo, que la pena con que el alma se purifica despues de esta vida.

2.° La pena del purgatorio se ordena directamente contra los veniales. Y á los veniales, siendo pecados levísimos, se les debe levísima pena, si segun la medida del delito es el modo de los azotes ó castigos. Luego la pena del purgatorio es levísima.

3.° Siendo el reato efecto de la culpa, no crece sino en tanto que la culpa crece. Pero en aquel á quien ya le ha sido perdonada la culpa, no puede esta crecer. Luego en aquel á quien se perdonó la culpa mortal, por la que no satisfizo plenamente, no crece el reato en la muerte. Mas en esta vida no había para él reato respecto de la pena gravísima. Luego la pena que sufrirá despues de esta vida, no será para el más grave que toda pena de esta vida.

(1) Esto que sigue no es de Santo Tomás, sino del Padre Nicolai.

Por el contrario, dice San Agustin en cierto sermon, á saber, (sobre los Difuntos, que es el 41 de sus sermones y sobre el Salmo 37): « aquel fuego del purga» torio será más duro, que el que en este » siglo de penas puede uno sentir, ó ver, » ó pensar ».

Ademas, cuanto la pena es más universal, es tanto mayor. Pero el alma separada es castigada toda entera, porque es simple; pero no sucede así respecto del cuerpo. Luego aquella pena, que es la del alma separada, es mayor que toda pena que el cuerpo sufre.

Conclusion. *La pena del purgatorio escede á toda pena temporal de esta vida.*

Responderémos, que en el purgatorio habrá dos clases de pena: una de daño, á saber, en cuanto se les retarda la vision divina; otra de sentido, segun que serán castigados por el fuego corporal. Y en cuanto á las dos, la pena mínima del purgatorio escede á la pena máxima de esta vida (1). Porque cuanto más se desea una cosa, tanto es más molesta su ausencia. Y puesto que el afecto con que se desea el sumo bien despues de esta vida, es intensísimo en las almas santas, porque el afecto no se retarda por la mole del cuerpo, y tambien porque el término de gozar del sumo bien habría ya llegado, sino lo impidiese algo; por eso se duelen sobremanera de la tardanza. Del mismo modo tambien como el dolor no es lesion, sino sentido de lesion, tanto más se duele algo del objeto que daña, cuanto es más sensitivo. De donde las lesiones que se hacen en lugares sobremanera sensibles, causan un dolor máximo. Y por cuanto todo el sentir del cuerpo procede del alma, por eso, si alguna cosa que daña obra contra la misma alma, conviene que necesariamente aflija muchísimo. Pero que el alma padezca por el fuego corporal, esto lo suponemos al presente, porque de ello se hablará despues (dist. 44, q. 3, a. 3, q. 3: vide suppl. C, 70, a. 3). Y por tanto, es preciso que la pena del purgatorio, en cuanto á la pena de daño y de sentido, exceda á toda pena de esta vida. Mas algunos señalan la razon de porque el alma entera es castigada, y no el cuerpo. Pero esto no es nada, porque así la pena de los condenados sería más benigna despues de la resurreccion que ántes, lo que es falso.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el alma sea menos pasiva que el cuerpo, sin embargo, es más cognoscitiva de la pasion: y donde es mayor el sentido de la pasion, allí es mayor el dolor, aunque la pasion sea menor.

Al 2.º que la acerbidad de aquella pena no es tanto por la cuantidad del pecado, cuanto por la disposicion del castigado, porque un mismo pecado se castiga más gravemente allí que aquí; como el que es de mejor complexion es castigado más con los mismos castigos impuestos que otro; y sin embargo, el juez imponiendo á uno y á otro los mismos castigos por las mismas culpas, obra justamente.

Y con esto queda contestado el argumento tercero.

ARTÍCULO II. — **Aquella pena es voluntaria?**

1.º Parece que aquella pena es voluntaria; porque aquellos que están en el purgatorio, tienen recto corazon. Y la rectitud del corazon consiste en que uno conforme su voluntad con la voluntad divina, como dice San Agustin (Conc. 1, Ps. 32). Luego, queriendo Dios castigarlos, sufren voluntariamente aquella pena.

2.º Todo sabio quiere aquello, sin lo cual no puede llegar al fin intentado. Es así que los que están en el purgatorio saben que no pueden llegar á la gloria sin ser ántes castigados. Luego quieren ser castigados.

Por el contrario, ninguno pide librarse de la pena que voluntariamente sufre. Pero los que están en el purgatorio, piden librarse de ella, como se manifiesta por muchas cosas que se refieren (Dialog. Greg. lib. 4, c, 40 et 65). Luego no sufren aquella pena voluntariamente.

Conclusion. *Las almas que se purifican tienen voluntad condicional de sus penas, en cuanto saben que sin ellas no llegarán á alcanzar la bienaventuranza.*

(1) San Buenaventura (in Sent. IV, dist. 20) niega que la carencia de la vision beatífica sea una pena mayor que las que en este mundo se sufren; aunque sí concede que la pena de sentido sea tan grande, como nuestro Santo Doctor afirma en el presente artículo.

Responderémos, que algo se dice voluntario de dos modos. Uno con voluntad absoluta; y así ninguna pena es voluntaria, porque la razon de la pena proviene de que contraría á la voluntad. De otro modo algo se llama voluntario con voluntad condicional; como la quemadura es voluntaria para alcanzar la salud. Y en este sentido la pena puede ser voluntaria de dos modos: uno porque por medio de la pena adquirimos algun bien: y así la misma voluntad asume alguna pena, como se ve en la satisfaccion; ó tambien porque aquel la recibe gustosamente, y no quisiera estar sin ella, como acontece en el martirio. De otro modo porque aunque por la pena no nos resulte acrecentamiento de algun bien, sin embargo sin la pena no podemos llegar á alcanzarle, como se manifiesta en la muerte natural; y entónces la voluntad no toma para sí la pena, y quisiera librarse de ella; pero la soporta, y en cuanto á esto se dice voluntaria; y en este sentido la pena del purgatorio es voluntaria. Mas algunos dicen que no es en modo alguno voluntaria; porque están tan absortos en las penas, que no saben que son purificados por la pena, sino que se juzgan estar ya condenados. Pero esto es falso, porque si no supieran que habían de ser librados de ellas, no pedirían sufragios, como frecuentemente lo hacen.

Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas.

Artículo III. — **¿Las almas en el purgatorio son castigadas por los demonios?**

1.º Parece que las almas en el purgatorio son castigadas por los demonios; porque, como más adelante dice el Maestro (Sent. 4, dist. 47), « tendrán » por atormentadores en las penas á los » que tuvieron por incitadores en la cul» pa ». Pero los demonios incitan á la culpa no solo mortal sino tambien venial, cuando no pueden otra cosa. Luego tambien en el purgatorio los mismos atormentarán á las almas por los pecados veniales.

2.º La purificacion de los pecados compete á los justos tanto en esta vida como despues de ella. Y en esta vida se purifican por medio de las penas causadas por el diablo, como se ve claramente en Job. Luego tambien despues de esta vida serán castigados por los demonios los que se han de purificar.

Por el contrario, es injusto que el que triunfó de alguno, se someta á él despues del triunfo. Es así que los que están en el purgatorio triunfaron de los demonios, al morir sin pecado mortal. Luego no se someterán á ellos para ser por ellos castigados.

Conclusion. *Las almas en el purgatorio no son castigadas por los demonios.*

Responderémos que, así como despues del dia del juicio la divina justicia encenderá el fuego, con que los condenados serán castigados perpétuamente, así tambien ahora por sola la divina justicia, los escogidos son purificados despues de esta vida, no por ministerio de los demonios, de quienes salieron vencedores, ni por ministerio de los ángeles, que no afligirían tan vehementemente á sus conciudadanos. Pero sin embargo es posible que los bajen á aquellos lugares de las penas: y tambien que los mismos demonios, que se alegran de las penas de los hombres, acompañen y asistan á los que se han de purificar, ya para saciarse con sus penas, ya tambien para que en la salida de esos del cuerpo encuentren allí algo suyo. Mas en este siglo, cuando aun hay lugar de combate, son castigados los hombres, ya por los ángeles malos, como por enemigos, como se ve claro en Job; ya tambien por los buenos, como se ve en Jacob, cuyo nervio del muslo, languideció hiriéndole el ángel (Genes 32). Y esto tambien dice espresamente San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, 18), que los ángeles buenos castigan á veces.

Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas.

Artículo IV. — **¿Por la pena del purgatorio se expía el pecado venial en cuanto á la culpa?**

1.º Parece que el pecado venial no se expía en cuanto á la culpa por medio de la pena del purgatorio, porque sobre aquello I Joan. 5, *hay pecado mortal*, etc., dice la Glosa (interl. Greg.

Moral. lib. 16, c. 28): «lo que en esta » vida no se corrige, en vano se pide per» don de ello despues de la muerte». Luego ningun pecado se perdona despues de esta vida en cuanto á la culpa.

2.° Del mismo es propio caer en pecado y librarse de él. Es así, que el alma despues de la muerte no puede pecar venialmente. Luego ni ser absuelta del pecado venial.

3.° Dice San Gregorio (Dialog. lib. 4, c. 39), que tal ha de ser cada uno en el juicio, cual salió del cuerpo, porque *donde quiera que cayere el leño, allí quedará* (Eccl. 11, 3). Si, pues, alguno sale de esta vida con el pecado venial, con éste aparecerá en el juicio; y así por el purgatorio no se purifica alguno del pecado venial.

4.° Se ha dicho (Suple. C. 2, a. 3), que la culpa actual no se borra sino mediante la contricion. Pero despues de esta vida no habrá contricion, que es acto meritorio, porque entónces no habrá ni mérito ni demérito, pues, segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 4), «lo que es caida » para los ángeles, es muerte para los » hombres». Luego despues de esta vida no se perdona en el purgatorio el venial en cuanto á la culpa.

5.° No hay en nosotros venial sino por razon del fomes. Por lo que Adan en el primer estado no habría pecado venialmente, como se ha dicho (lib. 2, dist. 21, quæst. 2, art. 3). Mas despues de esta vida, en el purgatorio no habrá sensualidad, corrompido el incentivo en el alma separada; porque el *fomes* se llama ley de la carne (Rom. 7). Luego no habrá allí culpa venial; y así no puede expiarse mediante el fuego del purgatorio.

Por el contrario es lo que dice San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 39), y San Agustin (alius auctor *De vera et falsa pœnitentia*, c. 4 y c. 18), que ciertas culpas leves se perdonan en el siglo futuro. Ni puede entenderse esto en cuanto á la pena; porque en este sentido todas las culpas, por más graves que sean, en cuanto al reato de la pena se expían mediante el fuego del purgatorio. Luego los veniales, en cuanto á la culpa, se purifican por medio del fuego del purgatorio.

Ademas (I Cor. 3), por el leño, la paja y el heno se entienden los pecados veniales, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 21, q. 1, a. 2, q. 1, y 1ª-2ª; C. 89, a. 2). Pero el leño, el heno y la paja se consumen por medio del purgatorio. Luego las mismas culpas veniales se perdonan despues de esta vida.

Conclusion. *Mediante las penas del purgatorio se expía el pecado venial aun en cuanto á la culpa.*

Responderémos, que algunos dijeron que despues de esta vida no se perdona pecado alguno en cuanto á la culpa; y si alguno muere con culpa mortal, se condena, y no es capaz de remision; mas no puede ser que muera con venial sin mortal, porque la misma gracia final purifica la culpa venial; porque el pecado venial sucede porque teniendo uno á Cristo en el fundamento, ama demasiado alguna cosa temporal, cuyo esceso acontece ciertamente por corrupcion de la concupiscencia. Por lo que si la gracia vence enteramente la corrupcion de la concupiscencia, como sucedió en la Bienaventurada Vírgen, no queda lugar alguno al venial. Y así, disminuyéndose enteramente y aniquilándose esta concupiscencia en la muerte, las potencias del alma se someten totalmente á la gracia y se espele el pecado venial. Pero esta opinion es frívola, tanto en sí misma como en su causa. En sí ciertamente, porque se opone á los dichos de los santos y del Evangelio, los que no pueden esponerse de la remision de los veniales en cuanto á la pena, como dice el Maestro en la letra (Sent. 4, dist. 21); porque así, tanto los leves como los graves, se perdonan en el siglo futuro. Pero San Gregorio (ibid.) manifiesta que solo las culpas leves se perdonan despues de esta vida. Ni basta lo que espresan, que esto se dice especialmente de los pecados leves, para que no se juzgue que nosotros hemos de padecer nada grave por ellos, porque la remision de la pena más quita la gravedad de las penas que la establece. En cuanto á la causa, aparece frívola, porque el defecto corporal, cual existe en lo último de la vida, no quita la corrupcion de la concupiscencia, ó la disminuye en cuanto á la raíz, sino en cuanto al acto, como se ve en los que enferman gravemente, ni ademas tranquiliza las potencias del alma de suerte que las someta á la gracia, porque

Responderémos, que algo se dice voluntario de dos modos. Uno con voluntad absoluta; y así ninguna pena es voluntaria, porque la razon de la pena proviene de que contraría á la voluntad. De otro modo algo se llama voluntario con voluntad condicional; como la quemadura es voluntaria para alcanzar la salud. Y en este sentido la pena puede ser voluntaria de dos modos: uno porque por medio de la pena adquirimos algun bien: y así la misma voluntad asume alguna pena, como se ve en la satisfaccion; ó tambien porque aquel la recibe gustosamente, y no quisiera estar sin ella, como acontece en el martirio. De otro modo porque aunque por la pena no nos resulte acrecentamiento de algun bien, sin embargo sin la pena no podemos llegar á alcanzarle, como se manifiesta en la muerte natural; y entónces la voluntad no toma para sí la pena, y quisiera librarse de ella; pero la soporta, y en cuanto á esto se dice voluntaria; y en este sentido la pena del purgatorio es voluntaria. Mas algunos dicen que no es en modo alguno voluntaria; porque están tan absortos en las penas, que no saben que son purificados por la pena, sino que se juzgan estar ya condenados. Pero esto es falso, porque si no supieran que habían de ser librados de ellas, no pedirían sufragios, como frecuentemente lo hacen.

Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas.

ARTÍCULO III. — **¿Las almas en el purgatorio son castigadas por los demonios?**

1.° Parece que las almas en el purgatorio son castigadas por los demonios; porque, como más adelante dice el Maestro (Sent. 4, dist. 47), « tendrán » por atormentadores en las penas á los » que tuvieron por incitadores en la cul» pa ». Pero los demonios incitan á la culpa no solo mortal sino tambien venial, cuando no pueden otra cosa. Luego tambien en el purgatorio los mismos atormentarán á las almas por los pecados veniales.

2.° La purificacion de los pecados compete á los justos tanto en esta vida como despues de ella. Y en esta vida se purifican por medio de las penas causadas por el diablo, como se ve claramente en Job. Luego tambien despues de esta vida serán castigados por los demonios los que se han de purificar.

Por el contrario, es injusto que el que triunfó de alguno, se someta á él despues del triunfo. Es así que los que están en el purgatorio triunfaron de los demonios, al morir sin pecado mortal. Luego no se someterán á ellos para ser por ellos castigados.

Conclusion. *Las almas en el purgatorio no son castigadas por los demonios.*

Responderémos que, así como despues del dia del juicio la divina justicia encenderá el fuego, con que los condenados serán castigados perpétuamente, así tambien ahora por sola la divina justicia, los escogidos son purificados despues de esta vida, no por ministerio de los demonios, de quienes salieron vencedores, ni por ministerio de los ángeles, que no afligirían tan vehementemente á sus conciudadanos. Pero sin embargo es posible que los bajen á aquellos lugares de las penas: y tambien que los mismos demonios, que se alegran de las penas de los hombres, acompañen y asistan á los que se han de purificar, ya para saciarse con sus penas, ya tambien para que en la salida de esos del cuerpo encuentren allí algo suyo. Mas en este siglo, cuando aun hay lugar de combate, son castigados los hombres, ya por los ángeles malos, como por enemigos, como se ve claro en Job; ya tambien por los buenos, como se ve en Jacob, cuyo nervio del muslo, languideció hiriéndole el ángel (Genes 32). Y esto tambien dice espresamente San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, 18), que los ángeles buenos castigan á veces.

Y con esto quedan contestadas las objeciones propuestas.

ARTÍCULO IV. — **¿Por la pena del purgatorio se expía el pecado venial en cuanto á la culpa?**

1.° Parece que el pecado venial no se expía en cuanto á la culpa por medio de la pena del purgatorio, porque sobre aquello I Joan. 5, *hay pecado mortal*, etc., dice la Glosa (interl. Greg.

Moral. lib. 16, c. 28): «lo que en esta » vida no se corrige, en vano se pide per» don de ello despues de la muerte». Luego ningun pecado se perdona despues de esta vida en cuanto á la culpa.

2.° Del mismo es propio caer en pecado y librarse de él. Es así, que el alma despues de la muerte no puede pecar venialmente. Luego ni ser absuelta del pecado venial.

3.° Dice San Gregorio (Dialog. lib. 4, c. 39), que tal ha de ser cada uno en el juicio, cual salió del cuerpo, porque *donde quiera que cayere el leño, allí quedará* (Eccl. 11, 3). Si, pues, alguno sale de esta vida con el pecado venial, con éste aparecerá en el juicio; y así por el purgatorio no se purifica alguno del pecado venial.

4.° Se ha dicho (Suple. C. 2, a. 3), que la culpa actual no se borra sino mediante la contricion. Pero despues de esta vida no habrá contricion, que es acto meritorio, porque entónces no habrá ni mérito ni demérito, pues, segun el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 4), «lo que es caida » para los ángeles, es muerte para los » hombres». Luego despues de esta vida no se perdona en el purgatorio el venial en cuanto á la culpa.

5.° No hay en nosotros venial sino por razon del fomes. Por lo que Adan en el primer estado no habría pecado venialmente, como se ha dicho (lib. 2, dist. 21, quæst. 2, art. 3). Mas despues de esta vida, en el purgatorio no habrá sensualidad, corrompido el incentivo en el alma separada; porque el *fomes* se llama ley de la carne (Rom. 7). Luego no habrá allí culpa venial; y así no puede expiarse mediante el fuego del purgatorio.

Por el contrario es lo que dice San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 39), y San Agustin (alius auctor *De vera et falsa pœnitentia*, c. 4 y c. 18), que ciertas culpas leves se perdonan en el siglo futuro. Ni puede entenderse esto en cuanto á la pena; porque en este sentido todas las culpas, por más graves que sean, en cuanto al reato de la pena se expían mediante el fuego del purgatorio. Luego los veniales, en cuanto á la culpa, se purifican por medio del fuego del purgatorio.

Ademas (I Cor. 3), por el leño, la paja y el heno se entienden los pecados veniales, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 21, q. 1, a. 2, q. 1, y 1ª-2ª; C. 89, a. 2). Pero el leño, el heno y la paja se consumen por medio del purgatorio. Luego las mismas culpas veniales se perdonan despues de esta vida.

Conclusion. *Mediante las penas del purgatorio se expía el pecado venial aun en cuanto á la culpa.*

Responderémos, que algunos dijeron que despues de esta vida no se perdona pecado alguno en cuanto á la culpa; y si alguno muere con culpa mortal, se condena, y no es capaz de remision; mas no puede ser que muera con venial sin mortal, porque la misma gracia final purifica la culpa venial; porque el pecado venial sucede porque teniendo uno á Cristo en el fundamento, ama demasiado alguna cosa temporal, cuyo esceso acontece ciertamente por corrupcion de la concupiscencia. Por lo que si la gracia vence enteramente la corrupcion de la concupiscencia, como sucedió en la Bienaventurada Vírgen, no queda lugar alguno al venial. Y así, disminuyéndose enteramente y aniquilándose esta concupiscencia en la muerte, las potencias del alma se someten totalmente á la gracia y se espele el pecado venial. Pero esta opinion es frívola, tanto en sí misma como en su causa. En sí ciertamente, porque se opone á los dichos de los santos y del Evangelio, los que no pueden esponerse de la remision de los veniales en cuanto á la pena, como dice el Maestro en la letra (Sent. 4, dist. 21); porque así, tanto los leves como los graves, se perdonan en el siglo futuro. Pero San Gregorio (ibid.) manifiesta que solo las culpas leves se perdonan despues de esta vida. Ni basta lo que espresan, que esto se dice especialmente de los pecados leves, para que no se juzgue que nosotros hemos de padecer nada grave por ellos, porque la remision de la pena más quita la gravedad de las penas que la establece. En cuanto á la causa, aparece frívola, porque el defecto corporal, cual existe en lo último de la vida, no quita la corrupcion de la concupiscencia, ó la disminuye en cuanto á la raíz, sino en cuanto al acto, como se ve en los que enferman gravemente, ni ademas tranquiliza las potencias del alma de suerte que las someta á la gracia, porque

la tranquilidad de las potencias y su sujecion pertenece á la gracia, cuando las fuerzas inferiores obedecen á las superiores que se complacen en la ley de Dios; lo que en aquel estado no puede ser; puesto que los actos de las dos se impiden, á no ser que la tranquilidad se llame privacion de la pugna, como tambien sucede en los que duermen; ni, sin embargo, por esto el sueño se dice que disminuye la concupiscencia ó tranquiliza las fuerzas del alma, ó que las somete á la gracia. Y ademas, dado caso que aquel defecto disminuyese radicalmente la concupiscencia, y sometiese á la gracia las fuerzas del alma, aún esto no bastaría para la purificacion de la culpa venial ya cometida, aunque bastaría para evitar la futura; porque la culpa actual, aun la venial, no se perdona sin el actual movimiento de contricion, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 17, q. 2, art. 2, q. 3 y Suppl. C. 2, art. 3), sea cualquiera por otra parte su intensidad habitual. Pero sucede algunas veces que uno durmiendo muere, existiendo en gracia, el cual se durmió con el venial. Y el tal no puede tener acto de contricion sobre el venial ántes de la muerte. Ni puede sostenerse, como dicen, que sino se arrepintió con acto ó propósito, en general ó en especial se haya convertido en pecado mortal, á causa de que «el venial se hace » mortal cuando agrada»; puesto que no cualquiera complacencia de pecado venial hace pecado mortal (de lo contrario, todo venial sería mortal, porque cada venial place, puesto que es voluntario), sino tal complacencia, que mira á la fruicion, en la cual consiste toda la humana perversidad cuando gozamos en las cosas de que debemos usar, como dice San Agustin (De Trinit. l. 10, c. 10). Y así aquella complacencia que hace el mortal pecado, es la actual complacencia, porque todo pecado mortal consiste en el acto. Mas puede suceder que uno despues que cometió pecado venial, nada piense actualmente sobre si dejar ó retener el pecado, sino que tal vez piense en que el triángulo tiene tres ángulos iguales á dos rectos, y que se duerma y muera pensando en esto. Por lo cual se ve que esta opinion es enteramente irracional. Y, por tanto, debe decirse con otros que la culpa venial en el que muere en gracia, despues de esta vida se le perdona por medio del fuego del purgatorio; porque aquella pena, algun tanto voluntaria, por virtud de la gracia tendrá fuerza de expiar toda la culpa, que es compatible con la gracia á la vez (1).

Al argumento 1.° dirémos, que la Glosa habla del pecado mortal. O debe decirse, que aunque en esta vida no se corrija en sí, se corrige, sin embargo, en el mérito, porque aquí el hombre mereció que esta pena le sea allí meritoria.

Al 2.° que el pecado venial sucede por la corrupcion del fómes, que no habrá en el alma separada que existe en el purgatorio, y por tanto no podrá pecar venialmente. Pero la remision de la culpa venial es por la voluntad informada con la gracia, que habrá en el purgatorio en el alma separada. Y por tanto no hay semejanza.

Al 3.° que los veniales no varían el estado del hombre, porque ni quitan ni disminuyen la caridad, segun la cual se mide la cuantidad de la bondad gratuita del alma. Y por tanto, por lo mismo que se perdonan ó cometen pecados veniales el alma queda tal cual ántes era.

Al 4.° que despues de esta vida no puede haber mérito respecto del premio esencial, sino respecto de alguna cosa accidental, miéntras el hombre permanece de algun modo en el estado de viador; y por tanto en el purgatorio puede haber acto meritorio en cuanto á la remision de la culpa venial.

Al 5.° que, aunque el venial suceda por la inclinacion del fómes, sin embargo, la culpa existe en la mente; y por tanto aún destruido el fómes, puede quedar todavía la culpa.

ARTÍCULO V. — **El fuego purgatorio libra del reato de la pena?**

1.° Parece que el fuego purgatorio no

(1) El Santo Doctor, en su opúsculo *De Malo*, c. 7, a. 2 ad 9 y 17, retractó lo que dijo in Sent. IV; y en su consecuencia la doctrina del Angélico es que ninguna culpa, ni mortal, ni venial, se perdona por los tormentos del Purgatorio, donde solo se expían las penas que unos y otros pecados merecen. Pero, ¿cómo se perdona esa culpa venial? El Santo enseña que en virtud de la gracia así habitual como actual, la cual hace al alma prorrumpir en actos de caridad que tengan por objeto espiar esas culpas veniales.

libra del reato de la pena; porque toda purificacion se refiere á lo manchado. Mas la pena no importa mancha alguna. Luego el fuego purgatorio no libra de la pena.

2.° Lo contrario no se purifica sino mediante su contrario. Pero la pena no contraría á la pena. Luego por la pena del purgatorio no se purifica alguno del reato de la pena.

3.° (I Cor. 3, sup illud: *Salvus erit, sic tamen*, etc.), dice la Glosa: « ese fuego es la tentacion de la tribulacion, de la que se ha escrito »: *el horno prueba los vasos del alfarero* etc. (Eccli. 27, 6). Luego el hombre se purifica de toda pena por medio de las de este mundo, al menos por la muerte, que es la mayor de las penas, y no mediante el fuego purgatorio.

Por el contrario: la pena del purgatorio es más grave que cualquiera pena de este mundo, como se ha dicho (a. 3). Es así que por la pena satisfactoria, que alguno sufre en esta vida, queda purificado del débito de la pena. Luego con mucha más razon mediante la pena del purgatorio.

Conclusion. *El fuego purificativo ó del purgatorio, libra del reato de la pena.*

Responderémos, que todo el que es deudor de algo, queda absuelto del débito, porque le paga. Y por cuanto el reato no es otra cosa que el débito de la pena, al sufrir alguno la pena que debía, queda absuelto del reato: y conforme á esto *la pena del purgatorio purifica el reato.*

Al argumento 1.° dirémos, que el reato, aunque no importa mancha, cuanto de suyo es, sin embargo, se ordena á la fealdad por su causa.

Al 2.° que la pena, aunque contraríe á otra pena, contraría, no obstante, al reato para la pena; porque subsiste la obligacion á la pena, por no haber sufrido la pena que debía.

Al 3.° que en las mismas palabras de la Sagrada Escritura se comprenden muchos sentidos; por lo que aquel fuego puede entenderse, ya la tribulacion presente, ya tambien la pena siguiente; y por las dos pueden purgarse los pecados veniales. Mas el que la muerte natural no basta para esto, ya se ha dicho (Sent. 4, dist. 20, q. 1, a. 1, y C. 3 al 3.°).

ARTÍCULO VI. — **De aquella pena se libra uno más pronto que otro?**

1.° Parece que de aquella pena no se libra uno más presto que otro; porque cuanto es más grave la culpa y mayor el reato, tanto más acerba pena se impone en el purgatorio. Pero la proporcion de la pena más acerba respecto de la culpa más grave, es la misma que hay en la proporcion de la pena más leve respecto de la culpa más ligera. Luego tan pronto se libra uno como otro de aquella pena.

2.° A desiguales méritos se conceden iguales retribuciones tanto en el cielo como en el infierno, en cuanto á duracion. Luego parece que lo mismo se verifica en el purgatorio.

Por el contrario es la semejanza del Apóstol, que significó las diferencias de los veniales, por la madera, el heno y la paja (I Cor. 3). Mas consta que el leño dura más en el fuego que el heno y la paja. Luego un pecado venial se castiga más tiempo que otro en el purgatorio.

Conclusion. *De la pena del purgatorio se libra uno más pronto que otro.*

Responderémos, que ciertos pecados veniales son de mayor adherencia que otros, segun que el afecto se inclina más hácia ellos, y se fija en ellos con más insistencia. Y por cuanto aquellos que son de mayor adherencia, tardan más en purificarse, por eso algunos en el purgatorio son atormentados por más tiempo que otros, segun que su afecto estuvo más sumergido en los veniales.

Al argumento 1.° dirémos, que la acerbidad de la pena corresponde propiamente á la cuantidad de la culpa; pero la duracion corresponde á la radicacion de la culpa en el sujeto: por lo que puede suceder que alguno que es afligido menos, permanezca allí por más tiempo, y viceversa.

Al 2.° que el pecado mortal, al que se debe suplicio del infierno, y la caridad á la que se debe premio del paraíso, despues de esta vida radican fijamente en el sujeto; y por tanto, en cuanto á todos la duracion es la misma en ambos lugares respectivamente. Mas es lo contrario respecto del pecado venial que se castiga en el purgatorio, como consta de lo dicho,

(a. 6). (1) Por lo demas que sea fuego propiamente dicho la verdadera pena del purgatorio, como se supone en lo anteriormente espuesto, se manifiesta bastante claramente por la locucion uniforme de los padres latinos y griegos, ántes que su verdad se pusiese en duda y controversia. Porque entre los latinos San Agustin (in Psal. 37): « purifícame en » esta vida y párame tal que no haya necesidad de fuego emendatorio; y (Homil. l. 50, homil. 16): « los que hicieron co» sas dignas de penas temporales, pasa» rán por cierto fuego purificativo »; como tambien (De Genes. contra Manich. l. 2, c. 20): « el que no cultivó su cam» po y permitió que fuese oprimido con » espinas, tendrá ó el fuego de purifica» cion, ó la pena eterna despues de esta » vida ». San Ambrosio (Ps. 118, conf. 3): « aquí (ó en la presente vida), el » purificado tiene necesidad de ser puri» ficado allí (á saber, despues de esta vi» da), para que cada uno de nosotros » abrasado con aquella redoma encendi» da, no consumido del todo, introduci» do en aquella amenidad de paraíso dé » gracias á Dios ». etc. No importa el que indique, que esto sucederá despues de la consumacion del siglo; porque, si se hallan algunos en aquel tiempo que necesiten de purificacion, se purificarán por medio del fuego, que simbólicamente se designa por la redoma encendida, ó por la espada llameante colocada en el vestíbulo del paraíso terrestre; lo mismo debe entenderse con cierta proporcion de aquellos que, despues de la consumacion de su vida, tienen necesidad de purificacion, para ser admitidos luego en la vida y gloria eterna, que perciben ántes del juicio universal, ó de la consumacion del siglo, segun el parecer de San Ambrosio los que han sido tenidos por dignos de ella; cuando de Anacholio dice (Epistolarum, l. 3, epist. 22), ó como otros citan, (l. 7, epist. 39), que « el poseedor » de la eterna Jerusalen ve cara á cara», por lo que reconoce en los que se han de purificar el fuego purificativo inmediatamente despues de la consumacion de la vida. San Jerónimo tambien sobre Isaías significa que las obras de los cristianos pecadores « han de ser probadas y purificadas por el fuego », insinuando la idea del purgatorio, que opone á los que eternamente han de ser atormentados. Del mismo modo tambien San Gregorio (Dial. l. 4, c. 39) dice: « se ha de creer » que hay fuego purificativo para ciertas » culpas leves ántes del juicio ». San Bernardo tambien fija sacrílegos errores entre los de los herejes de su tiempo que se jactaban con frecuencia de llamarse *apostólicos*, (aunque con más verdad podrían llamarse *apostáticos*), serm. 66 in Cant.), porque « no creían que el fuego » del purgatorio quedaba despues de la » muerte, etc. ». Y entre los griegos San Basilio (in Isa., cap. 9), compara al heno seco al pecado descubierto en la confesion, y dice que es tal, « que le devora fácilmente el fuego del purgatorio ». San Gregorio Niseno, su hermano (*in Orat. pro mortuis*), dice, « que ninguno des» pues de haber salido del cuerpo puede » hacerse participante de la divinidad, si » el fuego del purgatorio no ha quitado » sus manchas ». San Gregorio Nacianceno en la oracion sobre el bautismo (ó en las santas luces) dice que entre los muchos bautismos que pueden purificar el alma, *el bautismo de fuego* es el último, por medio del que las almas que salen de sus cuerpos, se purificarán en otro siglo. Teodoreto en los escolios griegos (ad Cor. 1, c. 3, ex quo refert. S. Thomas in opusc. contra Græcos et Cragnæas ibi; sed in Theodoreti commentariis nunc non habetur) dice: « creemos » en el fuego purgatorio, en el cual son » probadas las almas de los difuntos, y » como el oro en el crisol se purifican, etc. ». Tambien Eusebio Emiseno (ut vult Bellarminus, *justa Perronium Eucherius*, hom. 3, *Epiphaniæ*), dice que « los que hicieron cosas dignas de penas » temporales, pasarán despues de esta » vida por un rio de fuego, etc. » De aquí es tambien que casi todos los mismos (August. in psal. 37, Hierom. in Amos 4, et Matth. 3, Basilius lib. De Spirit. Sanct. cap. 15; et Greg. Dialog, 3, c. 39), ora aquel lugar (Luc. 3): *os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego*, ora aquel otro (I Cor. 3): *se salvará como por medio del fuego* los esplican de modo, que, ademas de ciertas in-

(1) Esto que aquí sigue es del Padre Nicolai.

terpretaciones que añaden, quieren que en ambos pasajes, se entienda « el fuego del purgatorio ». Luego debiendo entenderse, en cuanto sea posible, las palabras de los Santos Padres y con preferencia las de la santa Escritura, en su propio sentido, cuando nada obliga á tomarlas metafóricamente, y por otra parte, siendo sumamente propio del fuego el poder ser purificativo; resulta, que el fuego del purgatorio debe considerarse como verdadero fuego purificativo, y que no debe tomarse solamente en sentido metafórico, como en su propio lugar se dirá tambien del fuego del infierno.

DEL PURGATORIO (1)

(De la Edicion de Pádua an. 1712.)

ARTÍCULO I.— **Hay purgatorio despues de esta vida?** (2)

1.° Parece que no hay purgatorio despues de esta vida. Porque se dice (Apocal. 14, 13): *bienaventurados los muertos, que mueren en el Señor. Desde hoy más dice el Espíritu, que descansen de sus trabajos.* Luego para los que mueren en el Señor no queda trabajo alguno purgatorio despues de esta vida, ni para aquellos que no mueren en el Señor, porque aquellos no pueden ser purificados. Luego no hay purgatorio despues de esta vida.

2.° Así como la caridad se refiere al premio eterno, del mismo modo el pecado mortal al suplicio eterno. Pero los que mueren en pecado mortal son deportados inmediatamente al suplicio eterno. Luego los que mueren en caridad van inmediatamente al premio; y así no queda para ellos purgatorio alguno despues de esta vida.

3.° Dios, que es sumamente misericordioso, está más inclinado á premiar las obras buenas que á castigar las malas. Pero así como los que están en estado de caridad, hacen algunas cosas malas que no son dignas de suplicio eterno, así los que están en pecado mortal hacen algunas veces algunas cosas buenas por su género, que no son dignas de premio eterno. Luego no premiándose aquellas obras buenas en los condenados despues de esta vida, tampoco deben castigarse aquellas obras malas despues de esta vida; y así tenemos lo que ántes.

Por el contrario, es lo que se dice (II Mach. 12, 46): *santo y saludable es el pensamiento de rogar por los difuntos, para que sean absueltos de sus pecados.* Pero por los difuntos que están en el paraíso, no se ha de orar, porque aquellos no necesitan de nada, ni tampoco por los que están en el infierno, porque aquellos no pueden ser absueltos de los pecados. Luego despues de esta vida hay algunos todavía no absueltos de los pecados, y que pueden serlo: y tales son los que tienen caridad, sin la que no se hace la remision de los pecados; porque *la caridad cubre la multitud toda de los delitos* (Prov. 10, 12); por lo que no llegarán á la muerte eterna, puesto que *el que vive y cree en mí, no morirá nunca,* (Joan. 11, 26); ni serán introducidos en la gloria sino los purificados, porque nada manchado entrará en ella, como se manifiesta (Apoc. ult.). Luego alguna purificacion resta despues de esta vida.

Ademas, San Gregorio Niseno dice

(1) Estos dos artículos sobre el Purgatorio los añadió el citado Padre Nicolai á la cuestion 69; y otros doctores los colocaron al principio de la cuestion precedente.

(2) Es de fe la existencia del Purgatorio, cuya doctrina está definida en el concilio de Florencia (sesion última) y particularmente en el de Trento en la sesion VI, cánon 30, sesion XXII, cap. 2.° y sesion XXV en el decreto del *Purgatorio*. En otra parte queda anotado los herejes que negaron esa verdad de nuestra fe y las decisiones que los condenaron.

(æquivalenter in orat. de iis qui in fide dorm.): «si alguno que es amigo de » Cristo, no pudo en esta vida purificarse » del todo de sus pecados, despues de » este tránsito será espedito ó libre de » ellos por medio del crisol del fuego del » purgatorio ». Luego alguna purificacion resta despues de esta vida.

Conclusion. *Es contrario á la fe católica negar que hay un purgatorio para las almas fieles, que salieron de aquí en estado de gracia.*

Responderémos que, por las cosas, que arriba se han determinado (Sent. 4, dist. 14, q. 2, a. 1, C. 2 y 3; y P. 3, C. 86, a. 4 y 5 y suppl. C. 12, a. 1), puede constar bastantemente, que hay purgatorio despues de esta vida. Porque si borrada la culpa por la contricion, no se quita del todo el reato de la pena, ni tampoco los veniales se quitan siempre, perdonados los mortales, y la justicia exige que se ordene el pecado mediante la pena debida, conviene que el que despues de la contricion por el pecado y la absolucion muere ántes de la debida satisfaccion, sea castigado despues de esta vida. Y por tanto, *los que niegan el purgatorio, hablan contra la justicia divina. Y por esto es erróneo y ajeno á la fe.* Por lo que San Gregorio Niseno, despues de las palabras predichas, añade: «predi» camos esto, guardando el dogma de la » verdad, y así creemos: esto tambien » cree la Iglesia universal, orando por » los difuntos, para que sean absueltos » de los pecados ». Lo que no puede entenderse sino de los que están en el purgatorio. Y todo el que resiste á la autoridad de la Iglesia, incurre en herejía.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella autoridad habla del trabajo de la operacion para merecer, y no del trabajo de padecer para purificarse.

Al 2.° que el mal no tiene causa perfecta sino que acontece por singulares defectos; pero el bien surge de una sola causa perfecta, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22). Y por tanto, cualquier defecto impide la perfeccion del bien; mas no cualquier bien impide alguna consumacion del mal, porque nunca se halla el mal sin algun bien. Y por tanto, el pecado venial impide al que tiene caridad llegar al perfecto bien, á saber: la vida eterna, mientras se purifica; pero el pecado mortal no puede ser impedido, ó estorbado por algun bien adjunto, sin que inmediatamente llegue al último de los males.

Al 3.° que el que cae en pecado mortal, mortifica todas las buenas obras ántes practicadas; y las que hace existiendo en pecado mortal, están muertas; porque el mismo, ofendiendo á Dios, merece perder todos los bienes que tiene recibidos de Dios. Por lo que para el que muere en pecado mortal, no queda premio alguno despues de esta vida; así como queda alguna vez pena para el que muere en caridad, la cual no siempre borra todo el mal que halla, sino solamente el que la es contrario.

ARTÍCULO II.—**¿Es uno mismo el lugar en que las almas se purifican y aquel en que los condenados son castigados?**

1.° Parece que no es el mismo el lugar donde las almas se purifican y el en que los condenados son atormentados; porque la pena de los condenados es eterna, como se dice (Matth. 25, 46): *irán estos al fuego eterno.* Pero el fuego del purgatorio es temporal, como dice el Maestro (Sent. 4, dist. 21). Luego no serán castigados estos y aquellos en un mismo lugar y con el mismo fuego; y así conviene que los lugares sean distintos.

2.° La pena del infierno se designa con varios nombres, como se dice (en el salmo 10) *fuego, azufre y espíritu de tormentas*, etc. Pero la pena del purgatorio no se designa sino con un solo nombre, á saber: el fuego. Luego no son castigados con el mismo fuego ni en el mismo lugar.

3.° Hugo de San Victor dice (de Sacram. l. 2, p. 16, c. 4): «es probable que » son castigados en estos lugares, en los » que cometieron la culpa». Tambien San Gregorio cuenta en los Diálogos (l. 4, c. 40), que Germano, obispo de Capua, halló á Pascasio que se purificaba en unos baños. Luego no se purifican en el lugar del infierno, sino en este mundo.

Por el contrario, dice San Gregorio y consta en San Agustin (De civ. Dei, l. 1, c. 8) que, «así como bajo el mismo fuego » brilla el oro, y la paja despide humo; » así bajo el mismo fuego el pecador se

» quema y el elegido se purifica». Luego es uno mismo el fuego del purgatorio y del infierno, y así están en un mismo lugar.

Ademas, los Santos Padres ántes de la venida de Cristo estuvieron en un lugar más digno que el lugar en que ahora se purifican las almas despues de la muerte, porque no había allí ninguna pena sensible. Mas aquel lugar estaba unido al infierno ó era lo mismo que el infierno; de lo contrario, al descender Cristo al limbo no se diría que bajó á los infiernos. Luego el purgatorio tambien está en el mismo lugar ó junto al infierno.

Conclusion. *Por la ley ordinaria el lugar en que se purifican las almas está unido á aquel en que los condenados son atormentados.*

Responderémos, que sobre el lugar del purgatorio no se halla cosa alguna espresamente determinada en la Santa Escritura, ni pueden aducirse para esto razones eficaces. Sin embargo, probablemente, segun lo más conforme á los dichos de los Santos Padres, y á la revelacion hecha á muchos, el lugar del purgatorio es de dos clases : uno segun la ley comun, y en este sentido el lugar del purgatorio es un lugar inferior, contiguo al infierno, de modo que es uno mismo el fuego que atormenta á los condenados en el infierno, y el que purifica á los justos en el purgatorio, aunque los condenados, segun que son inferiores en mérito, se han de ordenar como inferiores en lugar inferior. Otro lugar del purgatorio es segun la dispensacion, y en este sentido se lee que algunas veces algunos son castigados en diversos lugares, ó para instruccion de los vivos ó para socorro de los muertos, de modo que llegando á conocimiento de los vivos su pena se mitigue mediante los sufragios de la Iglesia. Sin embargo, dicen algunos que segun la ley comun el lugar del purgatorio está donde el hombre peca. Lo cual no parece probable; porque el hombre puede ser castigado al mismo tiempo por los pecados que cometió en diversos lugares. Algunos dicen que son castigados sobre nosotros, segun la ley comun, porque están como en un lugar medio entre Dios y nosotros, en cuanto al estado. Mas esto no dice nada; porque no son castigados solo porque están sobre nosotros, sino por lo que hay de ínfimo en ellos, que es el pecado.

Al argumento 1.° dirémos que el fuego del purgatorio es eterno en cuanto á la sustancia; pero temporal en cuanto al efecto de la purificacion.

Al 2.° que la pena del infierno es para afligir, y por tanto, es llamada así por todas aquellas cosas que aquí acostumbraron á afligirnos. Mas la pena del purgatorio es principalmente para limpiar las reliquias del pecado; y por eso se atribuye sola la pena del fuego al purgatorio, porque el fuego tiene la propiedad de purificar y consumir.

Al 3.° que aquella razon procede segun la dispensacion especial y no segun la ley comun.

FIN DEL TOMO V Y ÚLTIMO DE LA SUMA TEOLÓGICA.

DE LA RESTAURACION

EN LAS ESCUELAS CATÓLICAS

DE LA

FILOSOFÍA CRISTIANA

CONFORME Á LA DOCTRINA

DE

SANTO TOMÁS DE AQUINO.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS ET EPISCOPOS UNIVERSOS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES.

Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis universis catholici orbis gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentibus

LEO, PP. XIII.

VENERABILES FRATRES :

Salutem et Apostolicam Benedictionem : Æterni Patris Unigenitus Filius, qui in terris apparuit, ut humano generi salutem et divinæ sapientiæ lucem afferret, magnum plane ac mirabile mundo contulit beneficium, cum cælos iterum ascensurus, Apostolis præcepit, ut « euntes docerent omnes gentes (1) ; » Ecclesiamque à se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit. Homines enim, quos veritas liberaverat, veritate erant conservandi : neque diu permansissent cælestium doctrinarum fructus, per quos est homini parta salus, nisi Christus Dominus erudiendis ad fidem mentibus perenne magisterium constituisset. Ecclesia vero divini Auctoris sui cùm erecta promissis, tum imitata caritatem, sic iussa perfecit, ut hoc semper spectarit, hoc maxime voluerit, de religione præcipere et cum

(1) S. Mat., XXVIII, 19.

EPÍSTOLA ENCÍCLICA

DE

NUESTRO SANTÍSIMO SEÑOR

POR LA DIVINA PROVIDENCIA

LEON PAPA XIII

Á LOS PATRIARCAS, PRIMADOS, ARZOBISPOS Y OBISPOS DEL ORBE CATÓLICO QUE CONSERVAN LA GRACIA Y COMUNION CON LA SILLA APOSTÓLICA.

Á los Venerables Hermanos Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos del orbe católico que conservan la gracia y comunion con la Silla Apostólica (1)

LEON PAPA XIII.

VENERABLES HERMANOS :

Salud y bendicion apostólica : Grande verdaderamente y admirable fué el beneficio que se dignó dispensar al mundo el Hijo Unigénito del Eterno Padre cuando al volver á los cielos, despues de haberse mostrado en la tierra para traer al género humano la salud y la luz de la divina sabiduría, dijo á los Apóstoles: *Id, pues, é instruid á todas las naciones* (2), dejando á la Iglesia fundada por Él como maestra universal y suprema de los pueblos. De esta suerte los hombres á quienes había librado la verdad, por la verdad debían de ser conservados : y cierto no hubieran durado mucho tiempo los frutos de las celestiales doctrinas, por las que adquirió el hombre la salud, á no haber establecido Cristo Nuestro Señor un magisterio perpétuo, encargado de instruir los entendimientos en la fe. La Iglesia, por su parte, fortalecida por las promesas de su divino autor, é imitando su ardiente caridad, con tal perfeccion y fidelidad cumplió este encargo, que solo esto miró y siempre tomó á pechos, dar lec-

---

(1) Matt. XXVIII, 19.
(2) Como documento oficial de la Santa Sede, tomamos esta traduccion de la publicada en el *Boletin Eclesiástico* del Arzobispado de Toledo, en 11 de Octubre de 1879.

erroribus perpetuo dimicare. Huc sane pertinent singulorum Episcoporum vigilati labores; huc Conciliorum perlatæ leges ac decreta, et maxime Romanorum Pontificum sollicitudo quotidiana, penes quos, beati Petri Apostolorum Principis in primatu successores, et ius et officium est docendi et confirmandi fratres in fide. — Quoniam vero, Apostolo monente, *per philosophiam et inanem fallaciam* (1) Christi fidelium mentes decipi solent, et fidei sinceritas in hominibus corrumpi, idcirco supremi Ecclesiæ Pastores muneris sui perpetuo esse duxerunt etiam veri nominis scientiam totis viribus provehere, simulque singulari vigilantia providere, ut ad fidei catholicæ normam ubique traderentur humanæ disciplinæ omnes, præsertim vero *philosophia*, à qua nimirum magna ex parte pendet ceterarum scientiarum recta ratio. Id ipsum et nos inter cetera breviter monuimus, Venerabiles Fratres, cum primum Vos omnes per Litteras Encyclicas allocuti sumus; sed modo rei gravitate, et temporum conditione compellimur rursus Vobiscum agere de ineunda philosophicorum studiorum ratione, quæ et bono fidei apte respondeat, et ipsi humanarum scientiarum dignitati sit consentanea.

Si quis in acerbitatem nostrorum temporum animum intendat, earumque rerum rationem, quæ publice et privatim geruntur, cogitatione complectatur, is profecto comperiet, fecundam malorum causam, cùm eorum quæ premunt, tum eorum quæ pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, è scholis philosophorum iampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet. — Equidem non tantum humanæ philosophiæ vim et auctoritatem tribuimus, ut cunctis omnino erroribus propulsandis, vel evellendis parem esse iudicemus: sicut enim, cum primum est religio christiana constituta, per admirabile fidei lumen « non persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis » diffusum, sed in ostensione spiritus et virtutis (2), » orbi terrarum contigit ut primævæ dignitati restitueretur; ita etiam in præsens ab omnipotenti potissimum virtute et auxilio Dei expectandum est, ut mortalium mentes, sublatis errorum tenebris, resipiscant. Sed neque spernenda, nec

---

(2) Colos., II, 8.
(1) I. Cor. II, 4.

ciones de religion y traer perpétua guerra con el error. A este fin se ordenan las vigilias y trabajos de los Obispos, las leyes y decretos de los Concilios, y principalmente la nunca interrumpida solicitud de los Pontífices Romanos, á quienes, como á sucesores que son en el primado del bienaventurado Pedro, Príncipe de los Apóstoles, pertenecen el derecho y la obligacion de enseñar y confirmar á sus hermanos en la fe. Mas porque, segun el aviso del Apóstol, *por medio de una filosofía inútil y falaz, y con vanas sutilezas* (1), suele ser seducido el ánimo de los fieles y corrompida la sinceridad de la fe. con mucha razon juzgaron siempre los Pastores supremos de la Iglesia, ser cosa tocante á su ministerio, el esforzarse tambien á elevar la verdadera ciencia y procurar con singular vigilancia, que conforme á las doctrinas de la fe fuesen en todas partes enseñadas todas las disciplinas científicas, especialmente la *filosofía*, pues de ella pende en gran parte la índole de las otras ciencias. Nos mismo, Venerables Hermanos, hicimos esta prevencion entre otras, en la primera Encíclica que os dirigimos ; y ahora, atendida la gravedad del asunto y la condicion de los tiempos que corren, vamos á tratar de nuevo con vosotros de adoptar en órden á los estudios filosóficos, la idea que mejor consonancia guarde con el bien de la fe y con la dignidad misma de las ciencias humanas.

Fijando la vista en la triste condicion del siglo, y abarcando con el pensamiento la índole de los sucesos públicos y privados, échase claramente de ver que toda la causa de los males que actualmente nos afligen y de los que nos amenazan, es haberse corrido á todas las esferas de la vida social, siendo recibidas de muchos con aplauso las dañadas sentencias que ya hace tiempo salen de las escuelas filosóficas acerca de las cosas divinas y humanas. Porque como sea natural en el hombre seguir en sus acciones el juicio de la razon, en pervirtiéndose esta potencia, luego peca tambien la voluntad; y así acaece que la malicia de las opiniones, cuyo sujeto propio es el entendimiento, influye en los actos humanos, y asimismo los pervierte. Y, por el contrario, cuando el entendimiento está sano, y estriba con firmeza en principios sólidos y verdaderos, es causa de muchos bienes, así públicos como privados. No atribuimos ciertamente á la humana filosofía tanta fuerza y autoridad, que la juzguemos capaz de rechazar y desarraigar todos los errores; pues así como en el punto de haber sido instituida la religion cristiana fué restituido el mundo á su primitiva dignidad por medio de la admirable luz de la fe, difundida *no con palabras persuasivas de humano saber, pero sí con los efectos sensibles del espíritu y de la virtud de Dios* (2), así ha de esperarse tambien ahora de la virtud todopoderosa del mismo Dios principalmente, y de su eficaz auxilio, que la humana inteligencia, disipadas las ti-

---

(1) Coloss. II, 8.
(2) I Cor. I, 4.

posthabenda sunt naturalia adiumenta, quæ divinæ sapientiæ beneficio, fortiter suaviterque omnia disponentis, hominum generi suppetunt; quibus in adiumentis rectum philosophiæ usum constat esse præcipuum. Non enim frustra rationis lumen humanæ menti Deus inseruit; et tantum abest, ut supperadita fidei lux intelligentiæ virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat. — Igitur postulat ipsius divinæ Providentiæ ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia præsidium quæratur: quam industriam, probabilem ac sapientem, in more positam fuisse præclarissimorum Ecclesiæ Patrum, antiquitatis monumenta testantur. Illi scilicet neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt, quas omnes perbreviter complexus est magnus Augustinus, « huic scientiæ tribuens..... » illud quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur (1)».

Ac primo quidem philosophia, si rite à sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animo ad revelationem suscipiendam convenienter præparare: quamobrem à veteribus modo « prævia ad christianam fidem institutio (2), modo » Christianismi præludium et auxilium (3), modo ad Evangelium pæda» gogus (4) » non immerito appellata est.

Et sane benignissimus Deus, in eo quod pertinet ad res divinas, non eas tantum veritates lumine fidei patefecit, quibus attingendis impar humana intelligentia est, sed nonnullas etiam manifestavit, rationi non omnino impervias, ut scilicet accedente Dei auctoritate, statim et sine aliqua erroris admixtione omnibus innotescerent. Ex quo factum est, ut quædam vera, quæ vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur, ipsi ethnicorum sapientes, naturali tantum ratione prælucente, cognoverint, aptisque argumentis demostraverint ac vindicaverint. « Invisibilia enim ipsius, ut Apostolus inquit, à creatura » mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quo» que eius virtus et divinitas (5); et gentes quæ legem non habent..... » ostendunt nihilominus opus legis scriptum in cordibus suis (6). » Hæc

(1) *De Trin.*, lib. XIV, c. I.
(2) Clem. Alex., *Strom.* lib. I, c. XVI; lib. VII, c. III.
(3) *Orig. ad Greg. Taum.*
(4) Clem. Alex., *Strom.* I., c. V.
(5) Rom., I, 20.
(6) Ib. II, 14-15.

nieblas de los errores, vuelva en sí y los conozca. Pero nó por esto es razon despreciar ni dejar á un lado los medios naturales con que, gracias á la sabiduría divina, que todas las cosas ordena con suavidad y eficacia, es ayudado el humano linaje; entre cuyos auxilios consta generalmente ser principal el recto uso de la filosofía. No en vano adornó Dios la mente de los hombres con la luz de la razon, la cual, lejos de ser extinguida ni disminuida por la luz sobreañadida de la fe, es antes perfeccionada por ella, y acrecentada su virtud, y hecha hábil para cosas mayores. Es, pues, muy conforme al órden establecido por la divina Providencia para convertir á los pueblos á la fe y á la salud, acudir aun á las ciencias humanas en busca de auxilio: industria razonable y prudente, usada de los Padres más ilustres de la Iglesia, segun consta en los antiguos monumentos. No fué á la verdad uno solo, sino muchos, y estos graves, los oficios que solía hacer en ellos la razon; los cuales compendió el grande Agustino, diciendo que *con esta ciencia es engendrada la fe tan saludable, y que por ella se nutre y se defiende y confirma* (1).

Porque lo primero, cuando los sabios emplean como deben la filosofía, no hay duda, sino que puede allanar el camino de la fe, y guardarlo, y disponer convenientemente los ánimos que la cultivan, á recibir las verdades reveladas; lo cual indujo á los sabios á llamarla, *ora preliminar de la fe cristiana*, (2), *ora preludio y auxilio del cristianismo* (3), *ora pedagogo en órden al Evangelio* (4).

Y la verdad en órden á las cosas divinas, la grande benignidad de Dios, no solamente manifestó con la luz de la fe las verdades cuyo conocimiento sobrepuja á la humana inteligencia, sino tambien algunas otras no del todo inaccesibles á ella, para que allegándose á la luz natural el testimonio divino, fueran conocidas al punto de todos sin mezcla ni sombra alguna de error. Por donde sucedió que ciertas verdades entre las que son propuestas como objeto de fe por el mismo Dios, y ciertas otras estrechamente unidas con la doctrina de la fe, fueron conocidas de los mismos sabios gentiles mediante la sola luz de la razon, y demostradas y defendidas por ellos con argumentos convenientes. *Las perfecciones invisibles de Dios*, segun el Apóstol, *aun su eterno poder y su divinidad, se han hecho visibles despues de la creacion del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas* (5); *y cuando los gentiles, que no tienen ley* escrita..... *y ellos hacen ver que lo que la ley ordena, está escrito en sus corazones* (6). Estas verdades, pues, explo-

---

(1) *De Trin.*, lib. XIV, c. I.
(2) Clem. Alex., *Strom.* lib. I, c. XVI; l. VII, c. III.
(3) *Orig. ad Greg. Thaum.*
(4) Clem. Alex., *Strom.* I, c. V.
(5) Rom. I, 20.
(6) Ib. II, 14-15.

autem vera, vel ipsis ethnicorum sapientibus explorata, vehementer est opportunum in revelatæ doctrinæ commodum utilitatemque convertere, ut reipsa ostendatur, humanam quoque sapientiam, atque ipsum adversariorum testimonium fidei christianæ suffragari. Quam agendi rationem, non recens introductam, sed veterem esse constat, et sanctis Ecclesiæ Patribus sæpe usitatam. Quin etiam venerabiles isti religiosarum traditionum testes et custodes formam quamdam eius rei et prope figuram agnoscunt in Hebræorum facto, qui Ægipto excessuri, deferre secum iussi sunt argentea atque aurea Ægiptiorum vasa cum vestibus pretiosis, ut scilicet, mutato repente usu, religioni veri Numinis ea supellex dedicaretur, quæ prius ignominiosis ritibus et superstitioni inservierat. Gregorius Neocæsariensis (1), laudat Originem hoc nomine, quod plura ex ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium christianæ sapientiæ et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorserit. Et parem disputandi morem cùm Gregorius Naziancenus (2), tum Gregorius Nyssenus (3) in Basilio Magno et laudant et probant: Hieronymus vero magnopere commendat in Quadrato Apostolorum discipulo, in Aristide, in Iustino, in Irenæo, aliisque permultis (4). Augustinus autem: «¿ Nonne aspicimus, » inquit, quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit Ægipto » Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? » Quanto Victorinus, Optatus, Hilarius ? Ut de vivis taceam, quanto innu» merabiles Græci (5) ?» Quod si vero naturalis ratio opimam hanc doctrinæ segetem prius fudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberiorem certe progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanæ mentis facultates instauravit et auxit. — ¿ Ecquis autem non videat, iter planum et facile per huiusmodi philosophandi genus ad fidem aperiri?

Non his tamen limitibus utilitas circumscribitur, quæ ex illo philosophandi instituto dimanat. Et revera divinæ sapientiæ eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum stultitia, qui « de his quæ videntur bona, non » potuerunt intelligere Eum qui est; neque, operibus attendentes, agno» verunt quis esset artifex (6).» Igitur primo loco magnus hic et præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret: « à » magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator » horum videri (7).» Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo

(1) *Orat. Paneg. ad Orig.*
(2) Vic. Moys.
(3) Carm. I, Iamb. 3.
(4) Epist. ad Magn.
(5) *De Doctr. Christ.*, l. II, c. XL.
(6) Sab., XIII, 1.
(7) Ibid., V, 5.

radas hasta por los sabios del gentilismo, importa mucho que cedan en pro de la doctrina revelada, para que conste realmente que la misma sabiduría humana y el mismo testimonio de los adversarios de la fe cristiana le rinden homenaje. Esta conducta no es tan solo de ayer, pues antes viene de antiguo, y fué usada á menudo de los Santos Padres de la Iglesia. Por su parte, estos venerables testigos y custodios de la tradicion, vieron una como forma y figura de esto en aquel hecho de los hebreos, que segun el mandato que les fué dado, se llevaron consigo al salir de Egipto los vasos de plata y oro de los egipcios, y los vestidos preciosos, para ser luego dedicados al culto del Dios verdadero despues de haber servido á la supersticion en ritos ignominiosos. A Orígenes le alaba Gregorio de Neocesarea (1) precisamente por esta razon, á saber: que habiendo entresacado ingeniosamente muchas sentencias de las pronunciadas por los gentiles, como quien arrebata las armas á los enemigos, convirtiólas con singular ingenio y habilidad en defensa de la fe y ruina de la supersticion. Este mismo método alaban y aprueban en Basilio Magno los dos Gregorios (2): Jerónimo tambien lo recomienda sobremanera en Quadrato, discípulo de los Apóstoles, y en Arístides, en Justino, en Ireneo y muchos otros (4). *Por ventura*, decía San Agustin, *¿no salta á los ojos el mucho oro y plata y preciosos vestidos con que salió cargado de Egipto Cipriano, aquel doctor dulcísimo y gloriosísimo mártir? Pues ¿cuánto no se parece esta riqueza en Lactancio? ¿Cuán grande en Victorino, Optato é Hilario? Y para no hablar de los vivos, ¿qué caudal no fué aquel con que cargaron innumerables griegos?* (5) Que si la razon natural tiró á la tierra esta ópima semilla de doctrina antes de ser fecundada por la virtud de Cristo, mucho más rica habrá de producirla despues de haber sido restauradas y engrandecidas por la gracia del Salvador las fuerzas nativas del entendimiento humano. ¿ Pues quién no echará de ver el camino fácil y llano con que este método conduce los entendimientos hácia la fe ?

Y no se reduce á esos límites el bien que se origina de dicho método. La divina Sabiduría reprende gravemente en las Sagradas Letras la necedad y locura de aquellos, que *por los bienes visibles, no llegaron á entender el Sér Supremo; ni considerando las obras, reconocieron al artífice de ellas* (6). Grande, pues, y muy esclarecido es, en primer lugar, el fruto que alcanza la razon humana demostrando la existencia de Dios: *pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede á las claras venir en conocimiento de su Criador* (7). En segundo lugar, la razon humana demuestra, que en Dios resplandecen

(1) *Orat. Paneg. ad Orig.*
(2) Vit. Moys.
(2) Carm. I, lamb. 3.
(3) Epist. ad Magn.
(4) *De Doct. Christ.* l. II, c. XL.
(5) Sap. XIII, 1.
(6) Ibid., V, 5.

singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res potuit latere, et summa justitia, quam pravus numquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. — Simili modo ratio declarat, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tamquam certis certæ veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse : atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adiungunt, non temere adjungere, tamquam doctas fabulas secutos (1), sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam et iudicium suum divinæ subiicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam à Christo institutam (ut statuit Vaticana Synodus) « ob suam admirabilem » propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis » fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum » quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis, et divinæ suæ lega- » tionis testimonium irrefragabile (2). »

Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiæ usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque veræ scientiæ suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multæ ac diversæ cælestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quæque locis convenienter dispositæ, et ex propris principiis derivatæ apto inter se nexu cohæreant; demum ut omnes et singulæ suis iisque invictis argumentis confirmentur. — Nec silentio prætereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quæ creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus allique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus (3) fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur, qui cum integritate vitæ fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expolitum, præsertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, eiusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam « tum ex eorum quæ naturali- » ter cognoscuntur, analogia, tum è mysteriorum ipsorum nexu inter se et » cum fine hominis ultimo » peti oportere (4).

(1) II. Pet., I, 16.
(2) Const. dogm. de Fid. Cath., c. III.
(3) Const. cit., c. IV.
(4) Ibid.

con singularísima excelencia todo género de perfecciones, empezando por su infinita sabiduría, á que ninguna cosa estuvo nunca oculta, y por aquella suma justicia que jamas pudo ni podrá ser deslustrada con afecto alguno desordenado, con que no solamente es Dios sumamente veraz, sino tambien es la misma verdad que no puede engañarse ni engañarnos. De donde se infiere claramente que la razon humana con la divina palabra adquiere gran autoridad y fe plenísima. Por una manera semejante declara la razon, que en la doctrina evangélica resplandecen asimismo desde su orígen signos de verdad admirables, argumentos ciertos de la certeza de su verdad; y así que los que dan su asenso al Evangelio, no le prestan á ciegas, como quien sigue fábulas ó ficciones ingeniosas, sino con obsequio del todo razonable someten su inteligencia y su juicio á la autoridad divina (1). No es menos precioso el conocimiento y juicio de la humana razon, cuando asimismo declara que la Iglesia fué establecida por Cristo, y prueba esta verdad (segun enseñó el Concilio Vaticano) por su maravillosa propagacion, por su eximia santidad, por su inagotable fecundidad en todos los lugares de la tierra, por su católica unidad, por su invicta firmeza y estabilidad, fundamento grande y perpétuo de su credibilidad, y testimonio irrefragable de su mision divina (2).

Establecidos de esta forma esos fundamentos solidísimos, todavía se requiere el uso constante y múltiple de la filosofía para que la Sagrada Teología reciba la naturaleza, hábito é indole de verdadera ciencia mostrándose como tal. Porque en esta nobilísima disciplina es muy necesario que las múltiples y diversas partes de que consta la celestial doctrina, sean reunidas como en un cuerpo, para que dispuestas segun el lugar que les conviene, y derivadas de sus respectivos principios, se junten con vínculo de unidad; y que todas y cada una de ellas sean confirmadas por sus propios invictos argumentos. Tampoco debe pasarse en silencio, ni tenerse en ménos, aquel conocimiento más abundante y prolijo de las cosas que se crean, y aquella inteligencia algun tanto más esclarecida, cuanto es posible, de los misterios mismos de la fe, que Agustino y otros Padres alabaron y se esforzaron por alcanzar, y que el Concilio Vaticano (3) declaró ser de mucho fruto. Pero este conocimiento é inteligencia, aquellos ciertamente los alcanzan con mayor copia y facilidad que, á la pureza de las costumbres y al estudio de la fe juntan un ingenio cultivado con las doctrinas filosóficas, lo cual se echa de ver principalmente atendiendo á lo que enseña el Concilio Vaticano, que la inteligencia de estos dogmas sagrados ha de buscarse, *ora en la analogía de las cosas que naturalmente conocemos, ora en la conexion de unos misterios con otros, y de todos ellos con el fin último del hombre* (4).

(1) II Petr. I, 16.
(2) Const. dogm. de Fid. Cath., c. III.
(3) Const. cit., c. IV.
(4) Ibid.

Postremo hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet, veritates divinitus traditas religiose tueri, et iis qui oppugnare audeant, resistere. Quam ad rem, magna est philosophiæ laus, quod fides propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur. *Est quidem*, sicut Clemens Alexandrinus testatur, « per se perfecta et nullius indiget Salvatoris doc- » trina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem græca philosophia » veritatem non facit potentiorem ; sed cum debiles efficiat sophistarum » adversus eam argumentationes, et propulset dolosas adversum veritatem » insidias, dicta est vineæ apta sepes et vallus (1). » Profecto sicut inimici catholici nominis, adversus religionem pugnaturi, bellicos apparatos plerumque à philosophica ratione mutuantur, ita divinarum scientiarum defensores plura è philosophiæ penu depromunt, quibus revelata dogmata valeant propugnare. Neque mediocriter in eo triumphare fides christiana censenda est, quod adversariorum arma, humanæ rationis artibus ad nocendum comparata, humana ipsa ratio potenter expediteque repellat. Quam speciem religiosi certaminis ab ipso gentium Apostolo usurpatam, commemorat Hieronimus scribens ad Magnum : « Ductor christiani exercitus » Paulus et orator invictus, pro Christo causam agens, etiam inscriptionem » fortuitam arte torquet in argumentum fidei : didicerat enim à vero David » extorquere de manibus hostium gladium, et Goliath superbissimi caput » proprio mucrone truncare (2). » Atque ipsa Ecclesia istud à philosophia præsidium christianos doctores petere non tantum suadet, sed etiam iubet. Etenim Concilium Lateranense V, posteaquam, constituit, « omnem asser- » tionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse, eo quod » verum vero minime contradicat (3) », philosophiæ doctoribus præcipit, » ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur ; siquidem, ut » Augustinus testatur, « si ratio contra divinarum Scripturarum auctorita- » tem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine ; nam vera esse » non potest (4). »

Verum ut pretiosis hisce, quos memoravimus afferendis fructibus par philosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite numquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solemni auctoritatis suffragio comprobavit. Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quæ

(1) *Strom.*, lib. I, cap. XX.
(2) Epist. ad Magn.
(3) Bula *Apostolici regiminis*.
(4) Epist. 143 (al 7) á Marcelin, n. 7.

A la filosofía, por último, pertenece defender religiosamente las verdades reveladas por Dios, y resistir á todos los que sean osados á combatirlas. Grande es el honor que por esta parte corresponde á esa ciencia, pues merece ser tenida por arma defensiva y muro al mismo tiempo firmísimo de la religion. *La doctrina del Salvador*, dice Clemente de Alejandría, *por sí misma perfecta y acabada como virtud y sabiduría que es de Dios, no ha menester de ninguna otra ; mas si á ella se allega la filosofía griega, aunque esta no le de á la verdad más fuerza de la que tiene, pero sí debilita las fuerzas de los sofistas que arguyen contra ella, y rechaza sus insidiosas maquinaciones contra la verdad misma, por lo cual ha sido llamada cerca y vallado de la viña* (1). Así como los enemigos del nombre católico, en la guerra que hacen á la religion, de la filosofía toman á menudo todos sus argumentos y pertrechos, así los defensores de las ciencias sagradas sacan, por su parte, del arsenal de la filosofía muchas de las armas con que defienden eficazmente los dogmas revelados. Y no deja cierto de ser esclarecido el triunfo que se declara por la fe cristiana, cuando las mismas armas de los adversarios, dispuestas contra ella por los sutiles artificios de la razon humana, esta misma humana razon las rechaza con facilidad é incontrastable vigor. El mismo Apóstol de las gentes usó esta manera de combate por la fe, segun lo recuerda San Jerónimo escribiendo á Magno: *Aquel caudillo*, dice, *del ejército cristiano, orador invicto; Pablo, hablando en defensa de Cristo, hasta cierta inscripcion que halló acaso, convirtióla hábilmente en argumento de la fe, pues había aprendido del verdadero David á quitar á los enemigos el acero de las manos, y cortarle la cabeza á Goliat con su propia espada* (2). Y la misma Iglesia, no solo aconseja, sino manda tambien, que los doctores cristianos demanden á la filosofía este género de auxilio. Despues de haber asentado el Concilio Lateranense V, *que toda asercion contraria á la verdad y lumbre de la fe es falsa, porque la verdad es imposible que se oponga á la verdad* (3), ordena á los doctores en filosofía que se ejerciten diligentemente en deshacer los sofismas, persuadidos de que, como dice Agustino, toda la razon que se alegase contra la autoridad de las Divinas Escrituras, por más aguda é ingeniosa que sea, solo puede seducir bajo apariencia de verdadera, porque verdadera no puede ser (4).

Mas si la filosofía ha de dar tan preciosos frutos, como hemos visto que puede producir, es de todo punto preciso que no decaiga nunca de aquella norma y procedimiento que adoptó la veneranda antigüedad de los Padres, y que aprobó con el solemne sufragio de su autoridad el Concilio Vaticano. Pues siendo cosa bien sabida que entre las verdades del órden sobrenatural

(1) *Strom.*, lib. I, c. XX.
(2) Epist. ad Magn.
(3) Bulla *Apostolici regiminis*.
(4) Epist. 143 (al 7) á Marcellin., n. 7.

cuiuslibet ingenii longe vincunt acumen, ratio humana, propriæ infirmitatis conscia, maiora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro libito interpretari, sed eas potius plena atque humili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillæ et pedisequæ, famulari cœlestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio attingere. — In iis autem doctrinarum capitibus, quæ percipere humana intelligentia naturaliter potest, æquum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam : non ita tamen, ut auctoritati, divinæ sese audacter sustrahere videatur. Imo, cum constet, ea quæ revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quæ fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus se fidei simul et rationis iura violaturum, si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatæ doctrinæ repugnare intellexerint.

Novimus profecto non deesse, qui facultates humanæ naturæ plus nimio extollentes, contendunt, hominis intelligentiam, ubi semel divinæ auctoritati subiiciatur, è nativa dignitate excidere, et quodam quasi servitutis iugo demissam plurimum retardari atque impediri, quominus ad veritatis excellentiæque fastigium progrediatur. Sed hæc plena erroris et fallaciæ sunt ; eoque tandem spectant, ut homines, summa cum stultitia, nec sine crimine ingrati animi, sublimiores veritates repudient, et divinum beneficium fidei ex qua omnium bonorum fontes etiam in civilem societatem fluxere, sponte reiiciant. Etenim cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur certissima est veritatis magistra ; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur. Quapropter qui philosophiæ studium cum obsequio fidei christianæ coniungunt, ii optime philosophantur : quamdoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam iuvat intelligentiam ; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit. Cum vero ingenii aciem intendunt in refellendis sententiis, quæ fidei repugnant, et in probandis, quæ cum fide cohærent, digne ac perutiliter rationem exercent : in illis enim prioribus, causas erroris deprehendunt, et argumentorum, quibus ipsæ fulciuntur, vitium dignoscunt : in his autem posterioribus, rationum momentis potiuntur, quibus solide demonstrentur et cuilibet prudenti persuadeantur. Hac vero industria et exercitatione augeri mentis opes et ex-

muchas exceden sobremanera las fuerzas del humano ingenio, por agudo que sea, la razon humana, testigo de la propia flaqueza, no es osada á proponérselas cual si estuviera á su alcance, ni á negarlas, ni á medirlas por su propio rasero, ni á interpretarlas á su antojo, sino antes las recibe con fe humilde y entera, y tiene á singular honor ser admitida á la familiaridad de tales doctrinas en calidad de humilde paje y aun de sierva fiel, y conocerlas mirando alguna de sus razones con el favor divino. Mas respecto á aquellas doctrinas capitales que la inteligencia humana puede naturalmente alcanzar, justo es que la filosofía use de su propio método y de sus principios y argumentos, aunque no de forma que presuma de sustraerse á la divina autoridad. Por último, siendo como es verdad constante, que las cosas que se conocen mediante la luz de la revelacion, son verdaderas y ciertas, y que las sentencias contrarias á la fe pugnan asimismo con la recta razon, el filósofo católico tiene asimismo por indudable, que á un mismo tiempo violaría los fueros de la razon y de la fe, si llegara á admitir cualquiera conclusion que entendiese ser contraria á la doctrina revelada.

Sabemos ciertamente que hay quien, exaltando sin tasa las fuerzas de la naturaleza humana, dice que en el acto de someterse á la autoridad divina la razon humana se degrada, y que así envilecida bajo el yugo de la servidumbre se siente detenida, y no puede seguir el camino que conduce progresivamente á la cumbre de la verdad y de la dignidad. Pero todo este discurso es puro error y falacia, y en resolucion á esto solo tiende, á que los hombres rechacen con extrema necedad, haciéndose ademas reos de enorme ingratitud, las verdades más sublimes y el divino don de la fe, de donde se derivan á la sociedad todos los bienes á raudales. Contenida en límites precisos y muy estrechos, la inteligencia humana está expuesta á muchos errores, é ignora de por sí muchas cosas. Por el contrario, la fe católica, estribando como estriba en la autoridad de Dios, es maestra certísima de la verdad; y al que la sigue, ni lo prende lazo alguno de la red tendida por el error, ni son poderosas á conturbarlo las olas de la duda. Por esta razon aquellos hacen rectísimo uso de la filosofía, que al estudio de esta ciencia juntan el obsequio debido á la fe cristiana; ya que el esplendor de las verdades divinas, recibido en el ánimo, ayuda al mismo entendimiento, y lejos de amenguar en lo más mínimo su dignidad, confiérele mucha nobleza y lo torna más agudo y vigoroso. Esos mismos ejercitan con dignidad y fruto copioso la razon, cuando explican la fuerza de su ingenio en la refutacion de los errores contrarios á la fe, y en la demostracion de las verdades enlazadas con ella; pues cuando refutando las sentencias erróneas, atacan al error en su raíz penetrando sus causas y el vicio de los argumentos en que se apoyan, y cuando prueban las verdades que hacen consonancia con la fe, usan de razones tales, que hacen evidente la conclusion y la persuaden á toda persona de recto juicio. Para negar, pues, que con esta industria y dis-

plicari facultates qui neget, ille veri falsique discrimen nihil conducere ad profectum ingenii, absurde contendant necesse est. Merito igitur Vaticana Synodus præclara beneficia, quæ per fidem ratione præstantur, his verbis commemorat: « Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque » multiplici cognitione instruit (1). » Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides, veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed digne potius Deo grates essent habendæ, vehementerque lætandum, quod, inter multas ignorantiæ causas et in mediis errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit, quæ, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat.

Quod si, Venerabiles Fratres, ad historiam philosophiæ respiciatis, cuncta, quæ paulo ante diximus, re ipsa comprobari intelligetis. Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostis enim, inter nonnulla vera, quam sæpe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderint de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, æternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium. Contra vero primi Ecclesiæ Patres et Doctores, qui satis intellexerant, ex divinæ voluntatis consilio, restitutorem humanæ etiam scientiæ esse Christum, qui Dei virtus est Deique sapientia (2), et « in quo sunt » omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi (3), » veterum sapientum libros investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscepere: prudentique delectu quæ in aliis vere dicta et sapienter cogitata occurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel reiectis. Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiæ defensionem martyres fortissimos, magnæ animæ prodigos, contra tyrannorum sævitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut hæreticis viros sapientia maximos obiecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanæ præsidio tuerentur. Itaque ab ipsis Ecclesiæ primordiis, catholica doctrina eos nacta est adversarios multo inoffensissimos, qui christianorum dogmata et instituta irridentes, ponebant plures esse deos, mundi materiam principio causaque caruisse, rerumque cursum cæca quadam vi et fatali contineri necessitate, non divinæ providentiæ consilio administrari. Iam vero cum his insanientis doctrinæ magistris mature congressi sunt sapientes viri, quos

(1) Const. dogm. de Fid. cath., c. IV.
(2) I. Cor., I, 24.
(3) Colos. II, 3.

ciplina crezcan los tesoros de la mente y se desenvuelvan sus potencias, hay antes que sostener este absurdo, que el discernir lo verdadero de lo falso nada aprovecha al ingenio del hombre. Razon tuvo, pues, el Concilio Vaticano para recordar, como recordó en estas palabras, los beneficios que debe la razon á la lumbre de la fe: *La fe libra á la razon y la defiende, y la instruye ademas con la noticia de muchas cosas* (1). Por esto el verdadero sabio jamas acusará á la fe de enemiga de la razon y de las verdades naturales, sino antes deberá dar gracias á Dios y alegrarse vivamente, porque entre las muchas causas de ignorar y en medio de las olas de los errores, brilla ante sus ojos como estrella de salvacion la santísima fe, mostrándole, sin que haya peligro de perderlo, el puerto de la verdad.

Todas estas cosas, Venerables Hermanos, que acabamos de decir, se ven realmente confirmadas por la historia de la filosofía. Porque de los antiguos filósofos, hasta los que fueron tenidos por más sabios, incurrieron miserablemente en muchos errores; entre algunas sentencias verdaderas que pronunciaron, ¡ cuán falsas y extrañas eran otras que asimismo salieron de sus labios, y cuántas cosas inciertas y dudosas enseñaron acerca de la naturaleza de Dios, del orígen primero de las cosas, del gobierno del mundo, del conocimiento divino, de lo que está por venir, de la causa y principio del mal, del último fin del hombre, de la felicidad eterna, de la virtud y del vicio, y de otras doctrinas cuya noticia es tan necesaria al linaje humano! Muy por el contrario los primeros Padres y Doctores de la Iglesia; porque sabiendo que fué consejo de la divina voluntad que Jesucristo restaurase tambien las ciencias humanas, el cual es la virtud y la sabiduria de Dios (2), *en quien están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (3), investigaron los libros de los sabios antiguos, y compararon sus sentencias con las doctrinas reveladas, y haciendo eleccion entre las primeras, tomaron lo que en ellas resulta dicho con verdad y sabiduría, y excluyeron ó al menos corrigieron todo lo demas. Porque así como Dios, providentísimo contra la crueldad de los tiranos, suscitó en defensa de la Iglesia Mártires invictos, que dieron generosamente su noble vida, así á los falsos filósofos ó herejes opuso varones eximios en sabiduría, que defendieron el tesoro de las verdades reveladas con las armas mismas de la razon. Desde los primeros dias de la Iglesia, la doctrina católica encontró enemigos muy sañudos, que hacían irrision de los dogmas y leyes de los cristianos, afirmando que había muchos dioses, que la materia del mundo carece de principio y de causa, que el curso de las cosas procede de una fuerza ciega y absolutamente necesaria, y que no es regulado por los designios de la Providencia divina. Mas contra estos maestros de tan insana doctrina vinieron luego á las manos los varones sa-

(1) Const. dogm. de Fid. cath., c. IV.
(2) I Cor. I, 24.
(3) Coloss. II, 3.

Apologetas nominamus, qui, fide præeunte, ab humana quoque sapientia argumenta sumpserunt, quibus constituerunt, unum Deum, omni perfectionum genere præstantissimum esse colendum; res omnes è nihilo omnipotenti virtute productas, illius sapientia vigere, singulasque ad proprios fines dirigi ac moveri.

Principem inter illos sibi locum vindicat *S. Iustinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas græcorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanorum Imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca græcorum philosophorum dicta cum eis composuit. Quod et *Cuadratus* et *Aristides*, *Hermias* et *Athenagoras* per illud tempus egregie præstiterunt. — Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Iræneus*, martyr invictus, Ecclesiæ Lugdunensis Pontifex : qui cum strenue refutaret perversas orientalium opiniones, Gnosticorum opera per fines romani imperii disseminatas, « origines hæreseon singularum (auctore Hieronymo), et » ex quibus philosophorum fontibus emanarint... explicavit (1).»—Nemo autem non novit *Clementis Alexandrini* disputationes, quas idem Hieronymus, sic honoris causa, commemorat : « ¿Quid in illis indoctum? Imo quid non » de medulla philosophiæ est (2)?» Multa ipse quidem incredibili varietate disseruit ad condendam philosophiæ historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, ad concordiam rationis cum fide conciliandam utilissima.— Hunc secutus *Origenes*, scholæ Alexandrinæ magisterio insignis, græcorum et orientalium doctrinis eruditissimus, perplura eademque laboriosa edidit volumina, divinis litteris explanandis, sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter oportuna, quæ licet erroribus, saltem ut nunc extant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur. — Pugnat cum hæreticis *Tertulianus* auctoritate sacrarum Litterarum, cum philosophis, mutatu armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite convincit, ut iisdem palam fidenterque obiiciat : « Neque scientia, neque de » disciplina, ut putatis, æquamur (3).» —*Arnobius* etiam, vulgatis adversus gentiles libris, et *Lactantius* divinis præsertim Institutionibus, pari

(1) Epist. ad Magn.
(2) Loc. cit.
(3) *Apolog.*, § 46.

pientísimos que llamamos *Apologistas*: los cuales, con la fe siempre por guía, echando mano á las razones y argumentos de la sabiduría humana, demostraron con ellos que solo el único Dios verdadero, infinitamente rico en todo género de perfecciones y excelencias, debe ser adorado; que todas las cosas han sido sacadas de la nada por su virtud omnipotente; que por su sabiduría se conservan en su ser y actividad, y se mueven y dirigen respectivamente á los fines particulares para que cada una de ellas está ordenada.

Entre los apologistas tiene derecho á ser tenido por el primero *San Justino*, Mártir, quien despues de haber recorrido las celebérrimas academias de los griegos, por vía de preparacion y ensayo, y conociendo claramente que solo de las doctrinas reveladas fluye copiosamente la verdad, abrazólas con todo el ardor de su alma, quitó las manchas con que pretendió afearlas la calumnia, las defendió copiosa y varonilmente ante los Emperadores Romanos, y concertó con ellas no pocas de las sentencias de los filósofos griegos. Lo mismo hicieron gloriosamente por aquel tiempo *Cuadrato* y *Arístides*, *Hermias* y *Atenágoras*. No fué menor la gloria que alcanzó defendiendo la misma causa el invicto Mártir San Ireneo, Obispo lugdunense, el cual, en la refutacion de las perversas opiniones de los orientales, que los Gnósticos extendieron por los confines del imperio romano, manifestó, dice San Jerónimo..., *los orígenes de cada una de las herejías, y los filósofos de cuyas doctrinas se originaron* (1). Tocante á *Clemente de Alejandría*, todo el mundo conoce sus tratados, de los que hace honrosa memoria el mismo Jerónimo, diciendo: *¿Qué cosa hay en ellos en que no resplandezca el saber? O mejor, que no pertenezca á la médula de la filosofía?* (2) Con asombrosa variedad de doctrina trató Clemente muchas cosas utilísimas tocantes á la filosofía de la historia, contribuyendo á su fundacion, á las reglas de la dialéctica, y á la concordia de la razon con la fe. Siguióle *Orígenes*, maestro insigne de la escuela de Alejandría, eruditísimo en las doctrinas de griegos y orientales, el cual dió á luz numerosos volúmenes, fruto de grande aliento y trabajo, donde se ven admirablemente declaradas las divinas letras é ilustrado el conocimiento de los dogmas sagrados; obras que aun cuando tales como ahora parecen, no carecen enteramente de errores, pero aun así, contienen gran vigor de doctrina, en cuya luz se aumenta el número y la firmeza de las verdades naturales. *Tertuliano* combatió á los herejes valiéndose de la autoridad de las Sagradas Letras; y á los filósofos con sus propias armas, convenciendo á los últimos con tal agudeza y erudicion, que no vaciló en decirles públicamente: *Que ni en la ciencia ni en las costumbres tenemos, como os figurais, competidores* (3). *Arnobio*, por su parte, con los libros que publicó contra los gentiles, y *Lactancio* con sus Divinas Instituciones, esforzáronse con vivo empeño á persua-

(1) Epist. ad Magn.
(2) Loc. cit.
(3) *Apolog.* §. 46.

eloquentia et robore dogmata ac præcepta catholicæ sapientiæ persuadere hominibus estrenue nituntur, non sic philosopiam evertentes ut Academici solent (1), sed partim suis armis, partim vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revicentes (2).

Quæ autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maxime momenti quæstionihus magnus *Athanasius* et *Crhysostomus* oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium iudicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur.—Et ne singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum, quorum est mentio facta, adiungimus *Basilium* magnum et utrumque *Gregorium*, qui cùm Athenis, domicilio totius humanitatis exissent philosophiæ omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinæ opes inflammato studio pepererat, eas ad hæreticos refutandos, instituendosque christianos converterunt.—Sed omnibus veluti palmam præripuisse visus est *Augustinus*, qui ingenio præpotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus, contra omnes suæ ætatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. ¿Quem ille philosophiæ locum non attigit; immo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet; sive cum, Academicorum aut Manichæorum commentis deletis humanæ scientiæ fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum quibus premuntur homines, rationem et origenem et causas est persecutus? ¿Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de religione et de beata vita, de tempore et æternitate; de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit?—Post id tempus per Orientem *Ioannes Damascenus*, Basilii et Gregorii Nazianceni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boetius* et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiæ plurimum locupletarunt.

Exinde mediæ ætatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnæ molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinæ fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem.—Quæ autem scholasticæ disciplinæ sit origo, indoles et excellentia, iuvat hic, Venerabiles Fratres, verbis sapientissimi viri, Prædecessoris Nostri Sixti V, fusius aperire: «Divino Illius munere, qui solus dat spiritum scientiæ et sapientiæ et intellectus, quique Ecclesiam suam per sæculorum

(1) *Inst.*, VII, c. VII.
(2) *De Opif. Dei*, c. XXI.

dir á los hombres con no menor elocuencia que valor, los dogmas y preceptos de la sabiduría católica, no cierto derribando por tierra á la filosofía, al uso de los Académicos (1), sino ora sirviéndose de sus armas, ora convirtiendo al propósito de persuadirlos las que ponían en sus manos las muchas diferencias y contiendas de los filósofos (2).

Lo que el gran *Atanasio* y el príncipe de los oradores, *Crisóstomo*, escribieron de Dios, del alma humana, y sobre otras cuestiones gravísimas, es á juicio de todos tan excelente, que á la sutileza y abundancia de sus escritos, casi nada parece que se pueda añadir. Mas porque no resulte prolija la relacion de tantos varones ilustres, solo añadiremos á los ya mencionados á San Basilio el Magno y los dos Gregorios, los cuales como hubieran salido de Atenas, la tierra clásica de las letras humanas, ricamente provistos por la filosofía de todo su material de guerra, cuantas fueron las riquezas científicas que con vehemente estudio habían adquirido, otras tantas emplearon en refutar á los herejes é instruir á los cristianos. Pero singularmente Agustin, ingenio maravilloso, en quien rebosaban la sabiduría sagrada y la profana, pareció haberse llevado entre todos la palma, combatiendo decidamente los errores de su época con fe y saber admirables. ¿Qué parte ni lugar tiene la filosofía que no tocase Agustin, ó mejor, que no investigase con suma inteligencia, así cuando ponía delante de los fieles los sublimes misterios de la fe, y la defendía contra las furiosas embestidas de los adversarios, como cuando, reconocidos por tales los delirios de Académicos y Maniqueos, puso á salvo contra todo asalto los fundamentos y firmeza de las ciencias humanas, ó cuando investigaba qué cosa sean y qué causas y orígen tengan los males que afligen á los hombres? ¡Con cuánta profundidad y sutileza discurrió, y cuán profundas razones expuso acerca de los Angeles, del espíritu humano, de la voluntad y libre albedrío, de la religion y de la vida bienaventurada, sobre el tiempo y la eternidad, y hasta sobre la naturaleza misma de las cosas corpóreas, sujetas á mudanzas! Algunos siglos despues, Juan Damasceno en Oriente, siguiendo las huellas de Basilio y Gregorio Nacianceno, y en Occidente Boecio y Anselmo, profesando las doctrinas de San Agustin, acrecentaron mucho el patrimonio de la filosofía.

Partiendo de aquí los Doctores de la Edad Media, que llaman *Escolásticos*, acometieron la grande obra de juntar diligentemente las fecundas y ricas doctrinas diseminadas en los amplísimos volúmenes de los Santos Padres; y una vez reunidas, de guardarlas, por decirlo así, en un solo lugar para que de ellas se aprovechase la posteridad. Para conocer el orígen, la índole y excelencia de la escolástica, conviene oir, Venerables Hermanos, las palabras del ilustre varon predecesor Nuestro Sixto V: «Por la divina munificencia de Aquel solo que da el espíritu de ciencia, y sabiduría y enten-

(1) *Inst.* VII, c. VII.
(2) *De Opif. Dei*, c. XXI.

ætates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis præsidiis instruit, inventa est à maioribus nostris sapientissimis viris Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, Angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam multisque modis præclaræ explicatam posteris tradiderunt. Et huius quidem tam salutaris scientiæ cognitio et exercitatio, quæ ab uberrimis divinarum Litterarum, Summorum Pontificum, Sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maximum Ecclesiæ adiumentum afferre potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilios perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et hæreses detegendas et refellendas : his vero novissimis diebus, quibus iam advenerunt tempora illa periculosa ab Apostolo descripta et homines blasphemi, superbi, seductores proficiunt in peius, errantes et alios in errorem mittentes, sanæ catholicæ fidei dogmatibus confirmandis et hæresibus confutandis pernecesaria est (1).» Quæ verba quamvis Theologiam scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia eiusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem præclaræ dotes, quæ Theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex addit, «apta illa et inter se nexa rerum et causarum in pugnando instructio, illæ dilucidæ definitiones et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acuttissime disputationes quibus lux à tenebris, verum à falso distinguitur, hæreticorum mendacia multis præstigiis et fallacis involunta, tamquam veste detracta, patefiunt et denudandur (2),» præclaræ, inquimus, et mirabiles istæ dotes unice à recto usu repetendæ sunt eius philosophiæ, quam magistri escholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt. — Præterea cum illud sit scholasticorum Theologorum proprium ac singulare, ut scientiam humanam ac divinam arctissimo inter se vinculo coniunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuissent.

(1) Bulla *Triumphantis*, an. 1588.
(2) Bul. cit.

dimiento, y que en el curso de los siglos, conforme á las necesidades que en ellos ocurren, aumenta su Iglesia con nuevos beneficios, y la provee de auxilios convenientes, nuestros mayores, varones sapientísimos, hallaron la Teología escolástica, cultivada principalmente por los gloriosos Doctores, el angélico Santo Tomás de Aquino y el seráfico San Buenaventura, profesores de esta facultad... la cultivaron é ilustraron con las luces de su ingenio peregrino, y con estudio asíduo, y con muchos trabajos y vigilias ; y habiéndola dispuesto en el mejor órden, explicado luminosísimamente con gran riqueza y variedad de modos, la transmitieron así á los que vinieron despues. Y no hay duda sino que el conocimiento y ejercicio de ciencia tan saludable, derivada de las fuentes copiosísimas de las divinas Letras, de los Sumos Pontífices, de los Santos Padres, tuvo siempre grandísima eficacia y virtud para ayudar á la Iglesia, ora en la verdadera inteligencia é interpretacion genuina de las mismas Escrituras, ora en la leccion y explicacion más útil y segura de los Padres, ora, finalmente, en descubrir y rechazar los varios errores y herejías ; mas en estos nuestros dias, cuando han sobrevenido los tiempos peligrosos descritos por el Apóstol, y hombres blasfemos, soberbios, seductores, se adelantan y progresan en los caminos del mal, errando ellos é induciendo á otros en el error, aquella ciencia es muy necesaria, así para confirmar los dogmas de la fe, como para la refutacion de las herejías (1).» Las cuales palabras, aunque al parecer significan solo la Teología escolástica, pero claramente se advierte que han de entenderse tambien en honor de la Filosofía. Y á la verdad, aquellas preclaras dotes que á la Teología escolástica la hacen tan temible para los enemigos de la verdad, conviene á saber, segun añade el mismo Pontífice, « aquel ordenado enlace y trabazon íntima y recíproca de materias y razones, aquella armonía y disposicion que guardan como la de un ejército en forma de batalla, aquellas definiciones y divisiones tan perfectas y luminosas, aquella fuerza incontrastable de argumentos, y aquellas agudísimas controversias con que la luz es separada de las tinieblas, la verdad del error, y con las cuales se descubre y parece en su vegonzosa desnudez, cual si le quitaran el disfraz, la mentirosa falacia de los herejes, envuelta en mil prestigios y engaños (2);» esas preclaras y admirables dotes, decimos, deben atribuirse al recto uso de aquella filosofía, que los maestros escolásticos con deliberado y sabio consejo emplearon hasta en las disertaciones teológicas. Demas que, como fuera propio y singular de los Teológos escolásticos juntar entre sí con vínculo estrechísimo la ciencia humana y la divina, entiéndese bien, que no hubieran conciliado tanto honor á la Teología, en la cual sobresalieron, y tanta estima del juicio y opinion de los hombres, si hubiesen empleado en su auxilio una filosofía incompleta y superficial.

(1) Bulla *Triumphantis*, an. 1588.
(2) Bul. cit.

Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas;* qui, uti Caietanus animadvertit, « veteres doc- » tores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodam- » modo sortitus est (1). » Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium et decus iure meritoque habeatur. — Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitæ integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientiâ prædives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit. Nulla est philosophiæ pars, quam non acute simul et solide pertractarit : de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quæque explicandi facilitas desideretur.

Illud etiam accedit, quod philosopicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quamlatissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, à posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud à se ipso impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. — Præterea rationem, ut par est, à fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere ; neque fides à ratione fere possit plura aut validiora adiumenta præstolari, quam quæ iam est per Thomam consecuta.

Has ob causas, doctissimi homines, superioribus præsertim ætatibus, theologiæ et philosophiæ laude præstantissimi, conquisitis incredibili studio Thomæ voluminibus immortalibus, angelicæ sapientiæ eius sese non tan excolendos, quam penitus innutriendos tradiderunt. Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum iusisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomæ studere et religiosus hærere, cauto, ne cui eorum impune liceat

(1) In 2.m 2.æ, q. 148, a. 4. in fin.

Ahora bien, entre los Doctores Escolásticos, descuella sobre manera como príncipe y maestro que fué de todos ellos, el angélico *Tomás de Aquino*, de quien nota muy bien Cayetano, que *por la suma veneracion con que honró á los doctores sagrados, recibió en cierto modo el entendimiento de todos ellos* (1). Las doctrinas de estos, dispersas á modo de miembros separados de un mismo cuerpo, Tomás las unió y ligó en un haz, dispúsolas con órden admirable, y con tales aumentos las enriqueció, que con justa razon es tenido el santo Doctor por auxilio y honor de la Iglesia. De ingenio dócil y agudo, de memoria fácil y tenaz, de vida inmaculada, amador de sola la verdad, instruido copiosísimamente en las ciencias divinas y humanas, con razon fué comparado al Sol, pues vivificó al orbe de la tierra con el calor de sus virtudes, y extendió por todo el la luz de la doctrina. No hay parte alguna de la filosofía, que no tratara con solidez y agudeza juntamente : trató de las leyes del raciocinio, de Dios y de las sustancias incorpóreas, del hombre y de otras cosas sensibles, de los actos humanos y de sus principios, de manera tal, que nada se echa de menos, ni la abundancia en la materia de las cuestiones, ni la conveniente disposicion de las partes, ni más cumplido acierto en el método, ni mayor firmeza en los principios y vigor en la argumentacion, ni la perspicuidad ó propiedad de los términos, ni la facilidad en la explicacion de los puntos más abstrusos.

A lo cual se allega que el angélico Doctor abarcó las conclusiones filosóficas en las razones y principios que por su considerable latitud contienen dentro de sí la semilla de innumerables verdades, desarrollada oportunamente con fruto muy abundante por los maestros que vinieron despues. Y como asimismo se sirvió de este método en la refutacion de los errores, alcanzó por aqui debelar él solo todos los de los tiempos anteriores, y proporcionar armas incontrastables con qué expugnar y destruir los que sucesivamente habían de nacer en adelante. Distinguiendo ademas, como era justo, la razon de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculo de recíproca amistad, mantuvo sus respectivos derechos y atendió á su dignidad de tal manera, que ni la razon, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse ya á más sublime altura, ni á la fe le es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios, que los que obtuvo gracias á Santo Tomás.

Por todas estas razones, los que en las edades posteriores principalmente, merecieron más alabanza de la Teología y de la Filosofía, por la extension y profundidad de su saber, despues de haber explorado con estudio increible por lo exquisito y prolijo los inmortales volúmenes de Tomás, entregáronse sin reserva á su angélica sabiduría, más todavía que para ilustrar sus ánimos, para sustentarse y nutrirse de ella. Casi todos los fundadores de las

(1) In 2.ᵐ 2.ᵃ, q. 148, a 4, in fin.

à vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut dominicanam familiam prætereamus, quæ summo hoc magistro iure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos, Carmelitas, Augustinianos, Societatem Iesu, aliosque sacros Ordines complures, statuta singulorum testantur.

Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quæ olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Coimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen ætate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanæ sapientiæ domiciliis tamquam in suo regno, Thomam consedisse principem ; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et autoritate conquievisse.

Sed, quod pluris est, Romani Pontifices Prædecesores Nostri sapientiam Thomæ Aquinatis singularibus laudum præconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI (1), Nicolaus V (2), Benedictus XIII (3) aliique testantur, admirabili eius doctrina universam Ecclesiam illustrari ; S. Pius V (4) vero fatetur eadem doctrina hæreses confusas et convictas dissipari, orbemque universum à pestiferis quotidie liberari erroribus ; alii cum Clemente XII (5), uberrima bona ab eius scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, Ipsumque eodem honore colendum esse affirmant, qui summis Ecclesiæ doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino et Hieronymo defertur ; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur. Qua in re memoratu dignissima videntur, B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam : «Volumus et tenore præsentium vobis iniungimus » ut B. Thomæ doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini,

---

(1) Bulla *In Ordine.*
(2) Bulla ad FF. Ord. Præd., 1451.
(3) Bulla *Pretiosus.*
(4) Bulla *Mirabilis.*
(5) Bulla *Verbo Dei.*

Órdenes religiosas, y cuantos las han dirigido con reglas y preceptos, pusieron á los que entrasen en ellas el de estudiar las doctrinas de Santo Tomás, y el de darles entera adhesion, previniendo que á ninguno fuera lícito dejar de seguir ni aun en lo más mínimo las huellas de tan insigne varon. Sin hablar de la religiosa familia de los dominicos, que con harta justicia se gozan, considerándole como gloria propia, en este sumo maestro, los estatutos de los Benedictinos, Carmelitas, Agustinos, de la Compañía de Jesus y de otras Sagradas Religiones, son testimonio indubitable de haberles sido puesta la misma ley.

Aquí precisamente se explaya el ánimo con gozo singular, haciendo memoria de aquellas celebérrimas escuelas ó universidades que en otro tiempo florecieron en Europa, las de Paris, Salamanca, Alcalá, Douai, Tolosa, Lovaina, Pádua, Bolonia, Nápoles, Coimbra y muchísimas otras, cuya fama, como todos saben, creció con el transcurso de los años, á las cuales es tambien sabido que se consultaba en los más graves asuntos, dándose en todas partes á sus respuestas mucho valor y autoridad. Pues ahora bien; en todas aquellas casas, donde la sabiduría humana había establecido su morada, Santo Tomás ocupaba la silla que como á Príncipe le pertenecía en aquel reino suyo; y por maravilloso y comun acuerdo y consentimiento así de maestros como de alumnos, todos descansaban unánimes en el magisterio y autoridad solamente del Angélico Doctor.

Pero mucho más todavía es, que los Romanos Pontífices Predecesores Nuestros, hayan honrado la sabiduría de Tomás de Aquino con singulares elogios y magníficos testimonios. Clemente VI (1), Nicolas V (2), Benedicto XIII (3) y otros Pontífices dijeron de él, que con su doctrina admirable ilustró á toda la Iglesia; San Pío V (4) confiesa ademas, que á vista de ella todas las heregías huyeron llenas de confusion y convictas de su malicia, y el universo mundo se ve todos los dias libre de pestilencia de errores; otros afirman con Clemente XII (5), que los bienes más ricos y excelentes se derivan de sus inmortales escritos á la Iglesia toda, y que el mismo Santo Doctor merece ser honrado con honor igual al que se rinde á los sumos doctores de la Iglesia, Gregorio, Ambrosio, Agustin y Jerónimo; otros, finalmente, no vacilan en proponer á Santo Tomás á las Universidades y grandes Liceos por ejemplar y maestro á quien seguir con entera seguridad. Dignísimas de mencion Nos parecen las siguientes palabras del B. Urbano V á la Universidad de Tolosa: *Es nuestra voluntad, y segun el tenor de las presentes Letras, os prevenimos que abraceis como verídica y católica la doctrina*

(1) Bulla *In ordine*.
(2) Bulla ad FF. Ord. Præd., 1451.
(3) Bulla *Pretiosus*.
(4) Bulla *Mirabilis*.
(5) Bulla *Verbo Dei*.

» eamdemque studeatis totis viribus ampliare (1).» Urbani autem exemplum Innocentius XII (2) in Lovaniensi studiorum Universitate, et Benedictus XIV (3) in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt. — His vero Pontificum maximorum de Thoma Aquinate iudiciis, veluti cumulus, Innocentii VI testimonium accedat : « Huius (Thomæ), doctrina præ cete-» ris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, » veritatem sententiarum, ita ut numquam qui eam tenuerint, inveniantur » à veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de » veritate suspectus (4). »

Ipsa quoque Concilia Œcumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiæ, singularem Thomæ Aquinatis honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Vienneni, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuise Thomam et pene præfuisse dixeris, adversus errores Græcorum hæreticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem. — Sed hæc maxima est et Thomæ propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi, ordini habendo, una cum divinæ Scripturæ codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomæ Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

Postremo hæc quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, præconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter hæreticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel è medio doctrina Thomæ Aquinatis, se facile posse cum omnibus catholicis doctoribus « subire certa-» men et vincere, et Ecclesiam dissipare (5) » — Inanis quidem spes, sed testimonium non inane.

His rebus et causis, Venerabiles Fratres, quoties respicimus ad bonitatem, vim, præclarasque utilitates eius disciplinæ philosophicæ, quam maiores nostri adamarunt, indicamus temere esse commissum ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit; præsertim cum philosophiæ scholasticæ et usum diuturnum et maximorum virorum iudicium, et, quod caput est, Ecclesiæ suffragium favisse constaret. Atque in veteris doctrinæ locum

---

(1) Const. 5, dat. die 3 Ag. 1368 ad Cancel. Univ. Tol.
(2) Let. in form. Brev., die 6 Feb. 1649.
(3) Let. in form. Brev., die 21 Ag. 1772.
(4) Serm. de S. Tom.
(5) Beza-Bucerus.

del Bienaventurado Tomás, y que hagais estudio con todo ahinco para exponerla ámpliamente (1). Este ejemplo de Urbano fué renovado por Inocencio XII (2) respecto á la Universidad de Lovaina, y por Benedicto XIV (3) en las Letras de este Pontífice al Colegio de San Dionisio de los Granatenses. Pero á todos estos juicios de los Sumos Pontífices en honor de Tomás, se añade el testimonio de Inocencio VI, en donde dicho honor superó ya toda medida. *Si se exceptúa la doctrina canónica, la de este* (Tomás) *excede á todas en la propiedad de las palabras, en el estilo y modo de hablar, en la verdad de las sentencias, de forma que á los que la siguiesen y tuviesen, jamas se les verá fuera de las vías de la verdad, y los que la impugnaren siempre serán tenidos por sospechosos acerca de ella* (4).

Los mismos Concilios ecuménicos, en donde se hace visible la flor escogida de entre todas las que simbolizan la sabiduría en todas las partes del orbe, tambien promovieron siempre con empeño el honor singular de Tomás de Aquino. En los Concilios de Leon, de Viena, de Florencia, en el Vaticano, en las deliberaciones de los Padres, asistió, y casi puede decirse que presidió Tomás, combatiendo con fuerza irrefragable y éxito faustísimo los errores de los Griegos, y los de los herejes y los racionalistas. Pero aquel fué el mayor honor de Santo Tomás, propio suyo, y no comunicado á ninguno de los doctores católicos, que los Padres del Concilio Tridentino, juntamente con las divinas Escrituras y los decretos de los Sumos Pontífices, quisieron que en medio de él, para su norma y direccion, se ofreciese ante los ojos la *Suma* de Tomás de Aquino, á fin de acudir á ella en busca de consejo, razones y oráculos.

Finalmente, á ese varon incomparable parecía reservada esta otra palma, que hasta los mismos enemigos del nombre católico se vieran como forzados á rendirle el homenaje de su admiracion. Porque es cosa averiguada, que entre los corifeos de las sectas heréticas, algunos dijeron sin rebozo, que si se quitara de en medio la doctrina de Tomás de Aquino, fácilmente podrían *contender con todos* los doctores católicos, y *salir con victoria y destruir la Iglesia* (5). ¡Vana jactancia ciertamente, pero testimonio harto expresivo!

Por todas estas cosas y razones, siempre Venerables Hermanos, que ponemos los ojos en la bondad, eficacia, y esclarecidos frutos de esta enseñanza filosófica, que nuestros mayores tanto amaron, juzgamos que el no habérsele dado siempre el honor debido, ni haber éste durado en todas partes, es cosa en que se procedió sin razon ni consejo; mayormente constando como consta, que el uso perpétuo, y el juicio de los más ilustres va-

---

(1) Const. 5.ª dat. die 3 Aug. 1368 ad Cancell. Univ. Tolos.
(2) Litt. in form. Brev., die 6 Febr. 1649.
(3) Litt. in form. Brev., die 21 Aug. 1772.
(4) Serm. de S. Thom.
(5) Beza. — Bucerus.

nova quædam philosophicæ ratio hac illac succesit, unde non ii percepti sunt fructus optabiles ac salutares, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent. Admitentibus enim Novatoribus sæculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quælibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re pronum fuit, genera philosophiæ plus æquo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus, quæ sunt in humanis cognitionibus præcipuæ. A multitudine sententiarum ad hæsitationes dubitationesque persæpe ventum est : à dubitationibus vero in errorem quàm facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat. — Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse : qui patrimonio antiquæ sapientiæ posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex hæc ratio doctrinæ, cùm in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabile neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, eius rei agnoscat in seipsa residere causam et culpam. — Quæ cum dicimus, non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt ; id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinæ pertinere. Sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione tota aut præcipua exercitatio versetur. — Et simili modo de sacra Theologia iudicetur ; quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet ; sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis conjunctis in illa viribus, *invictum fidei propugnaculum* (1) esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, præclaram Thomæ Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. Pari voluntate plures ex ordine Ves-

(1) Sixtus V, Bull. cit.

rones, y sobre todo, el voto de la Iglesia, fué favorable á la filosofía escolástica. En lugar de la antigua doctrina, introdújose aquí y allí cierta filosofía nueva, de donde provino no haberse recogido los frutos apetecidos y saludables que la Iglesia y la misma sociedad civil habrían deseado. Gracias á los Novadores del siglo XVI, hízose moda discurrir en materias filosóficas sin miramiento ni respeto alguno á la fe, no negándose á nadie la licencia que pedía y otorgaba á su vez, para excogitar cada cual á su placer la doctrina que le sugiriese su propio ingenio. De donde por ventura acaeció multiplicarse sin medida los sistemas de la filosofía, y nacer sentencias diversas y contradictorias hasta sobre las cosas que son principales en los conocimientos humanos. A menudo, de la muchedumbre de opiniones, se pasó á la incertidumbre y á la duda; y todos saben, que de la duda al error no hay más que un paso. Este mismo amor de la novedad pareció en algunas partes haber inficionado el ánimo hasta de los filósofos católicos, que es muy comun en los hombres ser inducidos á obrar por espíritu de imitacion, los cuales, desdeñado el patrimonio de la antigua sabiduría, más que acrecentarla y perfeccionarla con razones nuevas, quisieron dar á luz teorías y sentencias peregrinas, con menguado consejo á la verdad, y no sin detrimento de las ciencias. Porque como esta misma muchedumbre de doctrinas solo estriben en la autoridad y arbitrio de determinados maestros, y este fundamento sea de suyo mudable, la filosofía que de aquí procede, lejos de tener la firmeza, estabilidad y fortaleza de la antigua, adolece de los vicios contrarios á estas dotes, resultando fluctuante y ligera. No es maravilla, pues, que en siendo contrastada por razones contrarias, carezca algunas veces de medios eficaces de defensa, cuya falta á nadie debe de importar sino á sí propia. Y no es esto decir que desaprobemos el estudio de los sabios que aplican las fuerzas de su ingenio y erudicion, y el tesoro de los nuevos descubrimientos, á cultivar la filosofía, pues tal estudio sabemos bien que conduce á la perfeccion de las doctrinas; sino que se ha de cuidar que en tal estudio no se cifre todo, ni aun la parte principal de este ejercicio. Otro tanto puede decirse de la sagrada Teología, la cual es ciertamente grato ver como es ayudada por varias maneras é ilustrada de la erudicion; pero lo que ella pide con absoluta necesidad, es ser tratada segun el estilo usado por los Escolásticos, de forma que se junten en ella la revelacion y la razon, para continuar siendo alcázar inexpugnable de la fe (1).

De aquí que muchos de los que cultivan las ciencias filosóficas, para cumplir su saludable intento de restaurar en nuestros dias la filosofía, con felicísimo acierto han empezado por restablecer la doctrina esclarecida de Tomás de Aquino, y restituirle su antiguo debido honor, estudio en que prosiguen constantes. Tambien sabemos con grande alegría de nuestro corazon,

(1) Sixtus V, Bull. cit.

tro, Venerabiles Fratres, eamdem alacriter viam esse ingressos, magna cum animi nostri lætitia cognovimus. Quos cùm laudamus vehementer, tum hortamur, ut in suscepto consilio permaneant: reliquos verò omnes ex Vobis singulatim monemus, nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiæ rivos purissimos, ex Angelico Doctore iugi et prædiviti vena dimanantes, studiosæ iuventuti large copioseque universi præbeatis.

Quæ autem faciunt, ut magno id studio velimus, plura sunt. — Principio quidem, cum in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis cuiusdam sapientiæ, christiana fides oppugnari soleat, cuncti adolescentes, sed ii nominatim qui in Ecclesiæ spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinæ pabulo ob eam causam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere, *parati semper*, secundum Apostolica monita, «ad » satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quæ in nobis est, spe (1); » et exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere (2). » — Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato à fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, præter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quàm solidam Patrum et Scolasticorum doctrinam, qui, firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus, vel maxime invitis et repugnantibus, abunde sufficiat.

Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quæ ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiæ conformior doctrina, qualem Thomæ Aquinatis volumina complectuntur. Quæ enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cuiuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et æquo Summorum Principum imperio, de obtemperatione sublimioribus potestatibus, de mutua inter omnes caritate; qua scilicet de his rebus et aliis generis ejusdem à Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quæ pacato rerum ordini et publicæ saluti periculosa esse dignoscuntur.—

(1) I Ped. III, 15.
(2) Tit. I, 9.

que muchos de vuestro órden, Venerables Hermanos, movidos de igual deseo, habeis tomado con viva determinacion ese camino. A todos los cuales alabamos con extremo, y les exhortamos á perseverar en determinacion tan prudente, y á todos los demas de entre vosotros, uno por uno, manifestamos que una cosa venimos hace mucho tiempo deseando con el mayor empeño: que todos vosotros proveais á que la juventud estudiosa sea rica y copiosamente apacentada en los raudales purísimos de sabiduría que manan perpétuamente de la fuente sobreabundante del Angélico Doctor.

Muchas son las razones que nos mueven á quererlo con tanto afan. Primeramente, porque como en medio de estos turbados tiempos la fe cristiana suele ser combatida con las maquinaciones y ardides propios de la sabiduría falaz del siglo, conviene que los jóvenes todos, pero todavía más los que son esperanza singular de la Iglesia, sean por esta razon nutridos con manjares excelentes de doctrina, para que fuertes ellos, y armados de todas armas, se ejerciten desde luego en sostener con sabiduría y fortaleza la causa de la religion, *prontos siempre á dar satisfaccion á cualquiera de la esperanza* ó religion *en que vivís* (1), y á *instruir en la sana doctrina y redargüir á los que contradijesen* (2). En segundo lugar, para devolver la salud y restituir á la gracia y juntamente á la fe católica, á muchos que, habiéndola echado de sus ánimos, odian las instituciones católicas, y solo reconocen por guía y maestra á la razon, no vemos ningun medio más conveniente fuera del auxilio sobrenatural de Dios, que la sólida doctrina de los Padres y de los Escolásticos; es tan luminosa la evidencia con que ponen de manifiesto los fundamentos firmísimos de la fe, su orígen divino, los argumentos que la persuaden, los beneficios recibidos de ella por el linaje humano, y su perfecta conformidad con la razon, que no hay entendimiento, por más que resista, que ella no sea sobremanera poderosa á cautivar.

Todos vemos, por otra parte, en cuán grave peligro de ruina se encuentra la familia y aun la misma sociedad civil, causado por la pestilencia de los errores y perversas opiniones que circulan por ella; de seguro mayor paz y seguridad gozaría, si en las universides y escuelas se enseñase una doctrina más saludable que la que se enseña, y más conforme al magisterio de la Iglesia, tal como la que contienen las obras de Tomás de Aquino. Porque todas sus razones tocantes á la verdadera libertad, que hoy ha degenerado en licencia, al orígen divino de toda autoridad, á la naturaleza y fuerza de obligar de las leyes, al poder á un mismo tiempo justo y paternal de los sumos imperantes, á la obediencia debida á las potestades superiores, á la caridad mutua que debe reinar entre todos, y á otras materias del mismo género, poseen sobre todas fuerza invencible para dar el golpe mortal á los principios de derecho nuevo, reconocidos por contrarios y peligrosos á la tranquilidad

(1) I Petr. III, 15.
(2) Tit. I, 9.

Demum cunctæ humanæ disciplinæ spem incrementi præcipere, plurimumque sibi debent præsidium polliceri ab hac, quæ Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauratione. Etenim à philosophia, tamquam à moderatrice sapientia, sanam rationem retumque modum bonæ artes mutuari, ab eaque, tamquam vitæ communi fonte spiritum haurire consueverunt. Facto et constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens iudicium philosophiæ stetit; neglectas vero et prope obliteratas iacuisse, inclinata atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia.—Quapropter etiam physicæ disciplinæ quæ nunc tanto sunt in prætio, et tot præclarè inventis, singularem ubique cient admirationem sui; ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum præsidii sunt habituræ. Illarum enim fructuosæ exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturæ, sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerte opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum, et unitas in varietate, et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quamtam philosophia scholastica vim et lucem et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur.

Qua in re et illud monere iuvat, nonnisi per summan iniuriam eidem philosophiæ vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim scholastici, Sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanan intelligentiam nonnisi et rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quàm naturæ arcana diligenter investigare, et in rerum phisicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, aliique scholasticorum principes, non ita contemplationi philosophiæ dediderunt, ut non etiam multum operæ in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quæ recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Præterea, hac ipsa ætate, plures iique insignes scientiarum phisicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris physicæ conclusiones, et philosophica scholæ principia nullum veri nominis pugnam existere.

del órden y á la salud comun. Todas las ciencias finalmente deben concebir viva esperanza de perfeccion y aumento y prometerse muchos auxilios de esta restauracion propuesta por Nos en órden á los estudios filosóficos. Porque de la filosofía acostumbraron las buenas artes á tomar, como de ciencia normal y moderadora de las demas, su razon y recto modo, y á sacar de ella, como de fuente comun de vida, el espíritu que debe animarlas. Los hechos y una experiencia constante prueban que entonces florecieron principalmente las artes liberales, cuando se mantuvo el honor debido á la filosofía, y prevaleció la sabiduría de sus juicios; y, por el contrario, que perdieron su vigor y lozanía, y acabaron por yacer en el olvido, cuando la filosofía, torcida por el error, degeneró en necedad. Por idéntica razon las mismas ciencias físicas, ahora tan estimadas y acrecentadas con tantos y tan ilustres descubrimientos como los que excitan en todas partes la singular admiracion del ánimo, lejos de temer con razon que les cause detrimento alguno la filosofía de los antiguos restaurada, deberán esperar de ella muy grandes auxilios. Y á la verdad, exige el estudio fecundo de estas ciencias y su legítimo progreso, que no se contenten con examinar los hechos y observar la naturaleza, sino que despues de establecerlos, suban á más alta consideracion, esforzándose diligentemente á conocer la esencia de los seres corpóreos, é investigar las leyes que siguen en sus movimientos, de donde proceden el órden que guardan entre sí, y la unidad en la variedad y la semejanza que tienen á pesar de ser diversos los unos de los otros. Es verdaderamente admirable la luz y la fuerza que estas investigaciones reciben y pueden recibir de la filosofía, en siendo esta por ventura sabiamente enseñada.

Bien es advertir acerca de esto, que hacen gravísima injuria á la filosofía escolástica, los que la acusan de contraria al sucesivo progreso é incremento de las ciencias naturales. Todo lo contrario debe decirse; porque siguiendo las huellas de los Santos Padres, enseñaron los Escolásticos á menudo en Antropología, que la inteligencia humana solo llegó al conocimiento de las cosas espirituales partiendo de las sensibles, comprendiendo muy bien, segun esto, no haber nada más útil para el filósofo que escudriñar diligentemente los arcanos de la naturaleza, y aplicar las fuerzas de la mente con intensidad y constancia al estudio del mundo físico. Y como lo pensaron, así lo hicieron. Santo Tomás de Aquino, el B. Alberto Magno y otros Escolásticos insignes, de tal manera especularon en las cosas tocantes á la filosofía, que no dejaron de emplear gran parte de su estudio en el conocimiento de las cosas naturales, tanto que no pocos dichos y sentencias suyas han confirmado los sabios modernos, confesando que están conformes con la verdad. Demas de esto, muchos doctores en ciencias físicas, que las cultivan en nuestros dias con gloria singular, confiesan públicamente y sin rebozo que entre los resultados ciertos y constantes de la física novísima y los principios filosóficos de la Escuela, no media oposicion alguna real.

Non igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit à quopiam inventum atque excogitatum; vos omnes, Venerabiles Fratres, quàm enixe hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream Sancti Tomæ sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis Sapientiam Sancti Thomæ dicimus, si quid enim est à doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quæsitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis minus cohærens, vel denique quoque modo non probabile, id nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi. — Ceterum, doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri, à vobis intelligenter electi, in discipulorum animos insinuare; eiusque præ ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponam. Eamdem Academiæ à vobis institutæ aut instituendæ illustrent ac tueantur, et ad grassantiun errorum refutationem adhibeant. — Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentius animos arcendos curate.

Probe autem novimus conatus Nostros irritos futuros, nisi communia cœpta. Venerabiles Fratres, Ille secundet, qui *Deus scientiarum* in divinis eloquiis (1) appellatur; quibus etiam monemur; « omne datum optimum et » omne donum perfectum desursum est descendens à Patre luminum (2) ». Et rursus: « Si quis indiget sapientia, postulet à Deo, qui dat omnibus » affluenter, et non improperat; et dabitur ei (3) ». Igitur hac quoque in re exempla sequamur Doctoris Angelici, qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est, quidquid sciret non tam se studio aut labore suo, sibi peperisse, quàm divinitus accepisse: ideoque humili et concordi obsecratione Deum simul omnes exoremus ut in Ecclesiæ filios spiritum scientiæ et intellectus emittat, et aperiat eis sensum ad intelligendam sapientiam. Atque ad uberiores percipiendos divinæ bonitatis fructus, etiam B. Virginis Mariæ, quæ Sedes sapientiæ appellatur, efficacissimun patrocinium apud Deum interponite; simulque deprecatores adhibete purissimum Virginis Sponsum B. Iosephum, et Pe-

(1) I Reg. II, 3.
(2) Jac. I, 17.
(3) Ibid., v. 5.

Por tanto Nos, á la vez que declaramos de buen grado y con placer que ha de admitirse todo lo que fuere sábiamente proferido por cualesquiera ingenios ó inventado y escogitado en provecho de los hombres, os exhortamos con todas nuestras fuerzas á todos Vosotros, Venerables Hermanos, á que para honor y defensa de la fe católica, para bien de la sociedad, para el progreso de todas las ciencias, restablezcais y propagueis, con toda la posible latitud, la áurea ciencia de Santo Tomás. Y decimos de Santo Tomás, porque si algun punto fuera de los doctores escolásticos, ó investigado con nimia sutileza, ó enseñado con poca madurez; si alguna cosa resulta menos conforme con las doctrinas dadas á luz en época posterior, ó de cualquier otro modo improbable, eso no es de modo alguno nuestro ánimo proponerlo á nuestra edad como digno de imitacion. Por lo demas, procuren los maestros elegidos prudentemente por Vosotros, imbuir los ánimos de sus discípulos en la doctrina de Tomás de Aquino, poniendo de manifiesto su solidez y excelencia sobre las demas. Expónganla con toda claridad y defiéndanla las Academias que hayais establecido ó cuya institucion ordeneis, y usen de ella en la confutacion de los errores que infestan el mundo. Y porque no es razon que en lugar de la verdadera y sincera doctrina sea recibida la fingida ó alterada, procurad que la sabiduría de Santo Tomás sea bebida en sus propias fuentes, ó al menos en aquellas corrientes que de ellas proceden puras é íntegras, segun la unánime y segura sentencia de los doctores; pero de aquellas que aunque dicen que se derivan de tales fuentes, pero en realidad crecieron recibiendo aguas ajenas y no cierto saludables, procurad tener alejados los ánimos de los jóvenes.

Pero nuestro intento no se cumpliría, si Aquel no favorece las comunes empresas que en las divinas Letras se llama *Dios de las ciencias* (1); las cuales nos enseñan que *toda dádiva preciosa y todo don perfecto, de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces* (2). *Y si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídasela á Dios, que á todos da copiosamente, y no zahiere á nadie, y le será concedida* (3). Hasta en esto mismo hemos de seguir los ejemplos del Santo Doctor, que nunca se ponía á leer ni escribir sin pedir antes el divino auxilio; el cual confesó cándidamente, que todo lo que supiera, más que del estudio y trabajo propios, habíalo obtenido del cielo; y así supliquemos á Dios todos á una con humilde y concorde ruego, que envie á los hijos de la Iglesia el espíritu de ciencia y entendimiento, y les abra el sentido, con que entienda la sabiduría. Y para que sean más copiosos los frutos de la bondad divina, interponed tambien delante de Dios el patrocinio eficacísimo de la Bienaventurada Vírgen María, llamada trono de la sabiduría; y juntamente tomad por intercesores al purísimo Esposo de la Vírgen, San José, y á los

(1) I Reg. II, 3.
(2) Jac. I, 17.
(3) Ibid. v. 5.

trum ac Paulum Apostolos maximos, qui orbem terrarum impura errorum lue corruptum, veritate renovarunt, et cœlestis sapientiæ lumine compleverunt.

Denique divinii auxilii spe freti, et pastorali vestro studio confisi, Apostolicam Benedictionem, cœlestium munerum auspicem et singularis Nostræ benevolentiæ testem, Vobis omnibus, Venerabilis Fratres, universoque clero et populo singulis commisso, peramanter in Domino impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 4 Augusti, anno 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO, PP. XIII.

mayores Apóstoles Pedro y Pablo, que renovaron el orbe de la tierra, corrompido por el pestilente contagio de los errores, y le inundaron en luz de celestial sabiduría.

Confortados finalmente por la esperanza de la divina gracia, y confiados en vuestro celo pastoral, os concedemos amantísimamente en el Señor á todos vosotros, Venerables Hermanos, y á todo el clero y al pueblo que os está respectivamente confiado, la bendicion Apostólica, como anuncio de los dones celestiales y prenda de Nuestra singular benevolencia.

Dado en Roma, en San Pedro, dia 4 de Agosto del año 1879.

LEON PAPA XIII.

DICCIONARIO

DE LAS VOCES Y FRASES MÁS USADAS POR SANTO TOMÁS Y OTROS ESCOLÁSTICOS (1)

A

Abalietas es ser por otro. *Asseitas*, empero por sí.

1. *Absolutè*, dícese de la cosa, cuando tiene en sí misma la naturaleza ó el accidente que requiere tal denominacion. Así se dice que el hombre es *absolutamente* racional, que una pared es absolutamente blanca. Su correlativo es *respectivè*, que se dice de una cosa, que se denomina tal, si se compara con otra, pero no si se la considera en su naturaleza ó solo en sus accidentes; así el varon de pequeña estatura se dice *respectivamente* grande si se le compara con un niño, pero no, si con un gigante.

2. *Absolutè* es á veces lo mismo que *simpliciter*, y se dice cuando una cosa puede denominarse tal sin adicion ó limitacion. En este sentido, v. gr. nuestra alma es inteligente *absolutè* ó *simpliciter*. Su correlativo es *secundum quid*, que se dice de la cosa que se denomina tal segun una pequeña parte suya, ó solo con la adicion de la partícula restringente. Así, dícese que el Etiope es blanco *secundum quid* (segun y como), es decir, por relacion á los dientes.

Absolutum es lo que no se refiere á otro, ni al órden de otro, como Dios. El nombre absoluto en cuanto se opone al relativo (connotativo) es el que tiene la significacion perfecta, y no implica otra cosa con su significacion, como hombre, calor.

(1) Traducído literalmente del escrito por S. de Zama Mellinio, y con las equivalencias castellanas posibles.

Abstractio es la separacion de uno del otro (Sto. Tom. 1, Met. lect. 10). *Abstractio realis* es la accion por la que uno es separado realmente de lo otro, como el brazo del cuerpo (allí mismo). *Abstractio logica* es la accion del entendimiento que concibe lo uno sin lo otro, ú otros, con quienes está unido por parte de la cosa; como cuando concibo el fuego sin pensar en el calor (P. I, c. 85 artículo 1.º). *Abstractio simplex* es aquella por la que el entendimiento considera lo uno sin lo otro con que está unido, sin negar que conviene al sujeto; como lo racional, sin lo risible (allí). *Abstractio composita* ó negativa, es cuando el entendimiento abstrae tanto uno de otro, que niega convenirle, ó afirma de él su contrario; como el cuervo no es negro, el cuervo es blanco (allí). *Abstractio phisica* es la que proviene de la materia singular no de lo sensible (allí). *Abstractio mathematica* es la que proviene de la materia sensible, no de la inteligible (Santo Tom. proleg. Met. y lib. VI, lect 1.ª). *Abstractio metaphisica* es la que proviene de la materia sensible y de la inteligible. El Fisico, v. gr., considera el cuerpo natural en general, no este ó aquel; el matemático considera la cantidad no la naturaleza; el metafísico, empero, la naturaleza del ente abstraida de la naturaleza y de la cantidad.

Abstrahentium non est mendacium (de los que abstraen no es la mentira). Axioma. Así concebimos al animal en el hombre, abstrayendo en nuestra mente de lo racional ó irracional, lo que ni afir-

mamos ni negamos del hombre, y por lo tanto no mentimos. Lo que tiene tambien lugar en lo moral, cuando hacemos abstraccion de la verdad de las cosas que meramente narramos.

1. *Accidens* es lo que se halla en lo ajeno *secundum se* (accidentalmente), no empero, de la esencia de la cosa, como la blancura, la ciencia (Aristot. Met. lib. VI, cap. 1.º). *Accidens absolutum.* V. *Accidens physicum.*

2. *Accidens logicum* ó *prædicable* es el que ya sea sustancia, ya accidente está así unido al sujeto, que sin él puede existir y concebirse el sujeto. Así los vestidos son *accidente lógico.*

3. *Accidens metaphisicum* es aquel que si bien se ha identificado con la sustancia, sin embargo, nuestra mente puede concebir aquella sustancia sin él; ó lo que no es del concepto de sustancia. Así la hilaridad (ó facultad de reir) del hombre es *accidente metafísico,* porque si bien aquella se identifica con la esencia del hombre, puede, sin embargo, esta esencia ser concebida, sin que se conciba la hilaridad.

4. *Accidens predicamentale* degenera en accidente metafísico.

5. *Accidens physicum* segun los antiguos tiene la entidad distinta de toda sustancia. Es, ó absoluto ó modal. *Absoluto,* que se reduce á la calidad y cantidad (V. estas palabras) puede estar por virtud divina sin el sujeto. Así, decían, la *cantidad, color, olor, sabor* del pan y del vino están en la Eucaristía sin sujeto, á quien adherirse. *Modal,* que no puede existir enteramente sin sujeto. De esta clase son la *accion, pasion, union, conocimiento* y otros por el estilo, que siendo determinaciones últimas, para que la cosa sea *agente, paciente, unida, cognoscente,* no pueden concebirse sin ella. *Accidens separabile* es el que puede ser removido fácilmente del sujeto; como el calor del hierro. *Accidens inseparabile* es el que no puede, ó al menos con gran trabajo, ser separado del sujeto; como la pureza de la nieve (Porfir. Isagog. cap. De accident.) *Accidens estrinsecum* es el que denomina al sujeto solo estrínsecamente, como la accion, el agente. *Accidens intrinsecum* es el que verdaderamente se halla en la cosa, de la que se dice accidente, como el frio del agua *Accidens proprium.* V. *Proprium.*

Accidentale y Accidentaliter. V. *Essentialiter. Formaliter.* 3. *Formale. Per se.* 1. 2.

Accomoda distributio tiene lugar cuando un atributo conveniente á toda la especie, se acomoda ó atribuye á cada individuo, guardando entre ellos alguna diferencia proporcional. Su correlativo es distribucion *absoluta,* que se verifica atribuyendo á cada individuo el atributo general, indistintamente. Así por la distribucion *acomodada* á cada individuo se debe adoptar esta proposicion: *todos padecen males;* mas por la distribucion *absoluta,* esta otra; *todos los hombres son mortales.*

Accretio es lo mismo que aumento. V. *Motus.* Tomada estrictamente es la adquisicion de mayor cantidad que la que se ha perdido. (Arist. Phys. lib. X, capítulo 2.º). V. *Motus.* 3.

Actio es aquello por cuya mediacion el agente produce el efecto, como la iluminacion. *Actio immanens* es la que se recibe en el mismo supuesto, de quien sale, como la vision (Arist. De an. lib. II, caps. 1.º y 3.º y Sto. Thom. I C. 51, artículo 1.º). *Actio transiens* es la que se recibe en un sujeto distinto del agente, como la calefaccion. (Sto. Thom. Met. lib. IV, lec. 12). *Actio substantialis* es la que termina en la sustancia, como la generacion del fuego. (Arist. Phys. libro IV, cap. 5.º). *Actio accidentalis* es aquella por la que se produce el accidente, como el blanqueo (allí). *Actio instantanea* es la que tiene lugar en el instante ó que no se estiende á ciertas partes del tiempo, como la creacion, la iluminacion. *Actio successiva* es la que se estiende al tiempo ó tiene lugar en el tiempo, como la calefaccion.

Actiones sunt suppositorum. (Las acciones son de los supuestos). Axioma. Esto es, las acciones, como tambien las pasiones, se atribuyen á todo el compuesto, ó individuo, y no esclusivamente á la parte, que produce la accion, ó la padece; así, enfermo el cuerpo, se dice que el hombre está enfermo, é inteligente el alma, se dice que el hombre entiende. Así tambien la muerte del hombre Cristo se dice muerte de la persona divina.

Actu se dice que una cosa está en acto, cuando de hecho está fuera de sus causas, esto es, cuando ha sido producida por sus causas; *Potencia*, ó en *potencia*, cuando no existe, pero puede existir; así el Antecristo existe hoy en *potencia*.

Actualiter se dice de lo que está en acto. Su correlativo es *potentialiter*, ó *habitualiter*, que se dice de aquel que tiene la potencia ó el hábito de producir. Así en el que es movido en acto, el movimiento existirá *actualmente*; en el que suele moverse *habitualmente*.

Actuare aliquid significa perfeccionarlo en acto, y á veces tambien informarlo. Así el alma actúa el cuerpo, porque tambien le informa y perfecciona en el ser del viviente. V. *Informare*.

1. *Actus*. Algunas veces se llama *acto* la existencia del ente. De donde ser *actu*, ó *in actu*, *ens actualis*, *actualitas*, *habere actum* significa existir. Así el mundo ya producido se dice que tiene *acto*, etc., que no tenía, cuando era puramente posible.

2. *Actus* se toma otras veces por la señal ó atributo del ente, del cual se entienden emanar otros atributos del mismo ente. Así la racionalidad en el hombre, se dice *acto* respecto de los otros atributos que de la misma se derivan.

3. *Actus elicitus* se llama el que se hace por la voluntad y permanece en la misma, como el amor, el odio, etc. *Imperatus*, el que es imperado por la voluntad, pero la ejecucion del mismo se manda por otra potencia, como el andar, el juicio imprudente, etc. *Actus humanus*, ó libre, ó moral es el que se hace por prescripcion de la razon; como el dar limosna. *Actus homini*, ó natural es el que se hace por el hombre, sin la advertencia de la razon, como el manosearse la barba (Sto. Tom., l. 2, c. 1, artículo 1.º).

4. *Actus formalis*, ó simplemente *acto*, se dice *la forma sustancial ó accidental*, porque ella es la que determina la cosa, para que sea lo que es, más bien que otra cosa. Así la forma sustancial del fuego determina el compuesto, en el que está, que sea fuego y no otra cosa. Asímismo la forma accidental del color, determina el cuerpo para que sea cálido más bien que frio. *Actus*, así tomado, tiene por correlativo *potentiam*, con cuyo nombre se designa la materia del compuesto, en cuanto es capaz de recibir la forma.

5. *Actus informativus* es la forma, ó lo que es á manera de forma en algun compuesto, como el alma en el hombre, el conocimiento en el alma inteligente. Su correlativo es *potentia informabilis*, que es la materia del compuesto, como el cuerpo. *Actus substantialis* es el que constituye por sí un solo ente con la materia primera, como el alma informa y actúa al hombre. (Aristot. *De an.* lib. 1.º c. 1). *Actus accidentalis* es el que actúa la cosa ya constituida en su ser, como el calor.

6. *Actus primus*, por antonomasia, es la misma potencia, v. gr., de entender, de ver, etc. *Actus secundus* es la accion emanada de la potencia. De donde se dice que uno obra por *acto primero* cuando tiene la potencia de obrar; y *por acto segundo*, cuando obra de hecho.

7. *Actus primus remotus* es la causa destituida de alguna condicion, ó requisito anterior para obrar. *Actus primus proximus*, es la causa acompañada de todos los requisitos anteriores para producir la accion. Así el fuego no aplicado á la estopa, está en *acto primero remoto* de quemar; más, aplicado á ella, está en *acto primero próximo*.

8. *Actus prior sive melior est quam potentiam* (el acto es anterior ó mejor que la potencia). Axioma. Puesto que es mejor para cada cosa existir en acto, que solo poder existir, ó tambien, es mejor la potencia con el acto, que privada del acto. Este axioma no sería, empero, verdadero, si se entendiese de modo, que el ejercicio de la potencia ó del acto, sea mejor que la potencia; pues de esta manera el movimiento sería mejor que la fuerza motriz, lo cual es absurdo.

9. *Actus purus* se toma muchas veces por la forma sustancial, como el alma respecto del cuerpo mientras le informa y perfecciona, más no es informada y perfeccionada; al modo que la materia se dice algunas veces *pura potencia*, mientras toda su esencia consiste en poder recibir forma y ser determinada por ello.

10. *Actus respectivus* es el ente incom-

pleto, como la materia que carece de forma. *Actus absolutus* es el ente completo, como el hombre, el ángel *Actus absolutus simpliciter* es el acto puro en el que ninguna razon de potencialidad puede concebirse, ó que no necesita de ningun otro para ser y existir, cual es solo Dios.

11. *Actus vitalis.* V. *Vitales.*

Adæquaté se toma una cosa cuando se recibe *íntegra* y *totalmente.* Así el hombre tomado *adecuadamente* es animal racional. Se toma, empero, una cosa *inadecuadamente*, cuando se toma *parcialmente.* Así el nombre concebido *inadecuadamente* es animal.

Adæquatio loci se dice la conmensuracion del espacio con la cosa localizada.

Additum amplians es el término añadido para ampliar la significacion de otro término, como en esta enunciacion. *El hombre, cualquiera que sea, está sujeto á error;* el término, *cualquiera que sea,* amplía la significacion del término, *sujeto á error. Additum restringens* es el término añadido, do modo que se coarte de alguna manera la significacion de otro término, como en esta proposicion: *el hombre que está en la plaza, pasea;* las palabras, que *está en la plaza,* son el *additum restringens. Additum diminuens* es el término añadido de modo que se coarte la significacion de otro, en todo ó en parte, como en esta proposicion: *el etiope es blanco en los dientes;* las palabras *en los dientes* son el *additum diminuens. Additum alienans* es el término añadido para transferir la significacion propia de un término, á la impropia; como en esta preposicion: *el hombre pintado es bello,* la voz *pintado* es el *additum alienans.*

Adjacens terminus es lo mismo que término adjetivo. *De secundo adjacente* se llama aquella proposicion en que el verbo, ó la cópula no tiene unido el predicado; v. gr., *Pedro es.* Sí, empero, se agrega el predicado v. g. *Pedro es hombre,* se llama *de tertio adjacente.*

In adjecto se dice que repugna la hipótesis, cuando el adjetivo ó predicado se compone de términos que se destruyen recíprocamente; como esta hipótesis: *si el hombre fuese posible é imposible.* O tambien cuando el sujeto de la hipótesis es tomado como enteramente invariable, como en esta otra: *si el hombre, permaneciendo hombre, no fuese racional.*

Adseitas es lo mismo que referir ó tener relacion consigo.

Æquiparantiæ relatio. V. *Relatio.*

Æquivoca á casu son aquellas cosas de las cuales á una conviene un predicado en un sentido y otra el mismo predicado en otro, como el *gallo gallináceo*, que en en latin es *gallus*, y el galo hombre, que en latin es tambien *gallus*, esto es, de la Galia. *Æquivoca à consilio* son las cosas análogas. *Æquivocum æquivocans* es el que por una razon enteramente diversa conviene á sus inferiores, como perro, conviene solo segun el nombre al celeste (constelacion), terrestre y marino (Arist. *in Præd.* c. 1). *Æquivoca æquivocata* son los que tienen el mismo nombre; pero enteramente distinta la razon de la sustancia significada por el nombre, como *tauros*, animal, y *Tauros*, monte, que no tienen naturaleza alguna comum significada con este nombre *taurus* (allí). V. *Univoca. Analoga.*

Æternitas es la posesion interminable de la vida toda á la vez y perfecta (Boec. *De consol.* lib. v. pros. 6).

Ævum es la duracion permanente, inmutable por su naturaleza, que tiene principio, mas no fin, como la duracion del ángel in Simpl. in *Phys*, lib. iv, text. 154.

Æternæ veritatis se dicen las proposiciones que enuncian algo esencial del sujeto, como *el alma es espiritual.* Pues las cosas que son esenciales al sujeto tienen la verdad eterna en el sentido de que nunca pudo ni podrá existir aquel sujeto ni ser figurado sin ellas.

Nullum agens intendens in malum operatur (ningun agente obra intentando el mal). Axioma. Es decir, el mal en cuanto es mal. Debe, empero, entenderse de las causas necesarias que obran por virtud infusa de Dios; pues todo lo que estas obran se atribuye á Dios, como á la causa *per se* principal; y Dios no puede tender al mal como tal. Mas si se entiende de las causas libres, el sentido es que la voluntad es solo movida por la bondad, ya real, ya aparente.

Agens agendo repatitur. Axioma bastante claro, del cual deducen que el

hombre debe morir alguna vez, áun sin enfermedad y sólo por la fuerza nutritiva. V. *Simile*. V. *Passum* 2. *Alia axiomata*. V. *Terminus* 1, 2.

Agere. V. *Esse*.

Aggeneratio. V. *Motus*, 3.

Alienum. V. *Proprium*, 2.

Alietas, es lo mismo que distincion, ó ser una cosa distinta de otra.

Aliquitatis. V. *Realitates*.

Alteratio, en general, es la mutacion en una cualidad cualquiera, como la adquisicion de la doctrina (Arist *Phys.* lib. VII, c. 2 y 3). *Alteratio*, en sentido propio, es el movimiento hácia la cualidad sensible, media ó estrema, como el enfriamiento, la blancura. *Alteratio corruptiva* es el movimiento corruptor del sujeto en que se verifica. *Alteratio perfectiva* es la que tiende, no á la corrupcion, sino á la perfeccion del sujeto, como la iluminacion (Arist. *Phys.* lib. VIII, c. 3 y Sto. Thom. *De cælo*, lib. I, lect. 3). V. *Motus*.

Ampliatio es la acepcion del término, por diverso tiempo, del que por el verbo se significa de la proposicion, como el justo pecó; esto es, era justo ántes que pecare. V. *Status termini*.

Analogum nomen es el que se dice de sus inferiores, parte por la misma y parte por diversa razon, como sano, del hombre y de la medicina (Ex simpl. *in Prædic.*, c. 4). *Analoga* son aquellas que tienen el mismo nombre; mas la razon significada por el nombre, en parte es diversa y en parte es la misma, como Dios y criatura con relacion al arte (Arist. *Met.* lib. IV, c. 2).

Analoga atributionis son aquellas á quienes conviene un nombre comun en el mismo sentido, pero por diverso título; v. gr., el hombre, la comida, el pulso se dicen *sanos;* pero por *analogía de atribucion*, porque al hombre le conviene la sanidad propia y principalmente: á la comida, como causa de la sanidad; al pulso, como á signo. *Analoga proportionalitatis* son aquellas á quienes conviene el nombre comun con significacion semejante y con proporcion, v. gr., al prado y al hombre conviene la risa por *analogía de proporcionalidad*, pues como la risa del hombre indica un ánimo placentero, así la amenidad del prado la buena temperatura. *Analoga, Analogata.* V. *Univoca*.

Animatio es hacer que el alma informe al cuerpo, ó es la accion por la que se hace que el alma informe al cuerpo, ó es la accion por la que el alma informa al cuerpo.

Antiperistasis es lo mismo que *circumobsistentia*, ó resistencia hecha al cuerpo por los otros que le rodean. Así los lugares subterráneos en el invierno, decían, ser más cálidos por *Antiperistasis*, esto es, porque empapados en aquel tiempo por la humedad de la tierra, el aire exterior que rodea aquellos lugares, es más denso, y una y otro impiden que se desprendan las emanaciones cálidas.

Antonomastice ó por antonomasia es lo mismo que atribuir á alguno por cierta escelencia un nombre comun á muchos; así San Pablo se llama por antonomasia apóstol, y Ciceron orador.

Apparenter. V. *Formaliter*, 6.

Appetitus es la potencia de la cosa que propende naturalmente á su bien y fin; así la materia apetece la forma (Sto. Thom. 1.ª, c. 76, art. 1, y c. 80, art. 1 y 22, c. 8, art. 1). *Apetitus elicitivus* es la potencia por la que el animal se dirige al bien conocido. *Appetitus rationalis* es lo mismo que voluntad, y es la facultad que inclina al bien conocido por el entendimiento. *Appetitus sensitivus* es el que se dirige al bien percibido sólo por el sentido. *Appetitus concupiscibilis* es el que se dirige al bien sensible en absoluto, porque es bien. *Appetitus irascibilis*, es el que se dirige al bien sensible, ardua y difícilmente obtenido (Sto. Thom. 22, c. 18, art. 1 y c. 58, art. 1 y c. 168, art. 2).

Apellare se dice de alguna voz con respecto al término del cual es sinónimo ó epíteto, v. gr., *Cicero fuit magnus orator;* la voz *magnus* llama (apellat) al término *Cicero*. De aquí que llaman al primer término *apellantem*, y el segundo *appellatum*.

Apprehensio simplex es la accion del entendimiento, que concibe alguna cosa, sin afirmarla ni negarla; así, cuando pienso que hay luz, no afirmándolo ni negándolo, y otros ejemplos por el estilo.

Argutivé. V. Formaliter, 4.

Argumentum es lo que se emplea para

probar una cosa de otro. *Argumentum demonstrativum*, es el considerado necesario para formar ciencia. *Argumentum topicum*, es el considerado probable para hacer fe; como si pruebas que Sócrates es un varon bueno porque es filósofo.

Ascensus términorum. V. *Descensus*.

Ascensus es el acto del entendimiento, que se adhiere al objeto, ya por la evidencia de los términos, por lo racional del medio, ó por el imperio de la voluntud. (Sto. Thom. 2, 2, C. 1, a. 4, y C. 2, a. 2).

Asseitas es lo mismo que *esse à se*. *Abalietas* es lo mismo que *esse ab alio*.

Per atributionem es lo mismo que por imputacion, en cuanto algo se atribuye á otro, como el conocer se atribuye á todo el hombre, aunque el alma sola es la que conoce.

Augeri per juxta positionem es acrecer por la adicion de nuevas partes á las primeras ya existentes, como cuando al agua se le añade otra agua. *Augeri per intus susceptionem*, como cuando recibido el alimento en el cuerpo, por la fuerza vegetativa del alma, acrece en sustancia del alimentado. *Augeri intensive* es, por parte del sujeto, aumentar en calidad, ó en grados de la misma, y del objeto mismo, en mayor perfeccion; como el calor obrando sobre la misma parte de la mano. *Augeri extensive* es estender la calidad á muchas partes del objeto, ó del sujeto; como la ciencia á muchas conclusiones.

B

Beatitudo es el estado formado por la agregacion de todos los bienes (Boec. *De consol.* pros. 3). *Beatitudo objectiva* es aquella cosa con cuya posesion se hace alguno bienaventurado (Sto. Thom. 1, 2. C. 2). *Beatitudo formalis* es el acto por el cual alcanzada la beatitud objetiva, se hace uno formalmente bienaventurado, y segun Santo Tomás, la clara é intuitiva vision de Dios.

Bibocatio es la determinacion de la cosa, de manera que esté al mismo tiempo en dos lugares adecuadamente distintos, toda en cada uno de ellos; como si alguno existiera al mismo tiempo en Bolonia y en Roma.

Bonitas entis, ó transcendental, es la perfeccion del ente.

Bonum. (*El bien es comunicativo de sí.*) Axioma. La razon física se deduce de la inclinacion con que las criaturas obran mútuamente entre sí, y se asimilan otras, pues no pudiendo comunicar á otras su sustancia individual, comunican al menos su especie. Así, el fuego, por ejemplo, convierte en fuego á otros cuerpos. Lo cual sucede tambien con la bondad moral, haciendo participantes á otros de la bondad y virtud propias. Añade que la cosa que nada comunica de lo suyo á otras, es del todo inútil; y la cosa del todo inútil no es buena.

(*El bien ex integra causa, el mal ex quocumque defectu*). Axioma. Así se llama sano, al que lo está del todo, y enfermo, al que padece la menor enfermedad. Por lo mismo un acto en sí bueno, se vicia por cualquier circunstancia que sea mala.

(*El bien del todo es el bien de las partes*). Axioma. Lo cual sucede tanto en lo físico como en lo moral, porque lo que perfecciona en absoluto al todo, perfecciona tambien cada una de las partes; por cuya razon estas apetecen naturalmente el bien del todo, y esto lo esplica Santo Tomás con el ejemplo de las manos y la cabeza.

C

Cæteris paribus. Cuando se afirma algo de alguna cosa, que es efectivamente verdadero en cierta determinada hipótesis, falso, empero, bajo el supuesto de otras; suele añadirse: *cæteris paribus* para indicar que muchas cosas podrían impedir que la de que se trata fuese tal como se anuncia. Vendría á ser lo mismo que si se añadiese: *dummodo nihil obstet*, por ejemplo: los consejos de los ancianos son más prudentes, *cæteris paribus* (en igualdad de circunstancias) que los de los jóvenes; es decir, mientras los juicios de los ancianos no carezcan de habilidud, esperiencia, etc., y siempre que los jóvenes, en el asunto de que se trata, no aventajen á los ancianos.

Categorema es el término que puede por sí ser predicado ó sujeto de lo enunciado, v. g., el hombre.

Categorematicus, del griego *categorio*, en latin *enuntio*, se dice de aquel término que es por sí significativo, y, por tanto, puede ser enunciado sin adicion alguna, esto es, cuya significacion es de tal manera independiente del consorcio de otro término que baste por sí para ser sujeto, y predicado, como los nombres sustantivos, v. g., Pedro, Leon, oro. *Syncategorematicus*, se dice de aquel término que no es por sí *significans*, sino tan solo *consignificans*, es decir, cuya significacion depende de tal modo del consorcio de otro, que sin él no se espresaría bastante ni el sujeto, ni el predicado. Tales son, por ejemplo, los nombres adjetivos bueno, grande, que solo pueden referirse á un sustantivo tácito ó espreso. V. *Infinitum.*

Categoria, ó sea el órden real y la disposicion de los *categoremas*; como la sustancia, cantidad, etc. (Arist. Præd. y Met. lib. v, c. 12). V. *Prædicamenta.*

Categorías de Aristóteles. V. *Prædicamenta.*

Categorica, preposicion que no es compleja, sino simple, v. g., Pedro corre. Así que, se dice habla *categóricamente* al que habla sin suposiciones, condiciones, ó cualquier otro lenguaje complejo. A la preposicion *categorica* se opone la *hypotetica*, bajo cuyo nombre muchas veces los antiguos indican cierta preposicion compleja.

Causa adæquata es de la que procede todo y el solo efecto, como el hombre con respecto de la hilaridad. *Causa inadæquata inferior* es de la que todo, mas no el solo efecto se produce, como del calor el fuego. *Causa inadæquata superior* de la que solo, mas no todo el efecto pende, como de la respiracion el animal.

Causa univoca, que produce el efecto de la misma especie, como el leon, al leon. *Causa æquivoca* que lo produce de una especie diversa de sí; como el sol, al oro. V. *Univoca.*

Causa in potencia, que tiene cierta fuerza para producir el efecto, mas no lo produce ; como el que puede escribir, no escribe. *Causa in actu*, que realmente influye el ser en otro, como el que escribe.

1. *La causa de la causa es tambien la causa de lo causado.* Axioma. Porque la causa, ó sea el que produce la causa, le da la potencia y las fuerzas naturales para producir sus efectos, y así es causa, cuando menos remota, de estos efectos; así el Sol que produce la luz *es causa remota* de la visibilidad del objeto iluminado por la luz. Así tambien en lo moral el que manda á otro perpetrar un homicidio, es *causa moral* del homicidio, y, por tanto, se le imputa como pecado.

2. *Causa efficiens physica, por cuya virtud el efecto se produce inmediatamente; causa efficiens moralis*, bajo cuyo imperio, amenaza, consejo, el efecto se produce. Si Ticio por órden de Cayo mata á uno, Ticio será la *causa eficiente física* del homicidio, Cayo empero, la causa *moral.*

3. *Causa exemplaris*, ó sea el ejemplo á cuya imágen y semejanza algun efecto es producido. Así, por ejemplo, la idea de una casa existente en la mente del arquitecto, es la causa ejemplar de la casa que el arquitecto edifica bajo la forma de aquella. El ejemplo se llama causa, porque ilumina y dirige la causa eficiente á la posicion del efecto.

4. *Causa extrínseca*, que *se distingue real, adecuadamente del efecto*, como el Criador de la criatura. *Causas intrínsecas* respecto de algun compuesto se llaman á las *partes de que consta*, como el cuerpo y el alma con respecto del hombre.

5. *Causa finalis*, ó el fin por el que se hace algo. Así, la salud es la *causa final* de medicinarse. El *fin* se llama causa, porque mueve y determina á la causa eficiente á poner el efecto.

6. *Causa formalis extrínseca* se llama tambien la forma del *Concreto lógico.* V. *Concretum.*

7. *Causa materialis* se llama *estrínseca* respecto á la forma que educe de ella. V. *Eductio.*

8. *Causa materialis intrínseca*, que constituye el efecto y la materia de la misma ; tal es el cuerpo en el hombre, la materia en el compuesto artificial, v. gr., el mármol en la estátua marmórea. *Causa formalis intrínseca*, ó simplemente *causa formal* es la que constituye el efecto, como forma, es decir, especificándolo, ó colocándolo en cierta y determinada especie, como el alma racional en el hombre y la figura en la estátua marmórea.

9. *Causa principalis*, que para producir el efecto no necesita especial ayuda de un agente superior: *la causa instrumentalis*, necesita, por el contrario, de tal ayuda. Así en el que escribe un libro, el hombre es la causa *principal*, la pluma, empero, la *instrumental*.

10. *La causa segunda obra por virtud de la causa primera*. Axioma. Ya porque las causas creadas obran por virtud participada de la causa primera, ya porque en cada accion obran dependientemente de su influjo actual.

11. *Quitada la causa se quita el efecto*. Axioma. Entiéndase esto principalmente de la causa inmediata, á no ser que otra causa conservando el efecto suceda inmediatamente, ó el efecto se conserve por Dios como causa primera. Así, quitado el Sol, se quita su luz á no ser que ocurra inmediatamente otra causa que ilumine; así tambien conservándola Dios, permanece la figura de la estátua sin el artífice. Lo mismo tiene lugar en lo moral. Así, quitados los méritos, se quita la gracia y el premio; quitado el objeto de la bondad que causa el amor, se quita el amor. A este axioma corresponde otro: *Puesto el efecto se pone la causa*. Es decir, dado el efecto, puede deducirse, que en acto existe la causa, ó que ha existido.

12. *Causa proxima* es la que por sí é inmediatamente produce el efecto, como el fuego es la causa próxima del calor. *Causa remota* es la que solo mediante otra causa, concurre al efecto. Así el animal es la causa remota de la respiracion, el pulmon la próxima.

Causalitas es el abstracto de causa, como racionalidad lo es de razon, ó bien, es aquella propiedad, fuerza ó facultad que hace que la causa sea tal. Suele tambien con frecuencia tomarse por la misma accion, ó por el ejercicio de la causa.

Causaliter. V. *Formaliter*, 4, y *Occasionaliter*.

Certitudo cognitionis, llamada tambien *certitudo objecti formalis*, es la que nace del motivo que impele al ascenso, v. gr. de la evidencia del testimonio de los sentidos, de la autoridad. *Certitudo objecti* es la necesidad del mismo, ó antecedente, ó consiguiente, que aparece tal como se juzga. *Certitudo subjecti* es la tenaz adhesion del entendimiento á su juicio, como verdadero; que si bien solo debe tenerse por un valedero y racional motivo, sin embargo, á veces, nace de la pertinacia como cuando los herejes se adhieren obstinadamente á sus errores. *Certitudo cognitionis* se toma tambien por evidencia de juicio, ó por efecto de este.

Circuire, es decir, abrazar, v. g. la justicia abraza todas las virtudes.

Circulus formalis, ó **uniformis**, ó sea **circulatio**, cuando se trata de argumentar, es lo mismo que *círculo vicioso*.

Circulus materialis et regressus demonstrativus tiene lugar v. gr. cuando se prueba la causa por el efecto y luego por la causa más atentamente considerada y mejor conocida, ó probada por otro capítulo, probamos á priori el efecto de la misma. Así, de la existencia de las cosas creadas, inferimos la existencia del Criador: luego atentamente considerada la naturaleza de este, y conocidas sus perfecciones, deducimos que la existencia y el órden de las cosas creadas dependen de él.

Circulus logicus es el que se llama vulgarmente *círculo vicioso*.

Circumobsistentia. V. *Antiperistasis*.

Circumscriptiva præsentia, ó **extensio circumscriptiva** del cuerpo, es tal manera de existir en un lugar, que las partes del mismo correspondan á las partes del espacio, de modo que una no ocupe el lugar de otra, ni se compenetren. Así tambien los cuerpos existen naturalmente en un lugar. Mas, dícese estar alguno en un lugar *definitive*, cuando así está en un lugar una cantidad del mismo, ó de virtud conmensurada, que en fuerza de su presencia no puede estar en otro al mismo tiempo, sin un nuevo milagro. De esta manera el alma está presente al cuerpo; mas Cristo está en la Eucaristía de un modo, de un órden más elevado.

Claudere aliud in suo intellectu dícese de aquel en cuyo concepto otro está incluido, como *padre*, que no puede concebirse tal sin el *hijo* y viceversa.

1. *Cognitio abstractiva* es la que carece de uno de los dos requisitos del conocimiento intuitivo (V. *Cogns. intuit.*), á saber, ó cuando conocemos la cosa, no

por sus propias, sino por las imágenes ajenas, ó cuando conocemos las cosas no presentes. Así, *abstractiva*, es la idea que tenemos al presente de Dios, como sacada de las criaturas ; asimismo la de Adam, del Antecristo, de los antípodas, porque no están presentes á nosotros. A la *cognitio abstractiva*, así tomada, se opone la *intuitiva*.

2. *Cognitio abstractiva*, en general, es la que se hace por la abstraccion de nuestra mente ; mas por autonomasia solo á la primera se da este nombre.

3. *Cognitio comprehensiva* estrictamente tal es la adecuada ó del todo ajustada al objeto, por la que se conoce todo y totalmente el objeto, lo cual sucede cuando se conoce del todo y de todos los modos que puede ser conocido, tambien tocante á todos los efectos, á todos los términos con los cuales tiene conexion intrínseca. Esta *cognitio* debe ser clara, cierta, evidente, *quidditativa* porque es la más perfecta de todas las *cognitiones*, que responden al objeto. Así Dios se conoce á sí mismo y mayormente todas las cosas.

4. *Cognitio intuitiva* importa dos condiciones ; que se haga por la *propia especie*, ó sea por la propia imágen del mismo objeto, impresa en la mente por el mismo objeto, ó por Dios ; y que sea dirigida al objeto realmente presente y con suma claridad y certeza. Así *intuitiva* es la *cognitio* del Sol mientras le vemos, *intuitiva* es la *cognitio* que los bienaventurados tienen de Dios.

5. *Cognitio quidditativa* en sentido estricto, es la nacida de la propia imágen del objeto, como intuitiva y ademas penetra distintamente predicada lo más esencial de la cosa hasta la última diferencia del concepto de una manera clara, propia y positiva ; tal es la *cognitio* que tiene Dios de todas las cosas. La *cognitio*, empero, *quidditativa* en sentido lato, es toda *cognitio quidditativa* ó sea de la esencia del objeto, ó toda definicion esplicando lo que es la cosa.

Commune. V. *Proprium* 1.

Completive, es lo mismo que perfectamente, *absoluté*.

Componere et dividere es lo mismo que afirmar y negar.

Compositum substantiale et accidentale. V. *Substantiale—Compositum physicum* es el formado de partes reales y realmente entre sí distintas ; como el hombre, de alma y de cuerpo. — *Compositum metaphysicum* es el que se entiende constituido de partes ciertamente reales, pero distintas por la razon ; como el hombre de animal y racional.

Conceptus rei proprius ex propriis, ó **strictè proprius**; por el que concebimos una cosa como es en sí, sin negacion, y sin ayuda de símbolo ó de ejemplo; como concebimos la luz, ó la blancura que vemos. *Conceptus proprius ex communibus* por el que concebimos la cosa por medio de los predicados comunes, y con ayuda de símbolo, ejemplo ó de negacion se limita á tal objeto, de manera que no conviene á otros. Así al alma, á Dios y á todo lo qne no está sujeto á los sentidos, lo concebimos por los predicados genéricos, y con ayuda de alguno y por las negaciones los distinguimos de otros.

Concreto se dice el compuesto de *sujeto* y *forma* con la cual se atribuye alguna denominacion al sujeto. *Concretum metaphysicum*, es aquel en que la forma no se distingue realmente del sujeto : *physicum*, en el que se distingue en efecto, pero le va adherida sin embargo; *logicum*, si no le va adherida. Así Dios omnipotente es un concreto *metafísico*, porque en él la forma, es decir, la omnipotencia, no se distingue realmente del sujeto, ó sea, de Dios. El cuerpo figurado es un *concreto físico* porque la forma se distingue del cuerpo y va al mismo tiempo adherida al mismo. La vision de una torre es un concreto *lógico*, pues la vision se distingue de la torre y no le va adherida. V. *specificativè*.

Concurrere. Efficienter, Directive, Moraliter, Imperative, Finialiter. V. *efficienter*.

Conditio sine qua non es algo necesario para producir el efecto, no influyendo sin embargo en él : como en la distancia entre el agente y el paciente.

Conexa son aquellas cosas de las cuales la una no puede ser determinada, ni estar sin la otra, como la criatura y el criador, pues la criatura no puede existir sin el criador.

Connexive. V. *Æntitative* y *Tormaliter*. 4.

9. *Causa principalis*, que para producir el efecto no necesita especial ayuda de un agente superior: *la causa instrumentalis*, necesita, por el contrario, de tal ayuda. Así en el que escribe un libro, el hombre es la causa *principal*, la pluma, empero, la *instrumental*.

10. *La causa segunda obra por virtud de la causa primera*. Axioma. Ya porque las causas creadas obran por virtud participada de la causa primera, ya porque en cada accion obran dependientemente de su influjo actual.

11. *Quitada la causa se quita el efecto*. Axioma. Entiéndase esto principalmente de la causa inmediata, á no ser que otra causa conservando el efecto suceda inmediatamente, ó el efecto se conserve por Dios como causa primera. Así, quitado el Sol, se quita su luz á no ser que ocurra inmediatamente otra causa que ilumine; así tambien conservándola Dios, permanece la figura de la estátua sin el artífice. Lo mismo tiene lugar en lo moral. Así, quitados los méritos, se quita la gracia y el premio; quitado el objeto de la bondad que causa el amor, se quita el amor. A este axioma corresponde otro: *Puesto el efecto se pone la causa*. Es decir, dado el efecto, puede deducirse, que en acto existe la causa, ó que ha existido.

12. *Causa proxima* es la que por sí é inmediatamente produce el efecto, como el fuego es la causa próxima del calor. *Causa remota* es la que solo mediante otra causa, concurre al efecto. Así el animal es la causa remota de la respiracion, el pulmon la próxima.

Causalitas es el abstracto de causa, como racionalidad lo es de razon, ó bien, es aquella propiedad, fuerza ó facultad que hace que la causa sea tal. Suele tambien con frecuencia tomarse por la misma accion, ó por el ejercicio de la causa.

Causaliter. V. *Formaliter*, 4, y *Occasionaliter*.

Certitudo cognitionis, llamada tambien *certitudo objecti formalis*, es la que nace del motivo que impele al ascenso, v. gr. de la evidencia del testimonio de los sentidos, de la autoridad. *Certitudo objecti* es la necesidad del mismo, ó antecedente, ó consiguiente, que aparece tal como se juzga. *Certitudo subjecti* es la tenaz adhesion del entendimiento á su juicio, como verdadero; que si bien solo debe tenerse por un valedero y racional motivo, sin embargo, á veces, nace de la pertinacia como cuando los herejes se adhieren obstinadamente á sus errores. *Certitudo cognitionis* se toma tambien por evidencia de juicio, ó por efecto de este.

Circuire, es decir, abrazar, v. g. la justicia abraza todas las virtudes.

Circulus formalis, ó **uniformis**, ó sea **circulatio**, cuando se trata de argumentar, es lo mismo que *círculo vicioso*.

Circulus materialis et regressus demonstrativus tiene lugar v. gr. cuando se prueba la causa por el efecto y luego por la causa más atentamente considerada y mejor conocida, ó probada por otro capítulo, probamos á priori el efecto de la misma. Así, de la existencia de las cosas creadas, inferimos la existencia del Criador: luego atentamente considerada la naturaleza de este, y conocidas sus perfecciones, deducimos que la existencia y el órden de las cosas creadas dependen de él.

Circulus logicus es el que se llama vulgarmente *círculo vicioso*.

Circumobsistentia. V. *Antiperistasis*.

Circumscriptiva præsentia, ó **extensio circumscriptiva** del cuerpo, es tal manera de existir en un lugar, que las partes del mismo correspondan á las partes del espacio, de modo que una no ocupe el lugar de otra, ni se compenetren. Así tambien los cuerpos existen naturalmente en un lugar. Mas, dícese estar alguno en un lugar *definitive*, cuando así está en un lugar una cantidad del mismo, ó de virtud conmensurada, que en fuerza de su presencia no puede estar en otro al mismo tiempo, sin un nuevo milagro. De esta manera el alma está presente al cuerpo; mas Cristo está en la Eucaristía de un modo, de un órden más elevado.

Claudere aliud in suo intellectu dícese de aquel en cuyo concepto otro está incluido, como *padre*, que no puede concebirse tal sin el *hijo* y viceversa.

1. *Cognitio abstractiva* es la que carece de uno de los dos requisitos del conocimiento intuitivo (V. *Cogns. intuit.*), á saber, ó cuando conocemos la cosa, no

por sus propias, sino por las imágenes ajenas, ó cuando conocemos las cosas no presentes. Así, *abstractiva*, es la idea que tenemos al presente de Dios, como sacada de las criaturas; asimismo la de Adam, del Antecristo, de los antípodas, porque no están presentes á nosotros. A la *cognitio abstractiva*, así tomada, se opone la *intuitiva*.

2. *Cognitio abstractiva*, en general, es la que se hace por la abstraccion de nuestra mente; mas por autonomasia solo á la primera se da este nombre.

3. *Cognitio comprehensiva* estrictamente tal es la adecuada ó del todo ajustada al objeto, por la que se conoce todo y totalmente el objeto, lo cual sucede cuando se conoce del todo y de todos los modos que puede ser conocido, tambien tocante á todos los efectos, á todos los términos con los cuales tiene conexion intrínseca. Esta *cognitio* debe ser clara, cierta, evidente, *quidditativa* porque es la más perfecta de todas las *cognitiones*, que responden al objeto. Así Dios se conoce á sí mismo y mayormente todas las cosas.

4. *Cognitio intuitiva* importa dos condiciones; que se haga por la *propia especie*, ó sea por la propia imágen del mismo objeto, impresa en la mente por el mismo objeto, ó por Dios; y que sea dirigida al objeto realmente presente y con suma claridad y certeza. Así *intuitiva* es la *cognitio* del Sol mientras le vemos, *intuitiva* es la *cognitio* que los bienaventurados tienen de Dios.

5. *Cognitio quidditativa* en sentido estricto, es la nacida de la propia imágen del objeto, como intuitiva y ademas penetra distintamente predicada lo más esencial de la cosa hasta la última diferencia del concepto de una manera clara, propia y positiva; tal es la *cognitio* que tiene Dios de todas las cosas. La *cognitio*, empero, *quidditativa* en sentido lato, es toda *cognitio quidditativa* ó sea de la esencia del objeto, ó toda definicion esplicando lo que es la cosa.

Commune. V. *Proprium* 1.

Completive, es lo mismo que perfectamente, *absoluté*.

Componere et dividere es lo mismo que afirmar y negar.

Compositum substantiale et accidentale. V. *Substantiale—Compositum physicum* es el formado de partes reales y realmente entre sí distintas; como el hombre, de alma y de cuerpo.— *Compositum metaphysicum* es el que se entiende constituido de partes ciertamente reales, pero distintas por la razon; como el hombre de animal y racional.

Conceptus rei proprius ex propriis, ó **strictè proprius**; por el que concebimos una cosa como es en sí, sin negacion, y sin ayuda de símbolo ó de ejemplo; como concebimos la luz, ó la blancura que vemos. *Conceptus proprius ex communibus* por el que concebimos la cosa por medio de los predicados comunes, y con ayuda de símbolo, ejemplo ó de negacion se limita á tal objeto, de manera que no conviene á otros. Así al alma, á Dios y á todo lo que no está sujeto á los sentidos, lo concebimos por los predicados genéricos, y con ayuda de alguno y por las negaciones los distinguimos de otros.

Concreto se dice el compuesto de *sujeto* y *forma* con la cual se atribuye alguna denominacion al sujeto. *Concretum metaphysicum*, es aquel en que la forma no se distingue realmente del sujeto: *physicum*, en el que se distingue en efecto, pero le va adherida sin embargo; *logicum*, si no le va adherida. Así Dios omnipotente es un concreto *metafísico*, porque en él la forma, es decir, la omnipotencia, no se distingue realmente del sujeto, ó sea, de Dios. El cuerpo figurado es un *concreto físico* porque la forma se distingue del cuerpo y va al mismo tiempo adherida al mismo. La vision de una torre es un concreto *lógico*, pues la vision se distingue de la torre y no le va adherida. V. *specificativè*.

Concurrere. Efficienter, Directive, Moraliter, Imperative, Finialiter. V. *efficienter*.

Conditio sine qua non es algo necesario para producir el efecto, no influyendo sin embargo en él: como en la distancia entre el agente y el paciente.

Conexa son aquellas cosas de las cuales la una no puede ser determinada, ni estar sin la otra, como la criatura y el criador, pues la criatura no puede existir sin el criador.

Connexive. V. *Æntitative* y *Tormaliter*. 4.

Connotare alguna cosa es lo mismo que indicarla, ó sea señalarla en el dedo, de donde

Connotata son las indicadas ó señaladas por algun término, así que los términos relativos son mutuamente *connotantes* y *connotados*. Pues el Padre denota al hijo, el hijo al padre.

Connotative. V. *Subjetivè*. 3.

Connotativum nomen es el que señala á otro para significarlo perfectamente y ser entendido, como padre al hijo.

Contactus suppositi se dice cuando el agente está unido inmediatamente, por su entidad, al paciente ; como Dios á toda cosa creada en la que obra. *Contactus virtutis* cuando el agente, mediante su virtud, penetra al paciente, como el sol al aire con su luz.

Contiguum. V. *Continuum*.

Continere formaliter aliquid es tenerlo en sí, en acto y realmente ; como el fuego, el calor. *Contine re eminenter* es no tenerlo en acto, sino tener la perfeccion ó la virtud equivalente para producirlo ; como el hombre contiene eminentemente la perfeccion del animal.

1. *Continui partes aliquotæ* llamaba Aristóteles á lo que repetido varias veces igualaba el todo, de manera sin embargo que los partes igualmente se distingan unas de otras, y una parte no partícipe de la otra, sino que todas tengan cierta é igual medida. Así el palmo repetido cuatro veces forma el todo, brazo. Estas partes llamábanse tambien *determinadas, iguales, no comunicables.*

2. *Continui partes proportionales* son aquellos que aparecen en nuevas subdivisiones hechas bajo la misma proporcion, como si una madera de dos palmos, se divide primero en dos palmos, luego en cuatro medios palmos, despues en ocho medios palmos y así sucesivamente ; pues se guarda la proporcion subdoble en la division y doble en la multiplicacion. Estas partes consideradas en cada uno de sus series, v. g. dos palmos ó cuatro medios palmos, son las mismas partes iguales y no comunicantes, como partes alícuotas ; mas considerada una serie con otra v. g. dos palmos con cuatro medios palmos, se dicen partes desiguales y comunicantes, porque los medios palmos son menores que los palmos y de ellos cada uno participa en algo. Las partes proporcionales se dicen tambien indeterminadas, porque siempre pueden decrecer por nuevas subdivisiones.

3. *Continui puncta copulantia* ó *terminantia*, ó *continuantia* son los puntos admitidos por algunos antiguos, que permanecen de continuo, indivisibles, y que solo hacen el oficio de unir las partes entre sí, de manera que estas, lo están por conexion natural. Es decir, pretendían aquellos que las partes continuas, como las partes de un leño, estaban unidas entre sí como por ciertas fibras que llamaban puntos copulantes y querían fuesen indivisibles.

4. *Continuum* es lo que tiene partes integrantes, unidas por nexo natural, como las gotas en el agua, las manos y los brazos en el cuerpo. De donde *continua* llamaban los antiguos á aquellos cuyos estremos están naturalmente unidos. *Contiguum* es lo que no importa union, sino mera inmediacion de lugar; de donde llamábanse *contigua* aquellas cuyos estremos están juntos, es decir, en lugares inmediatos, tales como dos maderas que se tocan una á otra.

5. *Continuum permanens* es aquel cuyas partes existen á la vez, como la madera, la paja, etc. *Continuum successivum*, aquel cuyas partes pasan por un flujo no interrumpido, y solo tienen la continuidad en cuanto no ha sido interrumpida la sucesion, como el movimiento y el tiempo.

Contrahere genus vel speciem es determinar y como aplicar el género á alguna especie ó la especie á algun individuo. Así, v. gr., se dice que *hombre* determina (contrahit.) el *género* de animalidad ; *Pedro* la *especie* de humanidad; esto es, que el género *animal* es determinado, ó aplicado al hombre, y la *humanidad* á Pedro. Esto mismo se indica tambien por las palabras *dividere genus, dividere speciem*, á saber : aquel en sus especies, ésta, en sus individuos.

Contraria, contrariis curantur. Axioma. Porque los contrarios en un mismo sujeto se expelen mutuamente, lo cual sucede lo mismo en lo físico que en lo moral.

Contrariorum contrariæ sunt causæ. Axioma. Porque siendo opuestos requie-

ren virtud opuesta ó desemejante que los produzca. Lo cual entiéndase de las causas *per se*, mas no de las causas que ocurran *per accidens*, es decir, de las causas libres; pues el querer y el no querer un mismo objeto puede producirse por la misma voluntad sucesivamente. Pueden tambien tenerse por la misma causa efectos de algun modo opuestos, si los sujetos están dispuestos de diversa manera, como por el mismo sol se endurece el barro y se liqüida la cera.

Conversio es la transicion de una cosa en otra, como cuando la leña es mudada en fuego. *Conversio enuntiationum* es la mudanza de los estremos de la proposicion, guardada la cualidad esencial y la verdad; como ningun vicio es laudable, nada laudable es vicio.

Convertens propositio se dice de aquella que es deducida de otra, trasponiendo el sujeto y el predicado de esta, v. gr., ningun hombre es leon, luego ningun leon es hombre. Esta segunda se llama *convertens*, la primera, empero, *conversa*.

Ad convertentiam dici se aplica á aquellos de los cuales no puede significarse el uno sin hacer al ménos tácita mencion del otro; así *ad convertentiam* dícese señor y siervo.

Converti se dice de aquellos términos que pueden afirmarse el uno del otro y viceversa este de aquel. Tales son, en sentido metafórico, v. gr., ente, bueno, pues todo ente es bueno y todo bueno es ente. V. *Transcendentale.*

Corporea ó sea **corporalia**, por atribucion. V. *Spiritualia.*

Corpus organicum, el apetito sensitivo es la virtud del cuerpo orgánico, esto es, el cuerpo consta de dos partes, de las cuales la parte del alma sensitiva usa como instrumentos para las varias funciones, pues *organon* es lo mismo que instrumento. *Corpus mathematicum* es la cantidad que consta de longitud, latitud y profundidad.

Creatio. V. *Eductio.*

D

Decretio. V. *Motus*, 3.

Decretum attemperativum, relictivum, commissivum indifferens, se llama al decreto con que Dios, segun algunos filósofos y teólogos, decreta concurrir con las causas libres; porque Dios, por este decreto, se acomoda (*attemperat*) á la naturaleza y á la índole de la voluntad criada, deja (*relinquit*) y la encomienda (*committit*) la determinacion y vuelve la omnipotencia indiferentemente (*indifferenter*) aplicada á cualquier estremo.

Definitio nominis es la oracion que esplica la significacion del nombre. *Definitio rei*, es la oracion que declara la esencia del definido. *Definitio positiva* es la que descubre, con términos positivos, la *quidididad* de la cosa, como el hombre es animal racional. *Difinitio negativa* es la que declara, en términos negativos, la naturaleza de la cosa, como Dios no es mortal, no es corpóreo.

Demonstratio. V. *A priori*, 2.

Denominans es el nombre del cual otro se deduce segun la significacion y terminacion, como piedad, del cual pio. *Denominativum* es el que se deduce de otro, segun la voz y la significacion, como justo, de justicia.

Denominativé. V. *Formaliter*, 4. *Specificativè.*

Descensus terminorum es la consecuencia llevada del término comun á otro menos comun, ó tambien contenido en singular bajo él, v. g., todo hombre es animal; luego este hombre es animal. *Ascensus*, por el contrario, es la consecuencia llevada de términos ménos comunes y singulares á término comun que la comprenda bajo de sí, v. gr., cada uno de los evangelistas es santo ; luego todos los evangelistas son santos.

Desitio es la cesacion de alguno de su ser, ú operacion.

Determinate aliquid facere significa mirar aquello y no al mismo tiempo por su accion. *Determinative facere* significa, empero, determinar la causa de ello, para que lo produzca. Así el que te pide un libro te mueve á querer algo determinado ; pero no mueve *determinativamente*, es decir, no te determina; pues la determinacion pende, no de él, sino de tu libre voluntad.

Deus et natura nihil faciunt frustra. Axioma. Porque esto importaría alguna imperfeccion, y aunque en nosotros aparezca algo supérfluo y aun vicioso, como

la joroba en el hombre, estas cosas, sin embargo, conducen á buenos fines, si bien desconocidos de nosotros.

Diaphanum es lo que es ilustrado ó puede ser ilustrado por la luz, como el aire, el vidrio.

Dictum en la proposicion modal, es la misma proposicion absoluta, v. gr., en esta proposicion : *Pedro estudia ahora. Ahora es el modo, Pedro estudia, el dicho* (dictum).

Differentia communis es el accidente comun por el cual alguna cosa difiere de otras ó de sí misma, por diversidad de tiempo, de lugar, como la blancura de la pared y de la mano. *Differentia propria*, es el accidente inseparable del sujeto, por el cual difiere de otros, como la negrura del cuervo, la blancura de la nieve. *Differentia propriissima*, por la cual uno se separa esencialmente de otros, como la racionalidad respecto del hombre. V. *Metaphisica, Essentia*, 1. V. *Principium*, 1.

1. *Directè aliquid cognoscitur*, cuando se conoce primeramente en sí. *Reflexè*, empero, cuando es conocido por el conocimiento tenido de otra cosa ; v. gr. la vista de un hombre la conozco *directamente*, y visto por su imágen *reflexivamente*, porque entónces conozco al hombre por el conocimiento de la imágen.

2. *Directè* se dice en cada accion lo que *primario* y *ratione sui* se propone hacer. Correlativamente *indirectè* lo que se intenta por razon de otro y como *per accidens*. Así la lógica trata *directamente* de las operaciones del entendimiento, *indirectamente* de los signos, voces, etc. Asimismo en lo moral, *directamente* intenta el homicidio el que lo manda ; *indirectamente* el que pone alguna causa, como la embriaguez, por la cual aquel se sigue.

Directive concurrere. V. *Efficienter*.

Discursus physice es el movimiento local hecho aceleradamente del término *à quo*, al término *ad quem*. *Discursus logice* es el progreso del entendimiento de un conocimiento á otro, como el silogismo. *Discursus ordinatus* ó causal es el que descansa en la noticia de uno para conocer á otro, á causa de alguna conexion entre ellos ; como el hombre es animal, luego vive. *Discursus inordinatus* ó sucesivo es una serie de conocimientos que se suceden entre sí sin depender uno de otro ; como si conoces que el hombre es animal y luego que el sol luce.

Dispositive. V. *Formaliter*. 4.

1. *Distinctio* consiste en que uno no sea lo otro. Varias son las divisiones de la distincion que conviene hacer notar.

2. *Distinctio absoluta* existe entre dos cosas de las cuales ninguna de ellas es el modo de la otra, como entre la piedra y el oro. *Distinctio modalis* existe entre la cosa y el modo de la misma, como entre el cuerpo y la figura.

3. *Distinctio adæquata* existe entre el todo y el todo, v. gr. entre el Sol y la Luna. *Indæquata* entre el todo y su parte, v. gr., entre la mano y uno de los dedos. La distincion inadecuada se llama tambien *includentis et inclusi*.

4. *Distinctio rationis ratiocinantis* tiene lugar cuando nuestra mente concibe cosas distintas, que *à parte rei*, no hay fundamento para distinguirlas, y por tanto toda la distincion pende del que raciocina ; v. gr., cuando en una y misma cosa concebimos la razon de sujeto y predicado, como atributos diversos, y cuando decimos: el hombre es hombre; ó cuando concebimos la misma cosa por conceptos sinónimos ; como si decimos: el hombre es animal racional, en cuya proposicion distinguimos al hombre como del animal racional ; en cuyo caso si un concepto es la esplicacion del otro, como en el ejemplo aducido, se llama tambien distincion de razon del todo *implícito* y *esplícito*.

5. *Distinctio rationis ratiocinatæ* tiene lugar cuando nuestra mente concibe distintos los que no lo son verdaderamente, pero hace esto con fundamento *in re*. Mas este fundamento consiste, ó en la fecundidad del objeto para producir operaciones muy diversas entre sí, como el fuego, que endurece el barro y liquida la cera ; ó en la perfeccion del objeto que reune muchas perfecciones dispersas por otra parte, como Dios, cuya perfeccion equivale ó mejor contiene eminentemente cuanta perfeccion existe en las criaturas ó en la semejanza real y al mismo tiempo desemejanza de tal objeto con otros, como el hombre, que es semejante y desemejante al bruto ; ó en la tenuidad ó

debilidad de nuestros conceptos, como acontece en el hombre, que visto de lejos es conocido solo por el concepto *cuerpo*, de más cerca, por el concepto *animal*, luego por el concepto *hombre*, y últimamente por el concepto *tal hombre*, v. gr. Pedro. En cualquiera de estos fundamentos juntamente con la imperfeccion del entendimiento humano, que no puede de una sola mirada concebir toda la perfeccion de la cosa, consiste el fundamento de la distincion *rationis ratiocinatæ.* Este fundamento se llama tambien *fundamentalis distinctio rationis.*

6. *Distinctio realis* es la que conviene á las cosas independientemente de la operacion del entendimiento, como entre el alma y el cuerpo del hombre. *Distinctio rationis* es la que conviene á las cosas por la operacion del entendimiento del que las concibe como distintas, y que no son tales por parte de la cosa, como entre los atributos de Dios.

7. *Distinctio realis* la subdividen los Escotistas en *real entitativè* ó *absolutè* y *stricte real;* y en *formal ex natura rei.* Tiene lugar aquella entre la cosa y la cosa, como entre Cesar y Alejandro. La otra tiene lugar entre las *formalidades* (así llaman á las notas esenciales y atributos) de la misma cosa, como entre la animalidad y la racionalidad del hombre. V. *Gradus metaphysici.* Ademas estas *formalidades* se distinguen formalmente por los Escotistas *ex natura rei*, ó *à parte rei*, si las mismas son definibles de diverso modo, ó si una escluye á la otra de su *quiddidad* formal. (V. Quidditas), ó en cuanto á una le conviene algo tal, que á otra en cuanto tal no le conviene. Todo esto aparece en el ejemplo propuesto de la animalidad y racionalidad; pues se definen de diversa manera y no puede decirse *la animalidad, porque es animalidad es tambien racionalidad* y viceversa ; sobre todo á la animalidad como tal, conviene la semejanza con los brutos, cuya semejanza no conviene á la racionalidad como tal. Cuando esto, pues, se verifica, no tiene lugar ciertamente la distincion real estrictamente tal, dicen los Escotistas, porque aquellas formalidades no son cosas realmente distintas, sino que son formalidades de la misma cosa entre sí realmente identificadas, y por tanto inseparables ; existe, sin embargo, la distincion formal por la naturaleza de la cosa, esto es, independientemente de nuestro entendimiento se verificará por parte de la cosa, que una formalidad no sea la otra y convenga á una lo que á otra no conviene.

8. *Distinctio virtualis impropia ó estrínseca* consiste en la equivalencia de una cosa ó muchas en razon de que una cosa identifica en sí perfecciones, que se multiplican en otras cosas, ó producen varios efectos que suelen producirse por muchos, ó causa en la mente del hombre diversidad de conceptos. Esta distincion coincide con el *fundamento de la distincion rationis ratiocinatæ.* V. esta palabra.

9. *Distinctio virtualis propria et intrínseca* es la equivalencia de la distincion real, ó es tal capacidad de virtud, que á pesar de ser los atributos identificados realmente, pueden, sin embargo, recibir los mismos predicados contradictorios, como si fuesen totalmente distintos; v. gr. el animal y el racional del hombre, aunque sean una y misma cosa, ni tengan alguna actual distincion por parte de la cosa, como quieren los Escotistas, sin embargo, tienen una virtud y capacidad intrínseca para poder decir que el uno es por parte de la cosa semejante al bruto, y el otro no semejante, como si fuesen dos sujetos realmente distintos. Suelen esplicar en otras palabras estas distinciones. *Impropia* es la equivalencia de una cosa indistinta por muchas cosas distintas, mas no como distintas, y por tanto no puede verificar predicados contradictorios. *Propia* es la equivalencia de una cosa indistinta por muchas cosas distintas, en cuanto son distintas y verifican predicados contradictorios. *La distincion virtual propia* tiene tambien lugar en las cosas creadas, segun los Tomistas.

Primo-diversa son aquellas que en ningun genero, sino á lo sumo en el genero universalísimo convienen del ente, como la sustancia, el modo. *Diversa* ó diferentes solo en *número* se dicen las que bajo una misma especie tienen entidades diversas como Juan y Pablo. *Diversa* ó de diferente especie se llaman las que bajo

la joroba en el hombre, estas cosas, sin embargo, conducen á buenos fines, si bien desconocidos de nosotros.

Diaphanum es lo que es ilustrado ó puede ser ilustrado por la luz, como el aire, el vidrio.

Dictum en la proposicion modal, es la misma proposicion absoluta, v. gr., en esta proposicion : *Pedro estudia ahora. Ahora es el modo, Pedro estudia, el dicho* (dictum).

Differentia communis es el accidente comun por el cual alguna cosa difiere de otras ó de sí misma, por diversidad de tiempo, de lugar, como la blancura de la pared y de la mano. *Differentia propria*, es el accidente inseparable del sujeto, por el cual difiere de otros, como la negrura del cuervo, la blancura de la nieve. *Differentia propriissima*, por la cual uno se separa esencialmente de otros, como la racionalidad respecto del hombre. V. *Metaphisica*, *Essentia*, 1. V. *Principium*, 1.

1. *Directè aliquid cognoscitur*, cuando se conoce primeramente en sí. *Reflexè*, empero, cuando es conocido por el conocimiento tenido de otra cosa; v. gr. la vista de un hombre la conozco *directamente*, y visto por su imágen *reflexivamente*, porque entónces conozco al hombre por el conocimiento de la imágen.

2. *Directè* se dice en cada accion lo que *primario* y *ratione sui* se propone hacer. Correlativamente *indirectè* lo que se intenta por razon de otro y como *per accidens*. Así la lógica trata *directamente* de las operaciones del entendimiento, *indirectamente* de los signos, voces, etc. Asimismo en lo moral, *directamente* intenta el homicidio el que lo manda; *indirectamente* el que pone alguna causa, como la embriaguez, por la cual aquel se sigue.

Directive concurrere. V. *Efficienter*.

Discursus physice es el movimiento local hecho aceleradamente del término *à quo*, al término *ad quem*. *Discursus logice* es el progreso del entendimiento de un conocimiento á otro, como el silogismo. *Discursus ordinatus* ó causal es el que descansa en la noticia de uno para conocer á otro, á causa de alguna conexion entre ellos; como el hombre es animal, luego vive. *Discursus inordinatus* ó sucesivo es una serie de conocimientos que se suceden entre sí sin depender uno de otro; como si conoces que el hombre es animal y luego que el sol luce.

Dispositive. V. *Formaliter*. 4.

1. *Distinctio* consiste en que uno no sea lo otro. Varias son las divisiones de la distincion que conviene hacer notar.

2. *Distinctio absoluta* existe entre dos cosas de las cuales ninguna de ellas es el modo de la otra, como entre la piedra y el oro. *Distinctio modalis* existe entre la cosa y el modo de la misma, como entre el cuerpo y la figura.

3. *Distinctio adæquata* existe entre el todo y el todo, v. gr. entre el Sol y la Luna. *Indæquata* entre el todo y su parte, v. gr., entre la mano y uno de los dedos. La distincion inadecuada se llama tambien *includentis et inclusi*.

4. *Distinctio rationis ratiocinantis* tiene lugar cuando nuestra mente concibe cosas distintas, que *à parte rei*, no hay fundamento para distinguirlas, y por tanto toda la distincion pende del que raciocina; v. gr., cuando en una y misma cosa concebimos la razon de sujeto y predicado, como atributos diversos, y cuando decimos: el hombre es hombre; ó cuando concebimos la misma cosa por conceptos sinónimos; como si decimos: el hombre es animal racional, en cuya proposicion distinguimos al hombre como del animal racional; en cuyo caso si un concepto es la esplicacion del otro, como en el ejemplo aducido, se llama tambien distincion de razon del todo *implícito* y *esplícito*.

5. *Distinctio rationis ratiocinatæ* tiene lugar cuando nuestra mente concibe distintos los que no lo son verdaderamente, pero hace esto con fundamento *in re*. Mas este fundamento consiste, ó en la fecundidad del objeto para producir operaciones muy diversas entre sí, como el fuego, que endurece el barro y liquida la cera; ó en la perfeccion del objeto que reune muchas perfecciones dispersas por otra parte, como Dios, cuya perfeccion equivale ó mejor contiene eminentemente cuanta perfeccion existe en las criaturas ó en la semejanza real y al mismo tiempo desemejanza de tal objeto con otros, como el hombre, que es semejante y desemejante al bruto; ó en la tenuidad ó

debilidad de nuestros conceptos, como acontece en el hombre, que visto de lejos es conocido solo por el concepto *cuerpo*, de más cerca, por el concepto *animal*, luego por el concepto *hombre*, y últimamente por el concepto *tal hombre*, v. gr. Pedro. En cualquiera de estos fundamentos juntamente con la imperfeccion del entendimiento humano, que no puede de una sola mirada concebir toda la perfeccion de la cosa, consiste el fundamento de la distincion *rationis ratiocinatæ.* Este fundamento se llama tambien *fundamentalis distinctio rationis.*

6. *Distinctio realis* es la que conviene á las cosas independientemente de la operacion del entendimiento, como entre el alma y el cuerpo del hombre. *Distinctio rationis* es la que conviene á las cosas por la operacion del entendimiento del que las concibe como distintas, y que no son tales por parte de la cosa, como entre los atributos de Dios.

7. *Distinctio realis* la subdividen los Escotistas en *real entitativè ó absolutè* y *stricte real;* y en *formal ex natura rei.* Tiene lugar aquella entre la cosa y la cosa, como entre Cesar y Alejandro. La otra tiene lugar entre las *formalidades* (así llaman á las notas esenciales y atributos) de la misma cosa, como entre la animalidad y la racionalidad del hombre. V. *Gradus metaphysici.* Ademas estas *formalidades* se distinguen formalmente por los Escotistas *ex natura rei*, ó *à parte rei*, si las mismas son definibles de diverso modo, ó si una escluye á la otra de su *quiddidad* formal. (V. Quidditas), ó en cuanto á una le conviene algo tal, que á otra en cuanto tal no le conviene. Todo esto aparece en el ejemplo propuesto de la animalidad y racionalidad; pues se definen de diversa manera y no puede decirse *la animalidad, porque es animalidad es tambien racionalidad* y viceversa ; sobre todo á la animalidad como tal, conviene la semejanza con los brutos, cuya semejanza no conviene á la racionalidad como tal. Cuando esto, pues, se verifica, no tiene lugar ciertamente la distincion real estrictamente tal, dicen los Escotistas, porque aquellas formalidades no son cosas realmente distintas, sino que son formalidades de la misma cosa entre sí realmente identificadas, y por tanto inseparables ; existe, sin embargo, la distincion formal por la naturaleza de la cosa, esto es, independientemente de nuestro entendimiento se verificará por parte de la cosa, que una formalidad no sea la otra y convenga á una lo que á otra no conviene.

8. *Distinctio virtualis impropia ó estrínseca* consiste en la equivalencia de una cosa ó muchas en razon de que una cosa identifica en sí perfecciones, que se multiplican en otras cosas, ó producen varios efectos que suelen producirse por muchos, ó causa en la mente del hombre diversidad de conceptos. Esta distincion coincide con el *fundamento de la distincion rationis ratiocinatæ.* V. esta palabra.

9. *Distinctio virtualis propria et intrínseca* es la equivalencia de la distincion real, ó es tal capacidad de virtud, que á pesar de ser los atributos identificados realmente, pueden, sin embargo, recibir los mismos predicados contradictorios, como si fuesen totalmente distintos; v. gr. el animal y el racional del hombre, aunque sean una y misma cosa, ni tengan alguna actual distincion por parte de la cosa, como quieren los Escotistas, sin embargo, tienen una virtud y capacidad intrínseca para poder decir que el uno es por parte de la cosa semejante al bruto, y el otro no semejante, como si fuesen dos sujetos realmente distintos. Suelen esplicar en otras palabras estas distinciones. *Impropia* es la equivalencia de una cosa indistinta por muchas cosas distintas, mas no como distintas, y por tanto no puede verificar predicados contradictorios. *Propia* es la equivalencia de una cosa indistinta por muchas cosas distintas, en cuanto son distintas y verifican predicados contradictorios. *La distincion virtual propia* tiene tambien lugar en las cosas creadas, segun los Tomistas.

Primo-diversa son aquellas que en ningun genero, sino á lo sumo en el genero universalísimo convienen del ente, como la sustancia, el modo. *Diversa* ó diferentes solo en *número* se dicen las que bajo una misma especie tienen entidades diversas como Juan y Pablo. *Diversa* ó de diferente especie se llaman las que bajo

un mismo genero tienen diversas definiciones esenciales; como el hombre y el bruto. *Diversa* ó de diferente genero son las que se colocan en diversos predicamentos, como la piedra y la virtud.

Divisio es la seccion de algun todo en sus partes; como si el hombre se divide en cuerpo y alma. *Divisio nominis* es la oracion en la que algun nombre ambiguo se distribuye en sus significados, como el perro, que uno es celeste, otro terrestre, otro marino. *Divisio rei* es la oracion por la cual algun todo es distribuido en sus partes, como la parte del animal una es viviente, otra sensitiva. Tantas son las especies de divisiones, como las especies de todos. V. *Totum.*

Duratio extrínseca es aquel movimiento primer móvil por el cual son reguladas las duraciones estrínsecas. *Duratio intrínseca* es la permanencia de la cosa en su ser; ó es la existencia que persevera.

E

Eductio ó educir algo de otro, significa hacer algo que sea necesario al sujeto en que se produzca y conserve; ó lo que es lo mismo, *eductio*, es la accion que produce algo por el sujeto presupuesto. Así, miéntras el fuego de la presupuesta materia, v. gr., del leño se engendra, dícese que el fuego es sacado (educi) del leño. Así tambien todas las acciones de las criaturas que producen algo, son educciones, porque las causas creadas nada pueden hacer sin la materia preexistente. Mas esta materia preexistente se llama *subjectum sustentationis*; pues sustenta aquello que es producido y conservado dependientemente de ella, casi del mismo modo que los cimientos de la casa sostienen la casa sobrepuesta sobre los mismos. A la educcion se opone la creacion (*creatio*), que produce la cosa de la nada, ó por la cual la cosa es producida de la nada, ya *presupuesta á la misma*, ya al *sujeto*. *Educi de potentia* es hacer en el acto lo que ántes estaba en la potencia, y depende de la materia y se hace por agente natural: así la forma del fuego se dice sacada de la potencia de la materia por el agente mediante la generacion.

Effectus formalis es el efecto de la causa formal. El *primario*, que tambien se llama *intrinsecus*, es el compuesto concreto, ó la denominacion resultante de la forma unida al sujeto capaz: v. gr. *el efecto formal primario é intrinseco* del calor, que caldea el agua, es la misma agua caliente; así tambien el hombre santo es el *efecto formal* de la gracia unida al hombre. El *secundario*, empero, que se llama tambien *extrinsecus*, es cualquier efecto, ya positivo, ya negativo, que resulta de tal modo de la union de la forma con el sujeto, que adecuadamente se distinga de la forma, ó permanezca estrínseco á la forma, como en los ejemplos aducidos, la espulsion del frio en el agua, la borradura de los crímenes en el hombre.

Effectus. V. *Causa sublata.*

Efficienter, effectivè, elicitivè ad aliquid concurrere, se dice del que inmediatamente consigue y lleva á cabo la obra. Son correlativas estas: *Directè concurrere* se dice de aquel que muestra la regla ó el artificio con que la cosa debe hacerse; *Moraliter*, de aquel que ilumina, invita, inclina; *Imperativè* del que manda la ejecucion de la obra; *Finaliter* del que termina la accion; v. g. los Juicios son producidos por el entendimiento *efficienter*, ó *elicitivè; imperativè* y *moraliter* cuando son libres, por la voluntad que aplica el entendimiento; por la Lógica *directivè*; por el fin de adquirir la ciencia *finaliter*. V. *Formaliter*. 4.

Electio es el acto que lleva la voluntad á abrazar el medio, que es el juzgado por el entendimiento como idóneo para la consecucion del fin.

Elementa vulgaria son: la tierra, el agua, el aire, el fuego, porque son, segun los antiguos, ciertas semillas generales de todos los demas cuerpos, á lo menos sublunares, que llamaban *mixtos*. De estos, los que convienen entre sí en alguna de aquellas cualidades que se dicen primeras (V. *Primæ qualitates*), como el aire y el agua, á las cuales conviene la humedad y el frio, aunque en diverso grado, se llaman *symbola;* los que, empero, no convienen en ninguna cualidad, como el fuego y el agua, se dicen *asymbola*. Porque, empero, las especies de los cuerpos son muchas más que las diversas uniones que producen los

cuatro elementos, de aquí que en otro tiempo, ademas de ellas admitían ciertos cuerpos producidos por Dios al principio del mundo, que se conservan dispersos en las regiones de los elementos, como en seminarios comunes, que son para complemento de tal, ó para tal especie de cuerpos que son producidos. Estas semillas (semina) llamábanse tambien por los químicos, *spiritus*.

Elenchus es el silogismo del cual se infiere la contradictoria de la concedida conclusion ; de manera que el que la ha concedido está obligado á admitir tambien su contradictoria.

Elevari se dice de la cosa cuando por el auxilio de Dios se hace potente para ascender á un cargo de órden superior, ó á un efecto colocado fuera de su esfera natural ; como el entendimiento humano hacía la vision intuitiva de Dios.

Emanatio accidentis es la natural resultancia del accidente del sujeto á quien connaturalmente se debe, como su propiedad, ó modo ; como la produccion del entendimiento y de la voluntad en el alma ; del frio en el agua.

Eminenter. V. *Formaliter*. 1.

Ens rationis, puramente objetivo, es una quimera, ó una cosa imposible, en cuanto de algun modo es objeto del conocimiento humano como el círculo triangular. *Ens rationis* lógico es el que se finge por el entendimiento á causa de algun fundamento en la cosa, como la naturaleza humana concebida por modo de una, á causa de la semejanza de las naturalezas singulares. *Ens per se* es el que tiene una sola esencia, como Dios hombre. *Ens per accidens* es el que consta de muchos entes en acto, ó de cosas de diversos predicamentos, ó del mismo predicamento, entre sí no ordenados naturalmente, como un monton de piedras. *Ens actuale*, ó ente en acto, es el que realmente existe, como el cielo. *Ens potentiale* ó en potencia, es el que no tiene pero puede tener la existencia y otra perfeccion ; v. g. el agua fria es en potencia para el calor.

Ens relativum et absolutum. V. *Relatio*. 1.

Los entes no deben ser multiplicados sin necesidad ; ó bien *vanamente se hace por muchos lo que puede ser hecho por pocos*. Axioma. Ya porque por alguno se haría inútilmente, ya porque la cosa que es más sencilla, es por lo mismo más perfecta que las demas semejantes.

Entitates absolutæ. V. *Motus*. 3.

Entitative significa considerar la cosa en su toda y nuda entidad. Tiene como correlativo, *conexivè*, que indica verificarse algo por razon de la conexion de una cosa con otra. Así el cuerpo *entitativamente* es incapaz de sentir, é inerte, mas *conexivamente*, es decir, por razon de su conexion con el alma, es capaz de sentir y de moverse.

Enuntiatio es proposicion afirmativa ó negativa. *Enuntiatio modalis* es la que espresa el modo con que el predicado se une ó no se une al sujeto ; segun que aquel modo es posible tan solo, ó real ó necesario. Si posible, el juicio es *problemático ;* si real, se dice *asertorio* ; si nenecesario, *apodíctico*. *Enuntiationis materia* es la manera de ser del sujeto con el predicado, segun la cual, llámase necesaria, contingente ó imposible. *Enuntiatio quantitas* es la estension del sujeto segun se toma universalmente, ó particularmente, ó singularmente. *Enuntiatio qualitas* es la afirmacion ó negacion del atributo del sujeto. *Enuntiationum æquipollentia* es la identidad de dos enunciaciones con respecto á la causa. *Enuntiatio exposibilis* es la que necesita de exposicion por alguna oscuridad de la cosa. V. *Exponere*. *Enuntiatio reduplicativa* es la que consta de una palabra generatriz (en cuanto), por la cual se indica bajo qué respecto el predicado conviene al sujeto, como Cristo en cuanto hombre padeció. V. *Reduplicativè*.

Esse ultimum rei es el último instante de tiempo en que la cosa existe. *Primum non esse rei* es el primer instante de tiempo en que la cosa no existe ya más ; llámase tambien á este *ultimum instans extrinsecum existentiæ*, último instante estrínseco de la existencia.

Esse secundum. V. *Secundum*.

Esse est propter operari. Axioma semejante á estos : *Unumquodque est propter suam operationem ; unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere ; Modus operandi sequitur modum essendi* (que equivalen á los castellanos, cada uno es hijo de sus obras, cada cual

obra segun lo que es, el modo de obrar síguese del modo de ser). Porque el sér, ó la esencia de alguna cosa, es ordenada á su operacion propia y proporcionada, y la misma esencia de la cosa es el principio activo de la operacion. V. *Modus.*

Essentia es lo que primero se concibe en la cosa, sin la cual la cosa no puede ser y es el fundamento y la causa de lo demas que existe en la misma cosa; como el animal racional es la esencia del hombre. V. *Quidditas.*

Essentiæ rerum consistunt in indivisibili. Axioma. Es decir, ningun predicado esencial puede quitarse ó añadirse á la esencia de alguna cosa de manera que permanezca salva la esencia en la misma.

Essentialiter dícese convenir algun predicado al sujeto sin el cual el sujeto ni puede ser, ni concebirse; como la racionalidad respecto del hombre, de donde el hombre se llama *esencialmente* racional. Su correlativo es *Accidentaliter* que se dice de aquel predicado, sin el cual la cosa puede al ménos concebirse, como la blancura, redondez. V. *Formaliter.* 3.

Eubulia es el hábito que da la facultad de aconsejar rectamente, es decir, de hallar el consejo en las cosas ambiguas y perplejas.

Eutrapelia es la virtud que nos hace usar decorosamente de los juegos y diversiones que empleamos para recrear el ánimo, moderándolas y conteniéndolas.

Exemplar es la cosa que se propone el artífice, para espresar su semejanza, ó para imitarla. *Exemplatum* es la imágen de la cosa que quiere representar el artífice.

Exemplariter. V. *Formaliter.* 4.

Exercite. V. *Signatè. Exercitium.*, vg. de entender, de andar, de obrar algo, indica el mismo acto de entender, de andar ó de obrar algo. *Exercitum* lo mismo que actual, ó ser en el acto.

Exigitivum, ó **exactivum** lo mismo que exigente. Así el ente sobrenatural defínese aquel, que supera las *fuerzas activas* y *exactivas de la naturaleza ;* á saber, que supera lo que la naturaleza puede obrar con sus fuerzas y puede exigírsela por su autor.

Expenetrata se dicen los que no son compenetrados.

Exponens propositio es lo que se añade á la esplicacion de otra proposicion que necesita ser esplicada, por lo cual se llama *exponibilis.* Los antiguos distinguían tres especies principalmente, de proposiciones *esponibles.* Primera, esponible *esclusiva* que es la que tiene una partícula esclusiva como *tantum, dumtaxat, solum,* cuya partícula necesita de esplicacion, v. gr. *Pedro es tan solo* (tantum) *lógico.* Esta esclusiva se espone por la copulativa, v. gr., *Pedro es lógico,* y *no otra cosa.* La primera parte de la copulativa : *Pedro es lógico,* llámase proposicion *præjacens ;* la segunda : *y no otra cosa,* llámase *secunda exponens.* Otra especie de exponibles es la proposicion *exceptiva,* es decir, que tiene la partícula *præter, nisi* ú otra semejante que necesita esplicacion. La tercera especie es la proposicion *reduplicativa,* ó que tiene una de estas, ú otras partículas semejantes : *ut, prout, quatenus quantum,* que sean de esplicar.

Exponere es lo mismo que esplicar.

Extensive é **Intensive** se dice sobre todo de la cualidad y la cantidad. Pues la estension de la cualidad, v. gr., del calor tiene lugar, cuando el calor se estiende á muchas partes del sujeto. La *intensio* empero se hace, cuando en la misma parte del sujeto se ponen muchos grados de la misma cualidad. Así el calor como seis en sola la mano, es más intenso calor que como cuatro en solo el cuerpo; y este es más estenso que aquel.

Extraneum. V. *Proprium.* 2.

F

Fallacia es la argumentacion capciosa llamada vulgarmente *sofisma. Fallacia in dictione* es la que tiene causa de apariencia por razon de la diccion, ó multiplicidad de la oracion. *Fallatia extra dictionem* es la que la causa de la apariencia nace de parte de las cosas significadas por las palabras. Distínguense seis especies de sofismas de diccion : *Fallatia æquivocationis,* que es la cavilacion acerca de la significacion de las palabras. — *Amphiboliæ* cuando la misma oracion significa diversas cosas, como *littus arare* significa arar la ribera y perder el tiempo. — *Compositionis* es el engaño pro-

veniente de que la oracion en sentido compuesto parece verdadera, cuando sin embargo en sí es falsa. — *Divissionis* cuando la oracion se toma en sentido dividido, debiendo tomarse en sentido compuesto. — *Accentus* cuando se encierra en la identidad de los objetos homonimos. — *Figuræ dictionis* cuando es engañado por la semejanza de las dicciones, la casi final terminacion. El sofisma fuera de diccion se distingue siete veces : *Fallacia accidentis* cuando vanamente se infiere algo convenir á alguno, porque conviene á su accidente. — *Secundum quid* cuando se concluye por la conveniencia del dicho *secundum quid* á lo dicho simplemente. — *Petitionis principii*, que es lo mismo que lo llamado vulgarmente entre nosotros *petitio principii* y *circulus vitiosus*. — *Consequentis* es deducir la verdad del antecedente de la verdad de la consecuencia, ó la falsedad del consecuente de la falsedad del antecedente. — *Secundum non causam ut causam* es errar acerca la causa de la cosa suponiendo como causa algo puramente quimérico, ó tan solo concomitante. — *Plurium interrogationum* es la argumentacion capciosa, en la cual de una respuesta dada á muchos, ó á opuestas interrogaciones se colige algo absurdo. — *Ignorantia elenchi* que no trata de la cosa en cuestion.

Fatum es la disposicion inherente á las cosas móviles por la cual la Divina Providencia enlaza sus órdenes. — O es el órden de las segundas causas consecuentes á los decretos de la Divina Providencia. — *Fatum formaliter* es la misma disposicion de las segundas causas para un efecto fatal, es decir, infalible, encerrada en la divina voluntad.

In fieri se dice estar una cosa, cuando empieza á ser pero no todavía del todo. *In facto esse* cuando es *completa* en la naturaleza de las cosas, con sus partes y constitutivos, con los cuales dura y permanece. Así la pintura está para hacer *(in fieri)* miéntras el pintor dibuja y pinta el lienzo; está hecha *(in facto esse)* cuando está ya pintada.

Finaliter. V. *Formaliter*. 4.

Concurrir *Finaliter*. V. *Efficienter*.

Finalizatio se dice de la razon que mueve como para conseguir el fin. Así, v. gr., la bondad de Dios en cuanto su posesion es nuestra bienaventuranza, es la *finalizatio* ó la razon motiva de las buenas obras que se hacen para conseguir á Dios.

1. *Finis est causa causarum* (el fin es la causa de las causas). Axioma, porque la intencion de obtener el fin, mueve otras causas á obrar para conseguir el fin, como el de ver á Roma mueve á poner todos los medios para el viaje.

Finis cujus es el que mueve para alcanzarlo, ó por el que obra el agente, como la salud para recobrar la cual se toma la medicina.

2. *Finis objectivus* ó el *finis qui*, llamado así especialmente, es el bien, que queremos conseguir, como la bienaventuranza en las virtudes.

3. *Finis qui* es el que el agente intenta conseguir : v. gr., la salud, que el enfermo intenta. *Finis cui* es la persona, ó el sujeto á quien se procura el *finis qui :* v. gr., el mismo enfermo á quien se procura la salud.

4. *Finis formalis*, empero, ó *finis quo* es la actual consecucion del mismo bien, como la beatitud misma en los bienaventurados.

5. *Finis internus et proximus* es el que primeramente, *per se*, é inmediatamente se intenta, como el fin interno del arquitecto es la construccion de la casa. *Finis externus et remotus* es el que secundaria y mediatamente otro, *per se*, sin embargo, intenta, como en la arquitectura la habitacion de la casa.

6. *Finis operis*, ó de la sabiduría (scientiæ), es al que es ordenada *per se* y en la propia naturaleza la accion ó el hábito; como el fin de la lógica es la rectitud de las acciones de la mente. *Finis operantis*, ó del sabio (scientis) es el que el artífice se propone arbitrariamente, en el ejercicio de la accion, ó en la adquisicion de la sabiduría (scientiæ) como el que estudia la sabiduría (scientiam) para su utilidad.

7. *Finis simpliciter ultimus* es aquel al que se refieren por acto ó virtud todas las cosas ; él empero, no es ordenado enteramente á ninguno , como Dios. *Finis secundum quid ultimus* es el que termina alguna serie de acciones, en la cual *per se* se intenta el último, puede sin embar-

go referirse á otro; como la salud es el fin del arte médico, puede sin embargo ordenarse á otro, como para trabajar.

1. *Forma accidentalis* segun los peripatéticos, es aquella que toma el sujeto completo en el ser de sustancia. Tales son, v. gr., la redondez, la blancura que en el sujeto que sobrevienen, supónenle ya completo en ser tal, ó de tal sustancia, así que solo accidentalmente le perfeccionan. V. *Actus formalis.*

2. *Forma corporeitatis* que muchos de los antiguos admitían en los cuerpos animales, muchos tambien en los cuerpos de todos los vivientes, es la misma organizacion de las partes del cuerpo, por la cual es apto el mismo y dispuesto en último lugar para recibir el alma. Aquellos suponían esta organizacion como una sustancia distinta del cuerpo, y por tanto llamábanle tambien *organizacion sustancial.*

3. *Forma dat esse rei* (la forma da el ser á la cosa). Axioma. Porque la forma constituye en cierta especie la materia indiferente por sí, así que, en lo moral las acciones indiferentes por la intencion del agente reciben cierta especie de virtud ó de vicio.

4. *Forma mixtionis* es segun los antiguos cada forma del cuerpo sublunar, porque en tal cuerpo se contienen mezclados ó formalmente, ó virtualmente los cuatro elementos, tierra, agua, etc.

5. *Forma per analogiam* en contraposicion á la forma sustancial de los antiguos (V. el núm. siguiente) se llama en los compuestos artificiales, lo que principalmente los perfecciona y coloca en tal determinada especie de cosas. Así, el leño, el mármol, el metal, ú otra cualquier materia, recibe el ser de la figura y la perfeccion de la estátua, de donde en estos la figura se dice la forma de los mismos. Así tambien en cualquiera cosa, aun careciendo de partes distintas, el atributo, que se ve en primer lugar y es distintivo de la misma cosa, muchas veces se llama forma. De aquí la etimología de *formalidades* (formalitatum). V. *Gradus metaphysici.* De aquí tambien las muchas significaciones del adverbio *formaliter.*

6. *Forma substantialis* segun los peripatéticos es la sustancia distinta de la materia, ordenada de sí, como cuando la materia primera constituye el cuerpo natural como la principal *diferencia física* del cuerpo; es á saber, cuando la materia indiferente para cualquier compuesto, es determinada por la forma unida á ella, á que sea ó piedra, ó perro, ó leño. Las formas sustanciales son tantas, segun aquellos, como los diversos cuerpos. La forma sustancial es rechazada con frecuencia por los modernos, y tambien por algunos antiguos que se llamaban *corpusculares* (atomistas), atribuyendo únicamente toda la diversidad de cuerpos á las diversas modificaciones de la materia. Segun estos, la forma sustancial es la que constituye una sola cosa con el sujeto que la recibe, ó la que determina la materia para cierta sustancia. V. *Actu formalis.*

7. *Qui dat formam dat consequentia ad formam* (el que da la forma da lo consiguiente á la forma). Axioma. Es decir, en cuanto la forma de la cosa, ó lo que constituye la cosa en ser tal, tiene conexas las propiedades consiguientes á la misma, en cuyo sentido se dice tambien: *la causa de la causa es causa de lo causado.*

8. *Forma assistens* es la que no es parte de la cosa; sino que la preside tan solo para moverla, como el ángel al cielo.

9. *Forma metaphysica* es la esencia sustancial de toda la cosa; como el alma racional se dice forma metafísica del hombre.

Forma en general, ¿qué es? V. *Physica essentia.*

Forma especie de cualidad es el modo de cantidad considerada en el cuerpo y la figura exterior adornada de colores.

Formale es lo que hace las veces de la forma; del cual son correlativos; *materiale*, que hace las veces de la materia; *accidentale*, lo que es accidente V. *Formaliter*, pues tantas significaciones y correlativos tiene la palabra *formale*, como *formaliter.* Hablando, empero, en general, decían los dialécticos, el nombre *formal* no aleja, sino que señala más la propiedad del nombre, al cual se une; es decir, manifiesta que aquel nombre debe tomarse en su significacion más propia.

Formalitas es toda razon ó nocion con que se concibe algo.

1. *Formaliter* algunas veces se toma por *mentaliter*, es decir, segun las formalidades, que distinguimos solo con la mente. V. *Gradus metaphysici*. *Formaliter* tal como suena tiene por correlativo *realiter*. Así, la omnipotencia y la sabiduría de Dios no *realmente* sino *formalmente* se distinguen.

2. *Formaliter* se dice algunas veces de la cosa considerada en sí misma, ó en su propia entidad. Mas entonces tiene varios correlativos segun son varios aquellos, con los cuales la cosa puede compararse ; pues si se la compara con el efecto, el correlativo será *efficienter, causaliter* ó *vialiter*. Así, v. gr., la comida se dice vida del hombre, no *formaliter*, sino *efficienter ;* así tambien la medicina se dice salud del hombre. Si se la compara con el objeto, el correlativo, será *objective*, así Dios se dice esperanza del hombre justo no *formaliter*, sino *objective*, esto es, Dios no es la esperanza del hombre, sino el objeto de la esperanza. Si se la compara con el ejemplar á imágen del cual la cosa ha sido hecha, el correlativo será *exemplariter*. Así la imágen del César existente en la imaginacion del pintor, concurre á la pintura de la imágen del César no *formaliter* sino *exemplariter*. Si se la compara con el fin, el correlativo es *finaliter ;* así la felicidad eterna dícese que mueve al hombre á obrar rectamente no *formaliter*, sino *finaliter*, es decir, para conseguir el fin. Si se compara con otra cosa conexa consigo, cuya existencia se infiere de ella, ó la acompaña puramente, el correlativo será *arguitivè*, *illative*, *connexive*. Así por el humo conocemos el fuego, no *formaliter*, sino *arguitivè*. Si se la coteja con una cosa, cuya existencia se le imputa, el correlativo será *imputative*. Así el que aconseja el homicidio es homicida no *formaliter*, sino *imputativè*. Si se la compara con la cosa, de la cual es la raíz, el correlativo será *radicaliter;* así decimos que casi todos los males consisten en el amor propio desordenado, no *formaliter*, sino *radicaliter*. Si se la coteja con aquellos, que son disposicion á tener aquella cosa, el correlativo será *dispositivè*. Así el fuego se tiene por la sequedad del leño, no *formaliter*, sino *dispositivè*. Si con la cosa de la cual recibe alguna denominacion, el correlativo será *denominativè*. Así por estar enferma formalmente alguna parte del cuerpo, se dice que está todo el hombre enfermo, *denominative*.

3. *Formaliter* algunas veces es lo mismo que *verè y propriè*, y entónces tiene por correlativo *apparenter*, *metaphoricé :* v. gr., dícese que los prados se sonríen, no *formaliter*, sino *metaphoricé*. V. *Identicè*.

4. *Formaliter* significa tambien con frecuencia lo mismo que *essentialiter* de manera que el predicado, que se dice convenir al sujeto *formaliter*, entra en la esencia y definicion del sujeto. Así el hombre es *formaliter* animal. Así tomado *formaliter* tiene varios correlativos, segun los varios respectos que puede ser considerada la esencia de la cosa. Pues la esencia puede considerarse con los predicados accidentales y entónces el correlativo es *accidentaliter*. Así el hombre se dice no *formaliter*, sino *accidentaliter* blanco. Puede la esencia considerarse con los atributos, ó con las partes de la cosa, que son como la materia del sujeto indiferente á constituir aquello, ó lo otro, y entónces el correlativo es *materialiter*. Así el hombre se llama carne *materialiter*, y en lo moral, la muerte del hombre hecha por un ebrio se llama pecado *materialiter*, no *formaliter*.

5. *Formaliter* se toma el efecto cuando se le considera *secundum se*. Mas, *radicaliter* ó *fundamentaliter*, cuando se le considera segun la causa, raíz ó fundamento. Así, la hilaridad tomada *formaliter* es propiedad del hombre y por la mente se distingue de la racionalidad; tomada, empero, *radicaliter*, es lo mismo que racionalidad, pues esta es la raíz de la hilaridad (*risibilitas*).

6. *Formaliter*, *virtualiter*, *eminenter* dícese de las causas en cuanto contienen la perfeccion de su efecto. Pues, dícese que el efecto se contiene en la causa *formaliter*, cuando la naturaleza del efecto que se produce, se halla en la misma causa. Así el calor es contenido *formaliter* en el fuego, porque segun los Peripatéticos, el mismo fuego contiene en sí el calor que produce. El efecto es conte-

go referirse á otro; como la salud es el fin del arte médico, puede sin embargo ordenarse á otro, como para trabajar.

1. *Forma accidentalis* segun los peripatéticos, es aquella que toma el sujeto completo en el ser de sustancia. Tales son, v. gr., la redondez, la blancura que en el sujeto que sobrevienen, supónenle ya completo en ser tal, ó de tal sustancia, así que solo accidentalmente le perfeccionan. V. *Actus formalis.*

2. *Forma corporeitatis* que muchos de los antiguos admitían en los cuerpos animales, muchos tambien en los cuerpos de todos los vivientes, es la misma organizacion de las partes del cuerpo, por la cual es apto el mismo y dispuesto en último lugar para recibir el alma. Aquellos suponían esta organizacion como una sustancia distinta del cuerpo, y por tanto llamábanle tambien *organizacion sustancial.*

3. *Forma dat esse rei* (la forma da el ser á la cosa). Axioma. Porque la forma constituye en cierta especie la materia indiferente por sí, así que, en lo moral las acciones indiferentes por la intencion del agente reciben cierta especie de virtud ó de vicio.

4. *Forma mixtionis* es segun los antiguos cada forma del cuerpo sublunar, porque en tal cuerpo se contienen mezclados ó formalmente, ó virtualmente los cuatro elementos, tierra, agua, etc.

5. *Forma per analogiam* en contraposicion á la forma sustancial de los antiguos (V. el núm. siguiente) se llama en los compuestos artificiales, lo que principalmente los perfecciona y coloca en tal determinada especie de cosas. Así, el leño, el mármol, el metal, ú otra cualquier materia, recibe el ser de la figura y la perfeccion de la estátua, de donde en estos la figura se dice la forma de los mismos. Así tambien en cualquiera cosa, aun careciendo de partes distintas, el atributo, que se ve en primer lugar y es distintivo de la misma cosa, muchas veces se llama forma. De aquí la etimología de *formalidades* (formalitatum). V. *Gradus metaphysici.* De aquí tambien las muchas significaciones del adverbio *formaliter.*

6. *Forma substantialis* segun los peripatéticos es la sustancia distinta de la materia, ordenada de sí, como cuando la materia primera constituye el cuerpo natural como la principal *diferencia física* del cuerpo; es á saber, cuando la materia indiferente para cualquier compuesto, es determinada por la forma unida á ella, á que sea ó piedra, ó perro, ó leño. Las formas sustanciales son tantas, segun aquellos, como los diversos cuerpos. La forma sustancial es rechazada con frecuencia por los modernos, y tambien por algunos antiguos que se llamaban *corpusculares* (atomistas), atribuyendo únicamente toda la diversidad de cuerpos á las diversas modificaciones de la materia. Segun estos, la forma sustancial es la que constituye una sola cosa con el sujeto que la recibe, ó la que determina la materia para cierta sustancia. V. *Actu formalis.*

7. *Qui dat formam dat consequentia ad formam* (el que da la forma da lo consiguiente á la forma). Axioma. Es decir, en cuanto la forma de la cosa, ó lo que constituye la cosa en ser tal, tiene conexas las propiedades consiguientes á la misma, en cuyo sentido se dice tambien: *la causa de la causa es causa de lo causado.*

8. *Forma assistens* es la que no es parte de la cosa; sino que la preside tan solo para moverla, como el ángel al cielo.

9. *Forma metaphysica* es la esencia sustancial de toda la cosa; como el alma racional se dice forma metafísica del hombre.

Forma en general, ¿qué es? V. *Physica essentia.*

Forma especie de cualidad es el modo de cantidad considerada en el cuerpo y la figura exterior adornada de colores.

Formale es lo que hace las veces de la forma; del cual son correlativos; *materiale*, que hace las veces de la materia; *accidentale*, lo que es accidente V. *Formaliter*, pues tantas significaciones y correlativos tiene la palabra *formale*, como *formaliter.* Hablando, empero, en general, decían los dialécticos, el nombre *formal* no aleja, sino que señala más la propiedad del nombre, al cual se une; es decir, manifiesta que aquel nombre debe tomarse en su significacion más propia.

Formalitas es toda razon ó nocion con que se concibe algo.

1. *Formaliter* algunas veces se toma por *mentaliter*, es decir, segun las formalidades, que distinguimos solo con la mente. V. *Gradus metaphysici*. *Formaliter* tal como suena tiene por correlativo *realiter*. Así, la omnipotencia y la sabiduría de Dios no *realmente* sino *formalmente* se distinguen.

2. *Formaliter* se dice algunas veces de la cosa considerada en sí misma, ó en su propia entidad. Mas entonces tiene varios correlativos segun son varios aquellos, con los cuales la cosa puede compararse ; pues si se la compara con el efecto, el correlativo será *efficienter, causaliter* ó *vialiter*. Así, v. gr., la comida se dice vida del hombre, no *formaliter*, sino *efficienter ;* así tambien la medicina se dice salud del hombre. Si se la compara con el objeto, el correlativo, será *objective*, así Dios se dice esperanza del hombre justo no *formaliter*, sino *objective*, esto es, Dios no es la esperanza del hombre, sino el objeto de la esperanza. Si se la compara con el ejemplar á imágen del cual la cosa ha sido hecha, el correlativo será *exemplariter*. Así la imágen del César existente en la imaginacion del pintor, concurre á la pintura de la imágen del César no *formaliter* sino *exemplariter*. Si se la compara con el fin, el correlativo es *finaliter ;* así la felicidad eterna dícese que mueve al hombre á obrar rectamente no *formaliter*, sino *finaliter*, es decir, para conseguir el fin. Si se compara con otra cosa conexa consigo, cuya existencia se infiere de ella, ó la acompaña puramente, el correlativo será *arguitivè, illative, connexive*. Así por el humo conocemos el fuego, no *formaliter*, sino *arguitivè*. Si se la coteja con una cosa, cuya existencia se le imputa, el correlativo será *imputative*. Así el que aconseja el homicidio es homicida no *formaliter*, sino *imputativè*. Si se la compara con la cosa, de la cual es la raíz, el correlativo será *radicaliter;* así decimos que casi todos los males consisten en el amor propio desordenado, no *formaliter*, sino *radicaliter*. Si se la coteja con aquellos, que son disposicion á tener aquella cosa, el correlativo será *dispositivè*. Así el fuego se tiene por la sequedad del leño, no *formaliter*, sino *dispositivè*. Si con la cosa de la cual recibe alguna denominacion, el correlativo será *denominativè*. Así por estar enferma formalmente alguna parte del cuerpo, se dice que está todo el hombre enfermo, *denominative*.

3. *Formaliter* algunas veces es lo mismo que *verè y propriè*, y entónces tiene por correlativo *apparenter, metaphoricé :* v. gr., dícese que los prados se sonríen, no *formaliter*, sino *metaphoricé*. V. *Identicè*.

4. *Formaliter* significa tambien con frecuencia lo mismo que *essentialiter* de manera que el predicado, que se dice convenir al sujeto *formaliter*, entra en la esencia y definicion del sujeto. Así el hombre es *formaliter* animal. Así tomado *formaliter* tiene varios correlativos, segun los varios respectos que puede ser considerada la esencia de la cosa. Pues la esencia puede considerarse con los predicados accidentales y entónces el correlativo es *accidentaliter*. Así el hombre se dice no *formaliter*, sino *accidentaliter* blanco. Puede la esencia considerarse con los atributos, ó con las partes de la cosa, que son como la materia del sujeto indiferente á constituir aquello, ó lo otro, y entónces el correlativo es *materialiter*. Así el hombre se llama carne *materialiter*, y en lo moral, la muerte del hombre hecha por un ebrio se llama pecado *materialiter*, no *formaliter*.

5. *Formaliter* se toma el efecto cuando se le considera *secundum se*. Mas, *radicaliter* ó *fundamentaliter*, cuando se le considera segun la causa, raíz ó fundamento. Así, la hilaridad tomada *formaliter* es propiedad del hombre y por la mente se distingue de la racionalidad; tomada, empero, *radicaliter*, es lo mismo que racionalidad, pues esta es la raíz de la hilaridad (*risibilitas*).

6. *Formaliter, virtualiter, eminenter* dícese de las causas en cuanto contienen la perfeccion de su efecto. Pues, dícese que el efecto se contiene en la causa *formaliter*, cuando la naturaleza del efecto que se produce, se halla en la misma causa. Así el calor es contenido *formaliter* en el fuego, porque segun los Peripatéticos, el mismo fuego contiene en sí el calor que produce. El efecto es conte-

nido *virtualiter* en la causa, cuando la causa puede en verdad producir tal efecto, mas la naturaleza del efecto no se encuentra en la misma causa; así la pimienta, el vino contienen *virtualmente* el calor, que producen en el hombre; así tambien la estátua es contenida en el artífice. Por último, *eminentemente* el efecto es contenido en la causa, cuando la causa es mucho más perfecta que el efecto, es decir, quitadas las imperfecciones que hay en el efecto. Así Dios *eminentemente* contiene las perfecciones de las criaturas. *Æquivalenter* se dice por algunos que es contenido el efecto en la causa, cuando la causa es igual al efecto.

Formaliter. V. *specificativè*.

Fortitudo es el firme propósito de adherirse al bien honesto, de manera que ninguna razon te permita separarte del mismo. Como virtud especial la fortaleza es el término medio entre el miedo y la audacia.

Fruitio es la delectacion del bien que se posee.

Fundare significa ser fundamento: v.g. la diversidad de efectos de alguna cosa funda la diversidad de conceptos, es decir, es fundamento de la diversidad de conceptos.

G

1. **Generatio** en sentido amplio es la mutacion del término negativo al positivo, ó del no ser al ser, ya sustancial, ya accidental, como la produccion del fuego, la produccion del calor. *Generatio* defínese por los antiguos la produccion de sustancia por el sujeto presupuesto. Es decir, por los mismos, se decía *generatio* no de solo los vivientes, y por tanto, se tomaba como salida de cualquier forma sustancial. V. *Eductio*.

2. *Generatio conversiva* es aquella por la que el sujeto es transferido de una forma á otra, como cuando el leño se convierte en fuego.

3. *Generatio mutativa* es aquella, por la cual el sujeto ó la materia presupuesta en la generacion pasa de la negacion de alguna forma á la posicion del mismo; como cuando el aire de tenebroso se hace lúcido.

4. *Generatio pura, simplex, præcisa* es aquella, por la cual el cuerpo es producido de la materia creada entónces por primera vez, en la que, por tanto, no precede ni la privacion ni otra forma. Tales habrían sido, segun los Peripatéticos, las generaciones hechas en el primer instante de la creacion del mundo.

5. *Generatio viventium* es segun Santo Tomás, el origen del viviente unido al principio viviente en semejanza de naturaleza. Dícese el orígen (*origo*) es decir, que requiere verdadero influjo, ya sea de causalidad, ya de otro, para que así comprenda la generacion del Verbo, del Padre. Añádese, unido al principio (*principio conjuncto*) porque el principio viviente en el mismo momento de la generacion debe estar unido á la prole por algo propio de sí, que permanezca en el engendrado. Así, en el Hijo divino es la misma la naturaleza del Padre y en los hijos humanos la materia del semen y de la sangre de los padres. Por último, las palabras en semejanza de naturaleza (*in similitudinem naturæ*) significan que por fuerza del orígen debiera por sí refundirse en la prole la conveniencia de la naturaleza con su principio, la mayor que puede darse entre supuestos distintos: es decir, en los divinos, la conveniencia de identidad en la naturaleza; mas en los creados, la conveniencia de semejanza específica.

6. *En la generacion el término à quo* es el estado que deja el sujeto de la generacion, *término ad quem*, el estado que adquiere, ó al que pasa el sujeto de la generacion.

1. *Genus* es físicamente el principio de donde salen muchos; como Rómulo se dice el generador (*genus*) de los Romanos.

2. El *genus physicum* se dice tambien por los filósofos materia primera, por analogía con el *genere* lógico, que así cómo este se encuentra en muchas especies, así aquel en todos los compuestos físicos.

3. *Genus logicum* es el que es adoptable á muchos á modo de parte esencial determinable. O bien es aquello que se predica de muchas especies diferentes *in quid*; como animal, virtud.

4. *Genus supremum* es el que no tiene engendrador (*genus*) sobre de sí, como

sustancia, cantidad; *intermedium* es lo que sobre y bajo de sí tiene engendrador (*genus*), como viviente; *infimum* es lo que tan solo bajo de sí tiene especies.

5. *Genus inmediatum*, ó *próximum* es el que no tiene intermediario entre él y la especie, como animal respecto de hombre. *Genus mediatus* ó *remotus* es el que entre él y la especie tiene otro generador intermedio, como viviente respecto de hombre.

6. *Genus subjectum* se llama al objeto formal de alguna ciencia, como la cantidad, respecto á las Matemáticas.

Gnome es el hábito de juzgar rectamente por ciertos principios muy elevados contra el tenor de las palabras de la ley, ó ciertamente de los que la ley no ha sancionado; segun la mente, empero, del legislador.

Gradus mathematicus es una de las trescientas setenta partes en que se dividen los círculos de la esfera.

Gradus metaphysici son aquellos predicados por los cuales ascendemos gradualmente á la ínfima razon del individuo, como de la base á la suprema raíz del ente. Así estos predicados se encuentran en Pedro, v. gr. como en cualquier otro individuo de la especie humana: hombre, viviente, cuerpo, sustancia, ente. Estos grados se llaman tambien *formalidades*.

Gradus physicus es aquella parte de la cualidad que repetida otras tantas veces, abraza toda su intencion.

Grave es lo que ha nacido para tender al centro. *Gravissimum* es lo que sobrepuja á todos los que tienden hácia abajo. *Grave simpliciter* es lo que se mueve á un lugar ínfimo, como la tierra. *Grave secundum quid* es lo nacido para tender á un lugar más ínfimo como el agua.

H

Habere, tomado antonomásticamente, puede significar dos cosas: primero, tener sobre sí algun ornamento buscado por el arte, ó la industria, como estar armado, togado, y de esta manera *Habere* pertenece al *prædicamentum* décimo. Segundo, tener algo de otro modo cualquiera, como tener riquezas, siervos, amigos, ciencia, y así *Habere* pertenece al *prædicamentum* quinto. V. *Estas palabras*.

Habitualiter. V. *Actualiter*.

Habitudo es la aptitud, relacion ó respecto, capacidad para algo. Entiéndase, de aquí, la distincion de lo que significan: *quoad entitatem*, *quoad habitudinem*. Cuando se considera *in re la quiddidad*, ó la esencia, entónces la cosa se considera, *quoad entitatem*: cuando se atiende la relacion, potencia ó capacidad para algo, entónces se considera *quoad habitudinem*. Así entre Dios y la criatura no hay proporcion de *entidad*, sino de *hábito*; es decir, la entidad de Dios y la entidad de la criatura distan infinitamente, y por tanto, no tienen proporcion; puede, sin embargo, la criatura alcanzar á Dios por el conocimiento y el amor, y puede referirse á Dios; de aquí el que se diga que tiene la proporcion de hábito (*habitudinis*).

Habitus es la cualidad que sobreviene á la potencia y se la adhiere permanentemente para ayudarla á obrar. *Habitus per se infusus*, ó *supernatus nobis*, del cual se ocupan los teólogos, es producido por solo Dios, y da el *poder* simplemente, porque eleva la potencia á los actos, que la misma por las propias fuerzas de la naturaleza no es capaz de conseguir, vg. el hábito de la fe, de la caridad. *Habitus acquisitus*, ó *naturalis* se compara con la repeticion de actos, y da solo el *poder hacer fácilmente*, por que solo ayuda á la potencia, para que por propension y con menor esfuerzo, ejecute aquellos actos, que de otra manera sin el hábito no podria ejecutar vg. de tocar la cítara, de leer, de escribir.—*Infusus* es el hábito que precede á todo acto; *Acquisitus* que se hace por repetidos actos, como tiene el axioma.—*Habitus*, ó conocimiento de los principios, es la virtud intelectual, por la cual el entendimiento es inclinado á asentir fácilmente con los primeros principios; á causa de la evidencia de la verdad percibida por la inteligencia de los mismos términos.

Habilitas es cierta disposicion de la potencia, ó del sujeto para recibir fácilmente la forma ó el acto; cual es en el ejercicio de la cítara el juego de los dedos. Es el medio entre la potencia ó el sujeto y el acto, ó la forma.

Hæcceitas. V. *Principium individuationis.*

Humidum-radicale, llamado así como la raíz y sosten de la vida, ó cierto alimento y nutrimiento, que faltando de repente y exhausto, falta la vida y perece: ó radical como ingerido á los principios del cuerpo, así como la raíz es lo primero que hace nacer el árbol y que nutre, aumenta y conserva su vida. De aquí, los médicos le llaman *primigenium.*

Humidum nutrimentale es lo que todavía no llega á recibir la naturaleza de perfecta especie, pero está en camino de tal, como la sangre y otros semejantes.

Humores primeros son ciertas substancias mixtas y fluídas destinadas por la naturaleza para nutrir, y conservar el cuerpo. *Humores secundi* son los en que se convierte la sangre: y son cuatro; *humiditas sanguínea, ros, cambium y gluten.*

Hipothetica proposicion. V. *Categorica.*

Hypostasis. V. *Subsistentia.*

I

Idæa es la forma con la cual se imita el efecto por la intencion del agente, que se determina un fin. Part. I. c. 44, ar. 3.

Idem de eodem secundum idem significan las condiciones necesarias ; para que la contradiccion se verifique. Pues, para que dos proposiciones sean contradictorias, debe una de las mismas afirmar y otra negar el mismo predicado del mismo sujeto, bajo el mismo respecto. Así contradictorias son estas dos: *El oro es brillante, el oro no es brillante.*

Idem manens idem semper est natum facere idem. Axioma, equivalente al castellano, el que está quedo no varía; porque permaneciendo la misma causa y sin variar, debe tener el mismo efecto.

Identice significa identidad, es decir el que muchos sean una y misma cosa; verbi gracia, la fuerza de liquidar en el sol, es la misma *idénticamente* que la de endurecer, ó es una y misma. Sus correlativos son *formaliter*, *reduplicativè.* V. *Materialiter.* 1.

Identificari á muchos entre sí, es hacerles una y misma cosa, aunque se conciban de diversa manera; como el entendimiento y la voluntad en el hombre, la sabiduría y la omnipotencia en Dios. A la *Identificacion* se opone la *Distincion real.* V. *Distinctio.*

Identitas consiste en que aquellos que concebimos como uno y otro, son realmente lo mismo entre sí, ó constituyen una sola *entidad.* Una es *real*, que conviene á las cosas independientemente de la operacion del entendimiento, como la que conviene á los atributos de Dios. Otra es *de razon*, que proviene de cierto acto de la razon, ó consiste en aquel acto; como cuando concebimos la misma naturaleza de Pedro y de Pablo, aunque tengan la naturaleza realmente distinta. La Identidad *de razon* es más bien la semejanza. A la *identidad* se opone la *Distincion.* V. *Distinctio.*

Identitas tiene todas las divisiones de *Unitas.* V. *Unitas.*

Identitas en sentido vulgar se toma por cualquier conveniencia entre dos, ya de semejanza, ya de igualdad; así la naturaleza humana se dice la misma en todos los hombres; en el mismo sentido, dos pesos iguales pueden llamarse idénticos.

Ignorantia es el desconocimiento de alguna cosa. *Ignorantia negativa,* ó *simplicis negationis,* es la mera carencia de la ciencia que alguno no debe tener; como en el rústico la ignorancia del derecho, ó de la filosofía. *Ignorantia privativa* ó *privationis* es la carencia de ciencia para la cual alguno es apto y debe tener, como si el médico desconociese la medicina. *Ignorantia pravæ dispositionis* es el error contrario á la ciencia que alguno tiene, es idóneo para tener, ó debe tener; como el que niega que Dios existe.

Ignoti nulla cupido. (Lo que se desconoce, no se desea.) Axioma que se confirma por este otro : *Nil volitum, quin præcognitum.* (No se quiere, lo que se desconoce.)

Illative. V. *Formaliter.* 4.

Imaginatio es el acto de la facultad del alma que se llama asimismo *imaginativa* ó *potentia imaginatrix.*

Immediatio virtutis tiene lugar, cuando alguno obra en un objeto distante, por algo contenido dentro del mismo; así el fuego, decían, obra en lo distante por

el calor. *Immediatio suppositi* tiene lugar, cuando el agente es contiguo á aquel, que recibe la accion, ó toca al mismo; asi vg. el fuego aplicado á la estopa.

Immutatio naturalis es cuando el órgano se dispone á la misma cualidad natural, á que se dispone la cosa fuera del alma; esto es, cuando el órgano recibe la misma cualidad natural que tiene el objeto, así como la mano se hace caliente por el tacto de una cosa cálida, olorosa por el tacto de una cosa odorífera *Immutatio spiritualis* es cuando se recibe la cualidad sensible en el instrumento segun su ser espiritual, esto es, cuando se recibe la especie ó algo intencional de la cualidad y no la misma cualidad, como la pupila del ojo recibe la especie de blancura, y sin embargo no la hace. P. I. c. 78 art. 3 y sigs. c. 82 art. 3 en el cuerp.

Imperativè concurrere. V. *Sufficienter.*

Implicite y explicite en los actos del entendimiento suena lo mismo que *confusè* y *distinctè*. Así las notas esenciales del hombre se conocen *implicitè* en la definicion *Hombre*, *explicitè*, empero, en la definicion *animal racional*. *Implicitè* y *explicite* en los actos de la voluntad se toma por *directè ó indirectè*. El que quiere llenarse de vino, quiere indirectamente (*implicitè*) la embriaguez, si empero, bebe con el fin de embriagarse, quiere directamente (*explicitè*) la embriaguez.

Implicare designa la cosa que contiene otra. *Implicare contradictionem* se dice cuando algo no puede hacerse, porque seguiríase qué sería y no sería al mismo tiempo, como implica suponer un hombre que no sea racional.

Impræscindibiliter significa que no puede hacerse la *prescision.*

Impossibile es lo que repugna ser hecho ó ser. *Ab imposibile sequitur quodlibet* (de un imposible síguese otro) Axioma, semejante á este otro: *Dato uno absurdo, cætera accidunt* (de un absurdo siguen los demas) por ejemplo, del imposible que puede deducirse lo verdadero y lo falso, como el que el hombre pueda morir en gracia y en pecado, pudiera inferirse que el mismo debió ser salvado y no salvado, condenado y no condenado. Sobre todo en las ciencias, sentado en falso fundamento y admitida la falsedad por la verdad, pueden seguirse asímismo absurdos. Sucede tambien en lo moral, como si se admite que el hombre no es libre en el obrar, se admite asímismo que no puede merecer, ó desmerecer.

Impotentia en general es la carencia de potencia activa, como la ceguedad. *Impotentia*, especie de cualidad, es la cualidad con la cual alguno obra, ó resiste débil y escasamente; como la vista del anciano, la blandura de la cera.

Imputative. V. *Formaliter.* 4.

Inadæquate. V. *Adæquatè.*

Inane es el espacio que carece de cuerpo, ni es apto para ser llenado naturalmente, cual era antes de la creacion del mundo.

La distincion entre INCLUDENTIS é *inclusi.* V. *Distinctio.*

Ab INDIFERENTI *ut indiferenti nihil determinatum oriri potest.* (Del indiferente como indiferente nada determinado puede salir.) Axioma al que responde aquello de Santo Tomás: «todo lo que es » determinado á uno y á otro, sale en acto, » á no ser que por algo sea determinado » á uno». Pues es necesario para que haya acto, que se quite la indiferencia y se ponga la determinacion á alguna cosa, ya esterior, ya interiormente.

Indirecte. V. *Directè.*

Indistantia penetrationis consiste en que dos cosas sean entre sí indistantes, por lo mismo que se penetran, ó que estén en un mismo lugar. *Indistantia continuitatis ó contiguitatis* consiste en que dos cosas estén entre sí indistantes, por lo mismo que están en lugares inmediatos sin intervalo.

Individualitas. V. *Principium.* 1.

Individuatio es la accion por la cual las cosas se individúan. Acerca *Individualitate.* V. *Principium.*

Individuum primo intentionaliter es aquel cuyas propiedades todas tomadas en conjunto, no pueden convenir á otro; como Pedro. *Individuum secundò intentionaliter* es el que de uno solo puede ser predicado como Sócrates de sí mismo. *Individuum vagum* es el que se dice de uno solo pero indeterminadamente; como se dice un cualquiera. *Individuum signatum* es el que se espresa por su propio nombre, como Sócrates. *Individuum demonstrativum* es el que se espresa por el

nombre de la especie y del pronombre demostrativo, como este hombre.

Indivisibile en general es el que carece de partes en que poder ser dividido. *Indivisibile quantitatis* es el que falta de cuerpo. *Indivisibile secundum quid* es el que carece de cuerpo, segun una ú otra dimension, como la línea, la superficie.

Indivisibile simpliciter es el que del todo en sí, ó segun toda division carece de cuerpo, como el punto. *Indivisibile* se llama tambien al que no puede hacerse adicion ó detractacion sin mutacion esencial del mismo; como los números y la esencia de las cosas etc.

Inexistere es lo mismo que existir en alguna cosa ; v. g. los accidentes se dicen que existen al mismo tiempo (inexistere) que la sustancia, es decir existen en la sustancia. Entiéndase por aquí que viene á ser :

Inexistentia, ó **Inalietas.**

Infinitanter se toma la partícula *non* en alguna proposicion, si en ella se hace el *sujeto ;* se toma empero *neganter* , si se refiere al *verbo* ó á la *copula ;* v. g. No el hombre corre, si tiene este sentido : el hombre no corre, se toma *neganter* ; si empero este otro: lo que no es hombre corre, se toma *infinitanter*, porque el sujeto se hace infinito, ó indefinido.

Infinitum es el que carece de término que lo circunscriba.

Infiniti ad finitum non est proportio. (No hay proporcion entre lo infinito y finito) Axioma. De aquí que cuando se trata del infinito no sirven las razones y proporciones tomadas de lo finito, porque entonces está plenamente formado el concepto.

Infinitum categorematicum ó in actu es el que se concibe que tiene puesta la infinidad en acto, como si se considera existente una infinita multitud de hombres. *Syncategorematicum ó inpotentia* es aquel cuyas partes no tienen la infinidad, sino en el aumento posible, en cuanto pueden añadirse muchas y muchas sin fin, por más que nunca lleguen á la infinidad actual, sino que siempre son finitas en infinito ; ó tambien en cuanto se le van añadiendo de hecho, que nunca se llega á la última ; así la eternidad *à parte post* que conviene á Pedro en el cielo, á Judas en el infierno, importa la duracion infinita *syncategorematicè.*

Infinitum syncategorematicè suele esplicarse tambien por estas palabras : *Non tot quin plura.* (No todas porque muchas).

Infinitum extra genus, ó *per essentiam* es el infinito que actúa en todo género de perfecciones, el cual es Dios solo.

Infinitum simpliciter es el que es infinito en todo género de ente; llámase tambien *infinitum in perfectione. Infinitum secundum quid*, es el que es infinito tan solo en algun género de ente, como si se supusiera una línea infinita en el género de cantidad.

Informare dícese de la forma, que unida á la materia ó á cada sujeto, le constituye en cierta determinada especie de cosas. De aquí *informatio.*

Informatio. V. *Materializatio.*

Instans es el que continúa ó termina las partes del tiempo indivisible. (Aristot. *Phys.* lib. IV, c. 4 y Sto. Thom. Opusc. 36). Lo que se hace en un *instante* no se coestiende á ciertas partes del tiempo.

Instantia es la proposicion contraria á la proposicion que se entiende opuesta por contradiccion.

Instrumentum es lo tomado por la causa principal para producir el efecto. Segun la naturaleza del efecto que produce es *sobrenatural* y *natural. Instrumentum conjunctum*, es el que no puede obrar sino unido en acto á la causa principal *Instrumentum separatum*, es el que obra separadamente, aun puesto por el agente principal, como su virtud, v. gr., el calor.

Integre. V. *Adæquatè.*

Intellectus es la facultad cognocitiva que versa acerca el ente, como lo verdadero es de percibir. *Intellectus agens*, se dice el entendimiento, en cuanto el mismo realiza la especie impresa, que ayuda á hacer espresa. *Intellectus passivus* ó *pasibilis*, dícese el entendimiento en cuanto á que recibe las especies impresas ántes que forme el conocimiento y llámase tambien *intellectus posibilis* en cuanto es poderoso para recibir las especies de todas las cosas. V. *Species.*

Intelligentia, á veces se toma por entendimiento; otras por asentimiento, como

cuando se dice asentir á los primeros principios por la inteligencia de los términos; otras por sentido y aplicacion de la proposicion, así decimos, tal es la inteligencia de estas palabras. *Intelligentia principiorum*. V. *Habitus*. *Intelligentia separata*, es la sustancia espiritual, sin cuerpo y materia, como los ángeles.

Intelligentiæ assistentes son los ángeles para con Dios, diputados, segun algunos antiguos, para el régimen del mundo.

Intensio, en las cualidades es la adicion de uno ó muchos grados de calidad en la misma parte del sujeto, como la continuada calefaccion. *Intendere* y *remittere* son correlativos. Lo que no se intenta ni remite es lo mismo que no puede aumentar ni disminuir, como las privaciones, que no se intentan ni remiten.

Intentio, muchas veces se toma, como *cognitio*.

Intentionaliter es lo mismo que *mentaliter*.

Primo intentionaliter, ó *realiter*, se toma la cosa cuando se la considera *secundum se*, lo que conviene á la misma por parte de la cosa, como cuando digo: el hombre es animal. *Secundo-intentionaliter*, cuando es considerada segun las denominaciones estrínsecas que recibe por el acto del entendimiento, como cuando digo: el hombre es especie, el animal es género; pues estas denominaciones provienen de la operacion del entendimiento que abstrae y concibe un predicado como género y otro como especie. Por aquí se entiende lo que significan los términos:

Primæ intentionis. *Secundæ intentionis*. *Res intentionis*, es la que existe tan solo en la mente, y, por lo tanto, es lo mismo que *ens rationis*.

Esse intentionale, se dice por oposicion al *esse reale*.

Intranscendentes. V. *Transcendentales*.

J

Latio. V. *Motus*, 3.

Latitatio formarum, que fué admitida por los que dijeron que las forman son totalmente *ab intrinseco* (1, 2, c. 63, art. 1).

Leve es el nacido para tender al medio (espacio). *Levissimum* es el que sobrepuja á todos los que tienden hácia arriba. *Leve simpliciter* es el que tiende al lugar supremo, como el fuego. *Leve secundum quid* es el que es llevado al lugar casi supremo, como el aire.

Libertas exercitii es la misma que *contradictionis* (de contradiccion), por la cual se tiene la potencia á cualquiera de los contradictorios, como hacer el bien y no hacerlo. *Libertas specificationis* es la misma que de contrariedad (*contrarietatis*), por la cual se tiene la potencia para cualquiera de los contrarios, como hacer el bien y el mal.

Locus estrinsecus es la superficie esterior del cuerpo que abraza á otro; así la superficie cóncava del vaso lleno de agua es el lugar estrínseco del agua. *Locus intrinsecus*, es la determinacion de cada cosa para ser fijada sobre las demas en una parte del espacio imaginario. Dícese *intrinsecus*, porque afecta intrínsecamente á la misma cosa, como si Dios, conservando á Pedro, v. gr., redujese á la nada todo el cuerpo que le circuye, Pedro no estaría ciertamente en el lugar estrínsecamente, estaría, sin embargo en el lugar; pues no podría decirse que Pedro no estaría entonces en ninguna parte. *Locus intrinsecus*, se llama tambien *Ubi*, *Ubitas*, *Ubicatio*, *Præsentia rei*. V. *Ubi*.

Locus estrinsecus puede ser *mediato* é *inmediato*, segun que la superficie, que se dice *locus* (el lugar), contenga el cuerpo mediata ó inmediatamente, verbigracia, la superficie del vaso de agua es el lugar *extrinseco* del agua, *inmediato*; la ciudad será el *lugar mediato* de los ciudadanos. Y en rigor nada intermedia entre el agua y la superficie del vaso; intermedia, empero, entre cada uno de los ciudadanos y el ámbito de la ciudad.

Locus communis es el que contiene muchos localidades, como una casa. *Locus proprius* es el que tiene una sola localidad. *Locus sacramentalis* es aquel en que la cosa corporal existe de un modo indivisible, como el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, *Locus circumscriptivus* y *definitivus*. V. *Circumscriptiva præsentia*. *Locus totalis* es el que abarca adecuadamente toda la localidad.

Logice es lo mismo que en la mente ó

nombre de la especie y del pronombre demostrativo, como este hombre.

Indivisibile en general es el que carece de partes en que poder ser dividido. *Indivisibile quantitatis* es el que falta de cuerpo. *Indivisibile secundum quid* es el que carece de cuerpo, segun una ú otra dimension, como la línea, la superficie.

Indivisibile simpliciter es el que del todo en sí, ó segun toda division carece de cuerpo, como el punto. *Indivisibile* se llama tambien al que no puede hacerse adicion ó detractacion sin mutacion esencial del mismo; como los números y la esencia de las cosas etc.

Inexistere es lo mismo que existir en alguna cosa ; v. g. los accidentes se dicen que existen al mismo tiempo (inexistere) que la sustancia, es decir existen en la sustancia. Entiéndase por aquí que viene á ser :

Inexistentia, ó Inalietas.

Infinitanter se toma la partícula *non* en alguna proposicion, si en ella se hace el *sujeto ;* se toma empero *neganter*, si se refiere al *verbo* ó á la *copula ;* v. g. No el hombre corre, si tiene este sentido : el hombre no corre, se toma *neganter* ; si empero este otro: lo que no es hombre corre, se toma *infinitanter*, porque el sujeto se hace infinito, ó indefinido.

Infinitum es el que carece de término que lo circunscriba.

Infiniti ad finitum non est proportio. (No hay proporcion entre lo infinito y finito) Axioma. De aquí que cuando se trata del infinito no sirven las razones y proporciones tomadas de lo finito, porque entonces está plenamente formado el concepto.

Infinitum categorematicum ó in actu es el que se concibe que tiene puesta la infinidad en acto, como si se considera existente una infinita multitud de hombres. *Syncategorematicum ó inpotentia* es aquel cuyas partes no tienen la infinidad, sino en el aumento posible, en cuanto pueden añadirse muchas y muchas sin fin, por más que nunca lleguen á la infinidad actual, sino que siempre son finitas en infinito ; ó tambien en cuanto se le van añadiendo de hecho, que nunca se llega á la última ; así la eternidad *à parte post* que conviene á Pedro en el cielo, á Judas en el infierno, importa la duracion infinita *syncategorematicè.*

Infinitum syncategorematicè suele esplicarse tambien por estas palabras : *Non tot quin plura.* (No todas porque muchas).

Infinitum extra genus, ó per essentiam es el infinito que actúa en todo género de perfecciones, el cual es Dios solo.

Infinitum simpliciter es el que es infinito en todo género de ente; llámase tambien *infinitum in perfectione. Infinitum secundum quid*, es el que es infinito tan solo en algun género de ente, como si se supusiera una línea infinita en el género de cantidad.

Informare dícese de la forma, que unida á la materia ó á cada sujeto, le constituye en cierta determinada especie de cosas. De aquí *informatio.*

Informatio. V. *Materializatio.*

Instans es el que continúa ó termina las partes del tiempo indivisible. (Aristot. *Phys.* lib. IV, c. 4 y Sto. Thom. Opusc. 36). Lo que se hace en un *instante* no se coestiende á ciertas partes del tiempo.

Instantia es la proposicion contraria á la proposicion que se entiende opuesta por contradiccion.

Instrumentum es lo tomado por la causa principal para producir el efecto. Segun la naturaleza del efecto que produce es *sobrenatural* y *natural. Instrumentum conjunctum*, es el que no puede obrar sino unido en acto á la causa principal *Instrumentum separatum*, es el que obra separadamente, aun puesto por el agente principal, como su virtud, v. gr., el calor.

Integre. V. *Adæquatè.*

Intellectus es la facultad cognocitiva que versa acerca el ente, como lo verdadero es de percibir. *Intellectus agens*, se dice el entendimiento, en cuanto el mismo realiza la especie impresa, que ayuda á hacer espresa. *Intellectus passivus* ó *pasibilis*, dícese el entendimiento en cuanto á que recibe las especies impresas ántes que forme el conocimiento y llámase tambien *intellectus posibilis* en cuanto es poderoso para recibir las especies de todas las cosas. V. *Species.*

Intelligentia, á veces se toma por entendimiento; otras por asentimiento, como

cuando se dice asentir á los primeros principios por la inteligencia de los términos; otras por sentido y aplicacion de la proposicion, así decimos, tal es la inteligencia de estas palabras. *Intelligentia principiorum.* V. *Habitus. Intelligentia separata*, es la sustancia espiritual, sin cuerpo y materia, como los ángeles.

Intelligentiæ assistentes son los ángeles para con Dios, diputados, segun algunos antiguos, para el régimen del mundo.

Intensio, en las cualidades es la adicion de uno ó muchos grados de calidad en la misma parte del sujeto, como la continuada calefaccion. *Intendere* y *remittere* son correlativos. Lo que no se intenta ni remite es lo mismo que no puede aumentar ni disminuir, como las privaciones, que no se intentan ni remiten.

Intentio, muchas veces se toma, como *cognitio.*

Intentionaliter es lo mismo que *mentaliter.*

Primo intentionaliter, ó *realiter*, se toma la cosa cuando se la considera *secundum se*, lo que conviene á la misma por parte de la cosa, como cuando digo: el hombre es animal. *Secundo-intentionaliter*, cuando es considerada segun las denominaciones estrínsecas que recibe por el acto del entendimiento, como cuando digo: el hombre es especie, el animal es género; pues estas denominaciones provienen de la operacion del entendimiento que abstrae y concibe un predicado como género y otro como especie. Por aquí se entiende lo que significan los términos:

Primæ intentionis. Secundæ intentionis. Res intentionis, es la que existe tan solo en la mente, y, por lo tanto, es lo mismo que *ens rationis.*

Esse intentionale, se dice por oposicion al *esse reale.*

Intranscendentes. V. *Transcendentales.*

J

Latio. V. *Motus*, 3.

Latitatio formarum, que fué admitida por los que dijeron que las forman son totalmente *ab intrinseco* (1, 2, c. 63, art. 1).

Leve es el nacido para tender al medio (espacio). *Levissimum* es el que sobrepuja á todos los que tienden hácia arriba. *Leve simpliciter* es el que tiende al lugar supremo, como el fuego. *Leve secundum quid* es el que es llevado al lugar casi supremo, como el aire.

Libertas exercitii es la misma que *contradictionis* (de contradiccion), por la cual se tiene la potencia á cualquiera de los contradictorios, como hacer el bien y no hacerlo. *Libertas specificationis* es la misma que de contrariedad (*contrarietatis*), por la cual se tiene la potencia para cualquiera de los contrarios, como hacer el bien y el mal.

Locus estrinsecus es la superficie esterior del cuerpo que abraza á otro; así la superficie cóncava del vaso lleno de agua es el lugar estrínseco del agua. *Locus intrinsecus*, es la determinacion de cada cosa para ser fijada sobre las demas en una parte del espacio imaginario. Dícese *intrinsecus*, porque afecta intrínsecamente á la misma cosa, como si Dios, conservando á Pedro, v. gr., redujese á la nada todo el cuerpo que le circuye, Pedro no estaría ciertamente en el lugar estrínsecamente, estaría, sin embargo en el lugar; pues no podría decirse que Pedro no estaría entonces en ninguna parte. *Locus intrinsecus*, se llama tambien *Ubi*, *Ubitas*, *Ubicatio*, *Præsentia rei.* V. *Ubi.*

Locus estrinsecus puede ser *mediato* é *inmediato*, segun que la superficie, que se dice *locus* (el lugar), contenga el cuerpo mediata ó inmediatamente, verbigracia, la superficie del vaso de agua es el lugar *extrinseco* del agua, *inmediato;* la ciudad será el *lugar mediato* de los ciudadanos. Y en rigor nada intermedia entre el agua y la superficiè del vaso; intermedia, empero, entre cada uno de los ciudadanos y el ámbito de la ciudad.

Locus communis es el que contiene muchos localidades, como una casa. *Locus proprius* es el que tiene una sola localidad. *Locus sacramentalis* es aquel en que la cosa corporal existe de un modo indivisible, como el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, *Locus circumscriptivus* y *definitivus.* V. *Circumscriptiva præsentia. Locus totalis* es el que abarca adecuadamente toda la localidad.

Logice es lo mismo que en la mente ó

en nuestras ideas. Tiene por correlativo *physicè*, que es lo mismo que *realiter* ó por parte de la cosa.

Ly. V. *Tò (to)*.

M

Magis y minus suele decirse de lo que es capaz de aumento y diminucion, v. gr., la verdad no admite el más y el ménos, admite, empero, la probabilidad, es decir, ninguna proposicion puede ser más verdadera que otra; puede, sin embargo, ser más probable. De aquí *Penes magis et minus diferre*, es diferir apenas en la mayor ó menor cantidad de la misma especie, como dos triángulos semejantes y desiguales de la misma materia, ó el grado casi de la misma calidad, como la luz de la aurora y la luz del mediodia. *Magis et minus non variant speciem* (el más y el ménos no cambian la especie). Axioma. Porque más y ménos no designan la esencia de la cosa, sino la cantidad mayor ó menor. Así varon es un niño ciertamente mayor; pero no más hombre, ni un hombre de otra especie física, pues ambos son animal racional.

Malignantis naturæ se dice proposicion negativa.

Materia. V. *Physica essentia.*

Materia en general es aquello en que se recibe algo, ó de lo cual se hace, ó acerca de lo cual versa. *Materia in qua* es el sujeto en que se recibe el accidente y se llama causa material; como el aire es la materia *in qua* y la causa material de la luz. *Materia ex qua* es aquello ya permanente, ya transitorio, del cual algo se hace; como la madera de que se hace la silla. *Materia circa quam* es la cosa en cuya contemplacion, produccion ó direccion se ocupa el hábito, como el cuerpo natural es la materia física; las operaciones dirigibles de la mente son la materia de la lógica.

1. *Materia analogica* es la materia llamada así *impropiamente*, y por analogía con la materia propia. Así los atributos, que son el género de la cosa, se llaman materia analógica. V. *Metaphysica essentia.*

2. *Materia metaphysica* es la potencia y perfectibilidad de cada cosa, que se dice solamente materia por analogía con la materia verdadera. Así, el alma del hombre se dice materia metafísica con relacion á las ciencias y virtudes, que puede perfeccionar; como la materia propiamente dicha se perfecciona en las formas que recibe.

3. *Materia prima*, segun los Peripatéticos, es cierta sustancia informe é imperfecta, indiferente para constituir cualquiera de lo que, en la natural y cotidiana transmutacion de los cuerpos, recibe de los agentes naturales, ya bajo estas, ya bajo aquellas *formas sustanciales*, por las cuales es perfeccionada y determinada; para que sea piedra, oro, plata; y pasando por cualquiera de estos, todavía queda materia primera capaz de recibir nuevas formas sustanciales. Dícese *materia prima* para diferenciarla de la materia de los artefactos, como de la estátua, de la mesa, que se llama *materia secunda.*

4. *Materia prima* llámase algunas veces *primum subjectum*, en cuanto en todo compuesto es la primera que es informada, es decir, por la forma sustancial, que luego es el sujeto de sus propiedades, mientras todo el compuesto es el sujeto de las otras propiedades, v. g., del calor, del frio, de la figura, del movimiento.

5. *Materia propositionis ex qua* son los términos de la misma proposicion, á saber, el sujeto y el predicado; *materia circa quam* son las cosas, ó los objetos que son manifestados por los términos.

6. *Materia potentiæ universalis* es la entidad de materia, en cuanto es capaz de recibir sucesivamente todas las formas, tanto sustanciales como accidentales. *Materia potentiæ particularis* es la misma capacidad de materia, determinada por ciertos accidentes á recibir una forma mejor que otra; como la materia que tiene sequedad y calor, tiene particular potencia para la forma de fuego más bien que de agua.

De Materiali se habere, refiriéndose á alguna cosa, significa no constituirla en ser tal; *de formali*, empero, constituirla tal, v. g., el hacer á alguno bueno; *de materiali* el que sea hermoso ó deforme; *de formali*, empero, el que sea virtuoso.

1. *Materialiter* se dice convenir el predicado al sujeto, cuando le conviene por razon de *materia* ó de sujeto. *For-*

maliter, empero, cuando la conviene por razon de *forma*, v. g., el fuego es *materialmente* pesado, *formalmente* cálido.

2. *Materialiter* algunas veces es lo mismo que *identicè*, ó *specificativè*, á saber por identidad, y como la cosa es por parte de la cosa en sí misma. *Formaliter*, empero, algunas veces es lo mismo que *reduplicativè*, lo cual suele espresarse por las partículas ; *quatenus in quantum*, *ut*, *prout*, *qua talis*, v. g., tratándose del hombre, esta preposicion: *este animal es racional* sería verdadera en sentido *material* ó *idéntico*, no, empero, en sentido *formal* ó *formalmente;* pues estas dos son en cierto modo identificadas; pero no puedo decir, este animal, *en cuanto es animal*, es racional; pues la animalidad y la racionalidad son predicados diversos en el concepto y en la definicion.

Materialiter. V. *Formaliter*, 3.

Materializatio se llama el oficio de la materia cuando recibe la forma y cuando constituye el cuerpo. *Informatio*, empero, es el oficio de la forma, cuando perfecciona la materia á ella unida, para que constituya tal cuerpo.

Maximum quod sic es la suma magnitud posible de cualquiera especie, v. g., del cuerpo humano. Supongamos que el hombre puede ascender á una magnitud como diez, pero no más allá, será esta magnitud el *maximum quod sic* del hombre. *Minimum quod sic* ó *minimum naturale* es la suma parvidad posible de la especie.

Maximum quod non es la máxima parvedad entre aquellas parvedades, que son imposibles al viviente naturalmente; como si suponemos que la magnitud necesaria al hombre viviente es cinco, el *maximum quod non*, será cuatro. *Minimum quod non* es la mínima magnitud entre aquellas magnitudes á las que el viviente no puede ascender: v. g., supongamos que el hombre viviente no puede ascender más allá de la magnitud de diez, *minimum quod non* será once.

Medium, tomado por antonomasía, es lo mismo que *término medio*, empleado en la argumentacion.

Medium nobilius est extremis (el medio es más noble que los estremos). Axioma empleado más bien en lo moral. Así, la virtud consiste en el medio entre el esceso y el defecto. En lo físico tambien el compuesto es más perfecto que los elementos de que se compone.

Medium rei, *medium rationis*. Como las virtudes en ejercicio miran á la norma recta que se llama *medio*, si la norma procede solo de la cosa misma, esta norma se llama *medium rei*; si de las personas y de la calidad de otras circunstancias, se llama *medium rationis*. Así, la justicia, que llaman conmutativa, mira en los contratos al valor mismo de las cosas, que es igual para todos, y, por tanto, sigue el *medium rei*. La liberalidad mira á la calidad del donante, á la ocasion y demas, que son varias, y penden, por tanto, del juicio de los prudentes, y, por esto, sigue el *medium rationis*. *Medium morale* es el que se toma por el agente para conseguir el fin, como la limosna para la bienaventuranza. *Medium syllogismi*, ó racional, es el que se toma para probar uno de otro. *Medium arithmeticum* es el que escede igualmente al número menor y es escedido por el mayor, por esceso de cantidad, mas no de proporcion, como el senario de los ternarios escede al ternario, y el ternario es escedido por el novenario. *Medium geometricum* es cuando uno es escedido por otro segun la misma proporcion, que se hace proporcion, propiamente dicha, segun la que escede; así seis esceden á tres en la proporcion doble y son escedidos por doce en la misma proporcion doble. *Medium quod*, ó del supuesto, es cuando entre el agente y el paciente media el supuesto que primero recibe la accion del agente antes que llegue al paciente; como el aire es medio entre el fuego agente y la mano paciente. *Medium quo* es la forma por la que el agente produce el efecto, como el calor es el medio con que el fuego obra en la mano. *Medium sub quo* es el que perfecciona la potencia para obrar en general, no determinándola al objeto especial; como la luz es el medio bajo del que percibe al ojo cada color. *Medium in quo* es aquello por cuya inspeccion es conducida la potencia a la noticia de otra cosa, como en el espejo se mira la cosa reflejada y en la imágen la representada.

Mentaliter. V. *Formaliter*. 5.

Metaphisice. V. *Formaliter*. 6.

Metaphysica es la ciencia especulativa de todas las causas primarias y de los primeros principios. Versa acerca del conocimiento del ente en cuanto es ente. (Aristot. Metaph. lib. I, c. 2).

1. *Metaphysica essentia, compositio, fabrica* es el conjunto de notas, principales y primarias, que están en la cosa, como es concebida por nosotros, por las cuales se comprende esta lo bastante y se distingue de las demas. Los hombres, empero, como en su mayor parte ignoran la esencia real de las cosas, se contentan con deducir las esencias por los efectos y propiedades. Consideran, por tanto los efectos y propiedades. Entre estas, ven muchas por las cuales la cosa conviene con otras cosas, y muchas por las que difiere. Consideran cual propiedad es la fuente, origen y raíz de todas las propiedades y cual de las propiedades diferenciales. Con estas dos notas juntas componen la esencia metafísica. Aquella, empero, que es raíz de las propiedades comunes, la llaman *género* (genus), ó por cierta analogía con la materia física, *parte material de la esencia ;* la que es raíz de las propiedades diferenciales, llámanla *diferencia ó parte formal de la esencia ;* el compuesto resultante del género y de la diferencia, en el cual está la esencia metafísica, la llaman tambien *especie* (species) ; sea, por ejemplo, el hombre, cuya esencia metafísica se coloca en la animalidad y racionalidad, ó en la fuerza de sentir, comun con los brutos, y la fuerza de raciocinar propia solo del hombre, cuyas dos propiedades del hombre son principio de todas las demas que en el se observan. *Metaphysica,* empero, se dice esta esencia ó *compositio* y *fabrica Metaphysica*, porque si bien aquellos atributos son reales é intrínsecos de la cosa, sin embargo, el determinar aquellas dos propiedades que constituyen la esencia, es, segun aparece, operacion de nuestra mente, concibiendo en estos atributos cierta distincion y composicion, que es tan solo estrínseca y aparente. Mas nótese que puede suceder, teniendo mayormente en cuenta la debilidad de la mente humana, y acontece con frecuencia, que aquellos atributos en los cuales colocamos la esencia metafísica, no son verdaderamente y por parte de la cosa primeros atributos, ni constituyen la real y verdadera esencia de la cosa.

2. *Metaphysica essentia* llamase tambien á veces *essentia logica.*

Minimum naturale, ó **materia primigenia**, llamábase por los antiguos, aquella parte de la materia que informa primeramente el alma en el útero materno. Esta partícula, segun ellos, despues permanece siempre en medio del corazon ó del cerebro y se llama primer asiento del alma.

Mixtio es la accion que por muchos elementos refractarios entre sí constituye un todo diverso de aquellos esencialmente ; como la accion que produce la piedra. *Miscibile* es lo que puede mezclarse. *Mixtum* es el compuesto que resulta de la mixtion de los elementos.

Mobile primum se llamaba entre los antiguos el primero entre los muchos cielos que admitían, por que por ellos se movían los demas cuerpos celestes.

1. *Modus operandi, cognoscendi, prædicandi sequitur modum essendi* (el modo de obrar, de conocer, de relacionarse, sigue al modo de ser). Axioma. Es decir, el modo de obrar, de conocer, de relacionar, se conforma con la esencia de la cosa, que ejecuta estas operaciones acerca del objeto, mas no al mismo objeto. Así decían: el hombre, que existe de un modo corpóreo, obra y conoce por acciones y operaciones sacadas de la materia, ya verse acerca de objetos materiales ya acerca de espirituales; y por el contrario, el ángel, que es todo espiritual, obra por acciones y especies espirituales, aunque verse acerca de objeto material. Véase *Esse.*

2. *Modus sciendi* llamado así por antonomasia, significa *definitionem, divisionem, argumentationem, methodum,* cuyas reglas da la lógica. Llámanse estos, empero, *modus sciendi,* porque por ellos, segun las reglas establecidas, se declara lo que está confuso y se descubre lo desconocido.

3. *Modus* ó *entitas modalis* es la real y última determinacion de la cosa á alguna denominacion propia de la cosa existente ; ó lo que es lo mismo, es la entidad añadida á alguna cosa realmente distinta, y cuya diferencia, determínala

á constituir algo. Tal es, v. gr. la union del alma con el cuerpo del hombre; pues el alma y el cuerpo, que pueden existir separadamente, son determinadas á la union, para constituir en acto al hombre. Son, sin embargo, los modos, segun los antiguos, ciertas *realidades;* pues, v. gr. la union es algo real, porque real es unir el cuerpo al alma ; ademas son *realidades* por la cosa modificada distintamente; de lo contrario el alma y el cuerpo no podrían existir sino unidos. A los *modos* se oponen las *entidades absolutas*, que son los accidentes que pueden existir sin la sustancia, á que van adheridos como el calor, sabor.

Entitas modalis, ó modus, es lo mismo que *accidente puramente modal. Entitas absoluta*, es lo mismo que *accidente absoluto.* V. *Accidens* y V. *Prolusionem.*

4. *Modi substantiales.* V. *Substantiale.*

5. *Modi prioris et posterioris.* Cinco señala Aristóteles en sus *Post prædicamenti*, á saber : *Prius tempore*, que precede á otro por duracion de tiempo, como Adan á Abel. *Prius natura* que se infiere de otro, mas no infiere al mismo, ó como dicen, que no tiene de otro la consecuencia de subsistir. Como el animal por naturaleza es ántes que el hombre, porque bien se infiere, es hombre, luego animal, mas no, es animal, luego es hombre *Prius ordine* que segun el órden y disposicion de la naturaleza precede á otro : como el exordio á la narracion. *Prius dignitate* que antecede á otro por escelencia de naturaleza, como el hombre al bruto. *Prius causalitate* como toda causa, como causa con respecto al efecto como efecto ; como el sol á la luz, el hombre á la hilaridad. V. *Prioritas.*

6. *Modi per se* son cuatro, dos de decir, uno de ser, otro de causar por sí. *Primus modus dicendi per se*, es aquel en que el predicado es de esencia del sujeto, como todo hombre es animal. *Secundus modus dicendi per se*, es aquel en que el sujeto es de esencia del predicado, esto es, en que la propiedad se predice del sujeto ; como el hombre es admirativo. *Tertius modus essendi per se*, es propio de las sustancias, de las cuales es propio el subsistir por sí, como el hombre subsiste por sí. *Quartus modus est causandi per se*, á saber, cuando la causa es por sí, causa de tal efecto como la degollacion de la muerte.

Moraliter concurrere. V. *Efficienter.*

1. *Motus*, en general, es el acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia. De aquí que se diga *actus imperfecti*, porque el ente en potencia necesita de otro que le perfeccione. *Motus* se llama algunas veces cualquiera *accion inmanente.* Así las *intellectiones* en el hombre, actos ciertamente vitales (véase esta palabra) en los animales se llaman *motus.* Así Aristóteles definió la naturaleza en general, principio en que está el movimiento y la quietud de la misma.

2. *Motus* significa algunas veces cualquiera accion, creacion, educcion. Véase *Eductio.*

3. *Motus accretionis* es agregar una cantidad á otra, como si á cierta cantidad de agua se le añade otra porcion de agua. *Motus decretionis* es la sustraccion de una cantidad de otra, como si á cierta cantidad de agua se le quita alguna porcion de agua. *Motus alterationis* es la mutacion de la calidad, como cuando el agua de fria se hace caliente. *Motus lationis* es la traslacion de un lugar á otro lugar, ó sea el movimiento local. *Motus generationis* es la generacion, ó sea la produccion de sustancia por el sujeto presupuesto. *Motus aggenerationis* es la produccion de nueva parte de la sustancia inanimada, como cuando el fuego es producido por la materia de la leña. *Motus nutritionis* es la nutricion, es decir, el aumento de sustancia de los vivientes por la fuerza de los alimentos.

Movens non motum es el agente que se mueve á sí mismo y no es movido por otro, como agente principal. *Movens motum* es el agente que no se mueve si no le mueven, como los miembros del cuerpo no mueven á otro cuerpo, si primero no son movidos por el alma.

Munus significa á veces la potencia, ó alguna fuerza de obrar.

N

Natura naturans, creatrix, universalis es Dios. *Natura naturata* es el complexo de todas las cosas creadas. A veces se toma *natura* por esencia de la

cosa, ó por causas naturales, como cuando se dice: *natura nihil facit frustra*, la naturaleza nada hace en vano; por generacion y nacimiento de los vivientes; por forma sustancial; por principio efectivo ó pasivo del movimiento y de la quietud, y así la define Aristóteles, principio y causa de su movimiento y quietud, en el cual existe *per se* y no *secundum accidens*.

Natura determinatur ad unum. (La naturaleza es determinada á una cosa.) Axioma. Aquí por naturaleza se entienden los agentes necesarios, que son determinados á una cosa tan solo, como el fuego para quemar; no empero, los agentes libres, que pueden determinarse á lo opuesto.

Naturale, como opuesto ó sobrenatural, es lo que se debe á alguna cosa segun su naturaleza; como al hombre le es natural entender; como opuesto á voluntario y libre, es lo que se hace sin imperio ó advertencia de la voluntad y solo por la naturaleza espontáneamente, como nutrirse, dormir; segun se opone á lo fortuito y casual, como lo que se hace por causas naturales, como el descenso de la piedra; como opuesto ó violento, así el movimiento del cielo es natural. Tambien á veces se toma por el cuerpo físico compuesto de materia y forma.

Necessarium es lo que no puede ser de otra manera distinta, como el animal ser hombre. *Necessarium absolutum* es lo que no depende de otro, ni del órden de otro, como Dios. *Necessarium ex hypotesi* es lo que es necesario bajo alguna suposicion, como la comida al hombre en el supuesto de que quiere vivir. *Necessarium physice* es aquel sin el cual la potencia no está completa *in actu primo*, ni puede obrar de ningun modo; como el calor respecto del fuego para calentar. *Necessarium moraliter* es aquel sin el cual, si bien absolutamente el efecto puede ser hecho; nunca empero, ó raramente se hace; como son necesarios los pies para andar, el caballo para marchar. *Necessarium logicum* es el que repugna por los términos, no ser; así es necesario al hombre ser racional. *Necessarium metaphysicum* es el que no tiene en sí la potencia para no ser, como Dios. *Necessarium physicum* es el que es tal por causas naturales, como es necesario el eclipse por la interposicion de la tierra. *Ex necessario nonnisi necessarium, et ex vero nonnisi verum sequitur.* (Del necesario síguese solo el necesario, y del verdadero, solo el verdadero.) Axioma. Pues si el consiguiente se infiere rectamente del antecedente, en el mismo debe estar contenido. Luego, lo que se infiere del verdadero, debe ser verdadero, y lo que del necesario, asímismo necesario.

Necessitas simplex ó absoluta es aquella en que la cosa, fuera de toda suposicion, es necesaria, de manera tal que no puede ser mudada, así es de necesidad absoluta el que Dios sea uno. *Necessitas antecedens* es aquella en que la voluntad no obra para sí libremente, ni puede evitarse. *Necessitas consequens* es la que la voluntad obra para sí libremente y puede evitarse. El que atado con cadenas está sentado de modo que por su propia fuerza no pueda levantarse, está necesariamente sentado *necessitate antecedente*; el que empero, está sentado de modo que puede levantarse por su propia fuerza; está sentado necesariamente *necessitate consequenti*; es decir, que supuesto que está sentado, es imposible que deje de estarlo. V. *Omne quod est. Necessitas consequens* se llama tambien *necessitas consequentiæ*, ó *ex suppositione*. *Necessitas quoad specificationem* es aquella por la que la potencia sobre su objeto puede ejecutar un acto de una sola especie, y no el opuesto; como el entendimiento acerca lo verdadero propuesto claramente, el acto de asentimiento, la voluntad acerca lo bueno, el acto de amor, no de odio. *Necessitas exercitii* es aquella en que la potencia no puede ejecutar un acto de una especie acerca su objeto; como abierto el ojo, no puede no ver y la voluntad no amar á Dios, viéndole claramente.

Nihil agit in distans (nada se hace de lejos). Axioma. Esto es, ninguna causa produce efecto en un lugar distante de ella, sino obrando por el espacio intermedio. Pues los agentes creados son de virtud limitada y si no debieran obrar por intermediario, podrían obrar á cualquiera distancia, cuando por el intermediario nada perdieran de virtud, lo que es contrario á la esperiencia.

Ex nihilo, nihil fit; nihil in nihilum

abit. (De nada, nada se hace; la nada en nada se resuelve.) Axioma. Su sentido es, que la criatura nada puede obrar, sino por el sujeto presupuesto. Faltando este, necesaria fuera la creacion, que es solo propia de Dios; es tambien el sentido, que la criatura nada puede destruir del todo y aniquilar, lo cual, igualmente que la creacion exige la potencia infinita.

Nil agit in seipsum (nada obra en sí mismo.) Axioma. Esto es: lo mismo bajo el mismo respecto, no puede obrar en sí mismo; pues entonces sería el mismo agente y el paciente, lo que repugna: sin embargo lo mismo, segun una parte de sí, puede obrar en otra parte de sí; así, vg. cuando alguno se disciplina, la mano obra en el cuerpo del mismo hombre.

Nomen positivum es el que significa algo existente realmente, ó poderoso para existir en la naturaleza de las cosas, ó que pone algo en la cosa, como virtud, piedra. *Nomen negativum* es el que quita algo, ó indica lo quitado por la naturaleza de las cosas, como la muerte no viviendo. *Nomen trascendens* es el que puede decirse de todas y solo verdaderas cosas; y son seis las transcendentales, á saber; ente, uno, verdadero, bueno, algo y cosa; cuyos seis pueden ser anunciados de cualquiera cosa. *Supertrans-cendens* es el que se afirma no solo de las verdaderas, sino de las cosas imaginarias, como cuando digo, inteligible, fingible, etc. *Nomen primæ intentionis* es el impuesto para significar la cosa, segun que es conocida por un acto directo del entendimiento, como hombre, virtud. *Nomen secundæ intentionis* es el que se impone á la cosa conocida por un acto reflejo del entendimiento, como el género, las especies, el predicado, el sujeto.

Nominaliter. V. *Participaliter.*

Non. Esta partícula puede tomarse *infinitanter* y *neganter*. La negacion *neganter*, ó que niega, es la que lo verifica con toda la fuerza de la negacion destruyendo cuanto sigue á la misma y afirmando su opuesto; como ningun hombre es piedra. Negacion *infinitanter*, ó que infinita, es la que añadida á una voz simple, niega tan solo su significacion y concede todo lo demas. V. *Definitanter. Non omnis, quidam non.* Axioma cuyo sentido es: si no todo individuo de alguna especie goza de cierto atributo, es necesario que haya en aquella especie algun individuo que carezca de aquel atributo. Así, vg. si es verdadero que *no todo* hombre es docto, verdadero será tambien, que algun hombre *no es* docto.

Notius natura es lo más simple, más sincero, que tiene más de actualidad y menos de potencialidad, como Dios, el ángel. *Notius nobis* es lo más sensible, material y compuesto, ó que á causa de la condicion del humano entendimiento nos es más cognoscible; como son cada una de las cosas materiales: este hombre, esta blancura.

Notitia. *Ab objeto et potentia paritur notitia.* (El conocimiento ó nocion nace del objeto y la potencia.) Axioma bastante claro. V. *Species.* 3.

Numerus numerans ó abstraido de las cosas, es el que emplea el entendimiento para numerar las cosas, como binario, ternario. *Numerus numeratus* ó concreto á las cosas, es la multitud de cosas que son numeradas por el entendimiento; como el binario ó ternario de los hombres. *Numerus motus* es el número de partes de la cantidad continua, que se hace por designacion del entendimiento, como el tiempo, que es definido por Aristóteles: *numerus motus secundum prius et posterius.* La voz *numerus* en esta definicion es lo mismo que *medida.*

Nunc. V. *Instans.*

Nutritio. V. *Motus.* 3.

O

Objecti certitudo V. *Certitudo.* V. *Objecti semen.* V. *Species.* 3.

Objective. V. *Formaliter.* 4.

1. *Objectum activæ potentiæ* se dice en general aquello sobre que versa la misma potencia al obrar. *Objectum materiale* es la misma cosa, mirada por la potencia, ó aquello en que recae la accion. *Objectum formale* es la razon de la cosa por la cual, ó á causa de la cual la potencia la mira. De aquí que el *objeto formal* se llame tambien *motivo*, ó aquello que mueve á obrar; vg. los cuerpos son el *objeto material* de la vision; los colores el *objeto formal*; pues por la vista no se perciben los cuerpos sino porque son colorados,

cosa, ó por causas naturales, como cuando se dice: *natura nihil facit frustra*, la naturaleza nada hace en vano; por generacion y nacimiento de los vivientes; por forma sustancial; por principio efectivo ó pasivo del movimiento y de la quietud, y así la define Aristóteles, principio y causa de su movimiento y quietud, en el cual existe *per se* y no *secundum accidens*.

Natura determinatur ad unum. (La naturaleza es determinada á una cosa.) Axioma. Aquí por naturaleza se entienden los agentes necesarios, que son determinados á una cosa tan solo, como el fuego para quemar; no empero, los agentes libres, que pueden determinarse á lo opuesto.

Naturale, como opuesto ó sobrenatural, es lo que se debe á alguna cosa segun su naturaleza; como al hombre le es natural entender; como opuesto á voluntario y libre, es lo que se hace sin imperio ó advertencia de la voluntad y solo por la naturaleza espontáneamente, como nutrirse, dormir; segun se opone á lo fortuito y casual, como lo que se hace por causas naturales, como el descenso de la piedra; como opuesto ó violento, así el movimiento del cielo es natural. Tambien á veces se toma por el cuerpo físico compuesto de materia y forma.

Necessarium es lo que no puede ser de otra manera distinta, como el animal ser hombre. *Necessarium absolutum* es lo que no depende de otro, ni del órden de otro, como Dios. *Necessarium ex hypotesi* es lo que es necesario bajo alguna suposicion, como la comida al hombre en el supuesto de que quiere vivir. *Necessarium physice* es aquel sin el cual la potencia no está completa *in actu primo*, ni puede obrar de ningun modo; como el calor respecto del fuego para calentar. *Necessarium moraliter* es aquel sin el cual, si bien absolutamente el efecto puede ser hecho; nunca empero, ó raramente se hace; como son necesarios los pies para andar, el caballo para marchar. *Necessarium logicum* es el que repugna por los términos, no ser; así es necesario al hombre ser racional. *Necessarium metaphysicum* es el que no tiene en sí la potencia para no ser, como Dios. *Necessarium physicum* es el que es tal por causas naturales, como es necesario el eclipse por la interposicion de la tierra. *Ex necessario nonnisi necessarium, et ex vero nonnisi verum sequitur.* (Del necesario síguese solo el necesario, y del verdadero, solo el verdadero.) Axioma. Pues si el consiguiente se infiere rectamente del antecedente, en el mismo debe estar contenido. Luego, lo que se infiere del verdadero, debe ser verdadero, y lo que del necesario, asímismo necesario.

Necessitas simplex ó absoluta es aquella en que la cosa, fuera de toda suposicion, es necesaria, de manera tal que no puede ser mudada, así es de necesidad absoluta el que Dios sea uno. *Necessitas antecedens* es aquella en que la voluntad no obra para sí libremente, ni puede evitarse. *Necessitas consequens* es la que la voluntad obra para sí libremente y puede evitarse. El que atado con cadenas está sentado de modo que por su propia fuerza no pueda levantarse, está necesariamente sentado *necessitate antecedente*; el que empero, está sentado de modo que puede levantarse por su propia fuerza; está sentado necesariamente *necessitate consequenti*; es decir, que supuesto que está sentado, es imposible que deje de estarlo. V. *Omne quod est.* *Necessitas consequens* se llama tambien *necessitas consequentiæ*, ó *ex suppositione*. *Necessitas quoad specificationem* es aquella por la que la potencia sobre su objeto puede ejecutar un acto de una sola especie, y no el opuesto; como el entendimiento acerca lo verdadero propuesto claramente, el acto de asentimiento, la voluntad acerca lo bueno, el acto de amor, no de odio. *Necessitas exercitii* es aquella en que la potencia no puede ejecutar un acto de una especie acerca su objeto; como abierto el ojo, no puede no ver y la voluntad no amar á Dios, viéndole claramente.

Nihil agit in distans (nada se hace de lejos). Axioma. Esto es, ninguna causa produce efecto en un lugar distante de ella, sino obrando por el espacio intermedio. Pues los agentes creados son de virtud limitada y si no debieran obrar por intermediario, podrían obrar á cualquiera distancia, cuando por el intermediario nada perdieran de virtud, lo que es contrario á la esperiencia.

Ex nihilo, nihil fit; nihil in nihilum

abit. (De nada, nada se hace; la nada en nada se resuelve.) Axioma. Su sentido es, que la criatura nada puede obrar, sino por el sujeto presupuesto. Faltando este, necesaria fuera la creacion, que es solo propia de Dios; es tambien el sentido, que la criatura nada puede destruir del todo y aniquilar, lo cual, igualmente que la creacion exige la potencia infinita.

Nil agit in seipsum (nada obra en sí mismo.) Axioma. Esto es: lo mismo bajo el mismo respecto, no puede obrar en sí mismo; pues entonces sería el mismo agente y el paciente, lo que repugna: sin embargo lo mismo, segun una parte de sí, puede obrar en otra parte de sí; así, vg. cuando alguno se disciplina, la mano obra en el cuerpo del mismo hombre.

Nomen positivum es el que significa algo existente realmente, ó poderoso para existir en la naturaleza de las cosas, ó que pone algo en la cosa, como virtud, piedra. *Nomen negativum* es el que quita algo, ó indica lo quitado por la naturaleza de las cosas, como la muerte no viviendo. *Nomen trascendens* es el que puede decirse de todas y solo verdaderas cosas; y son seis las transcendentales, á saber; ente, uno, verdadero, bueno, algo y cosa; cuyos seis pueden ser anunciados de cualquiera cosa. *Supertrans-cendens* es el que se afirma no solo de las verdaderas, sino de las cosas imaginarias, como cuando digo, inteligible, fingible, etc. *Nomen primæ intentionis* es el impuesto para significar la cosa, segun que es conocida por un acto directo del entendimiento, como hombre, virtud. *Nomen secundæ intentionis* es el que se impone á la cosa conocida por un acto reflejo del entendimiento, como el género, las especies, el predicado, el sujeto.

Nominaliter. V. *Participaliter.*

Non. Esta partícula puede tomarse *infinitanter* y *neganter*. La negacion *neganter*, ó que niega, es la que lo verifica con toda la fuerza de la negacion destruyendo cuanto sigue á la misma y afirmando su opuesto; como ningun hombre es piedra. Negacion *infinitanter*, ó que infinita, es la que añadida á una voz simple, niega tan solo su significacion y concede todo lo demas. V. *Definitanter. Non omnis, quidam non.* Axioma cuyo sentido es: si no todo individuo de alguna especie goza de cierto atributo, es necesario que haya en aquella especie algun individuo que carezca de aquel atributo. Así, vg. si es verdadero que *no todo* hombre es docto, verdadero será tambien, que algun hombre *no es* docto.

Notius natura es lo más simple, más sincero, que tiene más de actualidad y menos de potencialidad, como Dios, el ángel. *Notius nobis* es lo más sensible, material y compuesto, ó que á causa de la condicion del humano entendimiento nos es más cognoscible; como son cada una de las cosas materiales: este hombre, esta blancura.

Notitia. *Ab objeto et potentia paritur notitia.* (El conocimiento ó nocion nace del objeto y la potencia.) Axioma bastante claro. V. *Species.* 3.

Numerus numerans ó abstraido de las cosas, es el que emplea el entendimiento para numerar las cosas, como binario, ternario. *Numerus numeratus* ó concreto á las cosas, es la multitud de cosas que son numeradas por el entendimiento; como el binario ó ternario de los hombres. *Numerus motus* es el número de partes de la cantidad continua, que se hace por designacion del entendimiento, como el tiempo, que es definido por Aristóteles: *numerus motus secundum prius et posterius.* La voz *numerus* en esta definicion es lo mismo que *medida.*

Nunc. V. *Instans.*

Nutritio. V. *Motus.* 3.

O

Objecti certitudo V. *Certitudo.* V. *Objecti semen.* V. *Species.* 3.

Objective. V. *Formaliter.* 4.

1. *Objectum activæ potentiæ* se dice en general aquello sobre que versa la misma potencia al obrar. *Objectum materiale* es la misma cosa, mirada por la potencia, ó aquello en que recae la accion. *Objectum formale* es la razon de la cosa por la cual, ó á causa de la cual la potencia la mira. De aquí que el *objeto formal* se llame tambien *motivo*, ó aquello que mueve á obrar; vg. los cuerpos son el *objeto material* de la vision; los colores el *objeto formal*; pues por la vista no se perciben los cuerpos sino porque son colorados,

Así Dios será el *objeto material* del amor, la bondad, empero, del mismo, el *formal.*

2. *Objectum formale quod*, es la razon genérica, por la que los objetos todos particulares se hacen aptos, para ser alcanzados por alguna potencia, ó ciencia, como el color respecto de la potencia visual. Se llama tambien: *formale sub quo; ratio formalis sub qua; ratio objecti ut res est; ratio objecti in esse rei; ratio objecti ut objecti; ratio objecti in esse attingibilis, aut scibilis; ratio formalissima sub qua.*

3. *Objectum formale quod* es la razon específica contenida en la razon comun, como en su género, como respecto de la potencia visual el color verde contenido bajo la razon genérica de color. *Objectum formale quod* se llama tambien *ratio formalis quæ; objectum materiale proprium et per se.* V. *Specificativum.*

4. *Objectum materiale intrinsecum* es el que se alcanza en sí mismo, mas no por causa de sí mismo, como el enemigo amado por causa de Dios. *Extrinsecum* que se llama tambien *puré denominativum*, es el que se alcanza, no en sí, sino en otro algo distinto, al que se une. Así, se dice visto el hombre, aunque no se vea la sustancia del hombre sino solo su color.

5. *Objectum primarium et per se* es aquel al que es elevada la potencia *per se* y directamente; como el ente real en la Metafísica. *Objectum secundarium et per accidens* es el que se trata en la ciencia ya por razon tan solo del objeto primario, ó porque conduce á él, ó porque á él está ordenado, como las negaciones, privaciones y el ente de razon en la Metafísica.

Obliquo (In) ser llevada una cosa. V. *In recto.*

Occasionaliter dícese de aquello que es meramente ocasion de obrar algo. Su correlativo es *causaliter* que se dice del que es verdadera causa. Así el aspecto del pobre concurre *ocasionalmente* á la limosna, que *causalmente* se da por amor al projimo.

Officians propositio es la en que se resuelve alguna proposicion modal, de manera que el modo de esta se afirme en aquella por reflexion, vg. *Deum existere necesse est.* Esta proposicion modal puede resolverse en esta otra que se llama *officians: Propositio ista, Deus existit, est necessaria.*

Omne quod est, ex suppositione quod sit, necesse est esse. (Es necesario que exista todo lo que existe, por la suposicion de que exista.) Axioma semejante á este otro: *Unumquodque necessario est, quando est* (cuando existe, existe necesariamente en cada uno); puesto que sería y no sería á un tiempo, si lo que es, pudiera no ser á un tiempo en el mismo instante.

Operari æquivoce, ó univoce, ó analogice indica que la causa es *equívoca* ó *analógica* con su efecto. V. *Univoca.*

Operari sequitur ab esse. (Obrar síguese del ser.) Axioma semejante á este otro: *Prius est esse quam operari* (primero es ser, que obrar.) Porque no se comprende que pueda obrar, lo que se comprende que no existe.

Operari y Operatio; esse est propter operari (el ser es por causa de obrar) y otros axiomas semejantes. V. *Esse.*

Opinari et existimare non est in nobis (no está en nosotros el opinar y apreciar.) Axioma. Esto es, no podemos asentir, ó disentir de cada objeto propuesto, como podemos imaginar cualquiera; sino tan solo á aquellos que nos parecen verdaderos ó falsos, cuando menos y por un motivo probable.

Opinio es el asentimiento del entendimiento á alguna proposicion, ó por los términos, ó por el medio probable, con temor de la parte opuesta. A veces se toma por *idea;* vg. se dice *opinio universalis, opinio particularis*, como se dice *idea universal, idea particular.*

Opposita contrarie son dos entes positivos que distan muchísimo bajo el mismo género, y se espelen á la vez del mismo sujeto; como el calor y el frio. *Opposita privativè* son la forma y la privacion de la misma; como la vista y la ceguera. *Opposita relativè* son dos correlativos, ó el relativo y su correlativo, como el padre y el hijo. *Opposita contradictoriè* son dos, uno de los cuales es ente, y otro la negacion simplemente del mismo; como hombre, no hombre.

Ordinare es la accion por la cual una cosa se refiere á otra. *In ordine ad* suena lo mismo que *respectu ad*, ó *relativè ad.*

Ordinatæ res se dicen las cosas de las cuales la una está sujeta á la otra, segun el órden de dignidad, ó cualquier otro. *Ordine intentionis quæ sunt priora, posteriora sunt ordine executionis.* (Las que son anteriores en el órden de intencion son posteriores en el órden de ejecucion). Axioma. Entiéndase esto de la causa final, pues ántes queremos el fin, que los medios, ó ántes ponemos los medios, que conseguimos el fin ; así cuando intentamos obtener la salud, como el fin, ponemos y empleamos ántes la medicina.

P

Ordo transcendentalis y **prædicamentalis.** V. *Relatio.* 5. *Ordo quæstionis y ordo perfectionis ;* llámase así el primero que se requiere ántes en la generacion ó produccion de alguna cosa ; y *órden de perfeccion* el primero, que es más perfecto.

Organizatio substantialis. V. *Forma.*

Pars es aquello que concurre con otro ú otros á la constitucion de algun todo, como el brazo. *Pars homogenea*, ó *similaris* es la que es de la misma razon y apelacion ó nombre que el todo, como cada parte del agua. *Pars heterogenea* ó *disimimilaris* es la que tiene diversa razon y apelacion que el todo, como el brazo en el cuerpo humano. *Partes integrales* son las partes que pertenecen á la integridad del todo, como los miembros son partes integrales del cuerpo humano. Por analogía Santo Tomás llama partes integrales de la virtud, aquellas funciones del alma sin las cuales el acto no es perfecto, ó sea el uso de la virtud ; de aquí que la memoria, el talento, la comprension, la razon, la providencia, la circunspeccion, la cautela, son partes integrales de la prudencia. *Partes subjectivæ* ó *inferiores* son de especie diversa, ó los diversos sujetos que se contienen bajo el todo universal ; de aquí el hombre y el bruto son partes sujetivas del animal. En la prudencia hay asimismo estas dos partes ; la prudencia personal con que cada cual se rige, y la prudencia política ó gubernativa con que alguno rige á la multitud. *Partes potentiales* son las partes que no tienen toda la potencia de la virtud principal ; así como el entendimiento y la volundad son partes potenciales del alma, porque son principios servidores en segundo lugar de cada una de las acciones del alma. Así se llaman algunas virtudes adjuntas que se ordenan á algunos actos secundarios, por no tener toda la potencia de la virtud principal ; así la *entereza*, *la perspicacia* y *la sensatez*, son virtudes potenciales de la prudencia.

Partialiter. V. *Adæquatè.*

Participaliter verbum accipi es lo mismo que tomarlo á manera de participio. *Nominaliter*, empero, como á nombre. Así v. g. la palabra *adolescens* tomada *participaliter* significa, en general, lo que crece y se vigoriza por la edad ; *nominaliter*, empero, al hombre constituido en la primera edad despues de la niñez.

Participatio es la accion por la que la cosa participa de otro. *Ens participatum* es el ente que existe por otro, y así se hace participante de las perfecciones del ente infinito.

Passio, en general, es el recibimiento de alguna cosa, como de honor, de dinero. *Passio*, en sentido restringido, es la recepcion de la calidad destructiva, como de poco calor. *Passio*, como predicado, es el acto del paciente por el cual es paciente, ó la recepcion del efecto del agente, ó es ser hecha la cosa, como el recibimiento de la forma de fuego en la materia de madera, de calor en la mano. *Passio appetitus* es el movimiento del apetito sensitivo por la recepcion del bien ó del mal con alguna mutacion no natural del cuerpo, como el amor, el odio. *Passio*, es tambien especie tercera de cualidad. V. *Qualitas.*

1. *Passio propriè* se dice *sustentatio* de la forma educida. V. *Eductio.*

2. *Passio* es muchas veces lo mismo que *proprietas.*

1. *Passum*, se llama al *subjectum sustentationis.* V. *Eductio.*

2. *Passum*, ó *reagens*, es lo que resiste á la accion de otro ente más fuerte en obrar aquello ; mas esto, que obra y padece al mismo tiempo, se dice *agens et repassum.* Así cuando el cuerpo A obra en el cuerpo B y este vuelve á obrar en aquel, el cuerpo B se dice *passum et reagens* y el cuerpo A *agens et repassum.*

1. *Per se*, dícese que algo conviene á

la cosa cuando conviene á la naturaleza de la misma cosa ó por sus principios intrínsecos. Así al hombre le convienen *per se* los predicados esenciales al mismo, como racional, libre, y que acompañan necesariamente á la naturaleza del hombre, como el ser bípedo. Se dice, empero, que algo conviene *per accidens* á la cosa, cuando le conviene *accidentalmente* y no *necesariamente*, ó que le conviene en aquel caso y no en otro. Así, el hombre *per accidens* es blanco, piadoso, noble.

2. *Per se*, alguna vez es lo mismo que *ex profeso*, y *per accidens* lo mismo que *por otra parte*. Así la Lógica trata *per se* de las operaciones del entendimiento, mas *per accidens* de los signos y voces.

Perseitas es lo mismo que *per se esse*.

Persona. Personalitas. V. *Subsistentia*.

Phantassia es el sentido interno perceptivo de los objetos aun ausentes, por el sentido esterno de los percibidos ántes. *Phantasma* es la especie del objeto percibido por el sentido esterno, conservada en la fantasía.

Physica essentia ó **physica compositio** consiste en la composicion de partes de que consta verdaderamente. La de estas partes, que es indiferente para constituir esto ó lo otro, se llama *materia*, como el cuerpo en el hombre; la que, empero, determina y perfecciona la materia, se llama *forma*, como el alma. Como aparece, solo son capaces de esta composicion los que tienen partes, tales como los compuestos naturales y artificiales.

Physice. V. *Logicè*.

Positiones son aquellas proposiciones que, aunque son evidentes esplicados los términos, exigen, sin embargo, otra esplicacion propia de cada ciencia, como aquello de la Lógica: *proposiciones contrarias pueden ser á la vez falsas, mas no á la vez verdaderas. Positio* se toma algunas veces por opinion ó hipótesis que se aduce ó se agita en la discusion, y así suele decirse: *contra hanc positionem dicendum est*.

Positive se dice de la cosa, cuando en ella se encuentra verdaderamente la forma de la cual tiene tal denominacion. *Negativè*, empero, se dice de la tal cuando carece solamente de forma contraria. Por ejemplo: al que sigue la virtud se le llama bueno *positivè*; y *negativè*, cuando lo es por malicia ó forzadamente.

Possibile, en general, es lo que no repugna ser ó que no implica contradiccion. *Possibile internum*, ó *absolutum*, ó *metaphysicum*, es el que consiste en la sola conveniencia de los atributos constitutivos del ente. *Possibile externum* es aquel que tiene virtud suficiente para ser alcanzado. *Posibili physicum* es aquel cuya produccion no supera las fuerzas de algun ente físico. *Possibile morale* es el que se funda en las costumbres y leyes humanas. *Futura possibilia* son las cosas que han de existir. *Præterita possibilia*, las que ántes existieron. *Præsens possibile*, las que existen en el presente. *Merè possibile*, las que siempre permanecen así. *Possibile positum in actu nihil implicat* (nada implica lo posible supuesto en acto). Axioma. Pues lo que está en potencia de que exista, si se supone existente, no se sigue de ello lo imposible, como si se dijera es posible un monte de oro, nada implica el que pueda existir de aquel modo que se le supone posible.

1. *Potentia obedientialis* es la aptitud de las cosas para que por arbitrio de Dios y su auxilio indebido á las mismas, cumplan el oficio que naturalmente no puedan llenar. Así, por medio de la *potencia obediencial*, el entendimiento de los bienaventurados es elevado á la vision intuitiva de Dios. Y se dice *obediencial*, porque solo por mandato de Dios, como autor sobrenatural, es reducida al acto. Por medio de esta potencia cualquier cosa puede elevarse á producir algo, á escepcion de aquello que implica contradiccion. Así la piedra no podría raciocinar ni por especial auxilio de Dios, ó el ojo escuchar; pues esto sería trocar las esencias de las cosas, lo cual repugna al mismo Dios.

2. *Potentia receptiva* se llama á la materia, porque la materia es capaz de recibir la forma. *Potentia activa* es la potencia de producir el efecto. *Potentia passiva* es la potencia de recibir cualquiera cualidad ó efecto. A toda potencia pasiva corresponde la potencia activa proporcionada y viceversa. *Potentia negati-*

va se dice de la materia que puede recibir esta ó aquella forma.

3. *Potentia rei objetiva, logica, metaphysica*, es la no repugnancia á existir, ó la mera posibilidad intrínseca. Llámase *objetiva*, porque es el objeto de la potencia activa, ó porque es aquello que la mente se objeta, cuando concebimos que la cosa no existente pueda existir.

4. *Potentia specificatur ab actu* (la potencia se específica por el acto). Axioma. Porque de las operaciones deducimos la específica perfeccion y distincion de las potencias.

5. *De potentia Dei ordinaria* se dice hacerse aquello que es segun la ley y decreto ordinario de Dios, que el mismo estableció guardar acerca de las cosas criadas. *De potentia Dei absoluta* ó *extraordinaria*, lo que puede hacerse por Dios, prescindiendo de todo decreto libre de Dios y del curso ordinario de las cosas. De donde, por la *absoluta* ó *extraordinaria* potencia de Dios puede hacerse cuanto no envuelve contradiccion. Así puedes por la *potencia absoluta de Dios* superar hoy, sin necesidad de estudio, la sabiduría de Salomon, mas no segun la *potencia de Dios ordinaria*.

Potentia. V. *Actu y Actus*, 2.

Potentialiter. V. *Actualiter*.

Potestative es lo mismo que *in potentia*. Tiene por correlativo *Actualiter*. Así cualquier efecto ántes que se produzca es *potestativè* en su causa, y *actualiter* cuando ya ha sido producido.

1. *Præcisio in genere* no es otra cosa que la abstraccion por la cual la mente concibe lo uno sin lo otro. *Præcisio excludentis ab excluso* se dice ser en el concepto genérico, en el que las especies bajo él contenidas no son incluidas. Así el ente tomado en general prescinde *præcisio excludentis ab excluso* de los entes particulares.

2. *Præcisio mentis* se dice aquella operacion del entendimiento por la cual este separa en cierto modo y se representa uno de los predicados realmente no distintos, omitidos los otros; v. gr., cuando concebimos la omnipotencia de Dios por el concepto que representa aquel atributo, y no los otros con los cuales aquel se identifica *à parte rei*. Esta precision se llama por algunos *objectiva*, ó *ex parte objecti*, porque segun ellos, el entendimiento por esta operacion de tal modo se dirige á un predicado del objeto, que deja verdaderamente desconocidos é intactos los demas identificados realmente. Mas por otros se llama *præcisio formalis*, ó *ex parte actio*, ó *ex parte modi;* porque por ellos el conocimiento alcanza verdaderamente toda la realidad del objeto, pero con tan tenue claridad de representacion, que en virtud de la misma aparece el objeto, como si no tuviera más que aquel predicado. El nombre *Præscisio* está tomado de la material *scissio;* es correlativa *Præcisioni mentis*.

3. *Præcisio realis* es la que conviene á la cosa. Es doble; *inconnexionis*, ó *indifferentiæ* que denota que alguna cosa no es necesariamente conexa con otro, y que este no está contenido en su concepto y definicion; v. gr., en la voluntad del hombre hay *Præcisio realis inconnexionis* con el amor de la ciencia: es decir, la voluntad del hombre no está necesariamente determinada, para que ame la ciencia, y la voluntad del hombre se concibe bien sin el acto de amor de la ciencia. Y *præcisio realis* que es *præcisio non inclusionis* que denota que alguna cosa no incluye otro en sí, y que es distinto de este, aunque sin él no puede concebirse. Así el hijo, que no puede concebirse tal sin el padre, del cual sin embargo es realmente distinto.

Præcisive ab aliquo, si se trata de actos del entendimiento, es lo mismo que no considerar aquel acto; si empero, de cosas, es lo mismo que no incluirlo en su concepto ó definicion. V. *Præcisio*.

Præcognitio ó **prænotio** es el conocimiento que precede á otro con relacion del anterior al posterior, como el conocimiento del antecedente que se tiene ante la nocion de la conclusion. *Prænotio quid nominis*, ó *quid orationis*, es el previo conocimiento por el que se percibe lo que significa el vocablo, como filosofía significa amor de la sabiduría. *Prænotio an sit*, ó *quod rei*, es por lo que se conoce si la cosa existe, ó puede existir, como cuando conozco que es posible y que exista en acto la filosofía. *Prænotio quid rei* es la que penetra la *quiddidad* de la cosa, es decir, esplicada su de-

la cosa cuando conviene á la naturaleza de la misma cosa ó por sus principios intrínsecos. Así al hombre le convienen *per se* los predicados esenciales al mismo, como racional, libre, y que acompañan necesariamente á la naturaleza del hombre, como el ser bípedo. Se dice, empero, que algo conviene *per accidens* á la cosa, cuando le conviene *accidentalmente* y no *necesariamente*, ó que le conviene en aquel caso y no en otro. Así, el hombre *per accidens* es blanco, piadoso, noble.

2. *Per se*, alguna vez es lo mismo que *ex profeso*, y *per accidens* lo mismo que *por otra parte*. Así la Lógica trata *per se* de las operaciones del entendimiento, mas *per accidens* de los signos y voces.

Perseitas es lo mismo que *per se esse*.

Persona. Personalitas. V. *Subsistentia*.

Phantassia es el sentido interno perceptivo de los objetos aun ausentes, por el sentido esterno de los percibidos ántes. *Phantasma* es la especie del objeto percibido por el sentido esterno, conservada en la fantasía.

Physica essentia ó **physica compositio** consiste en la composicion de partes de que consta verdaderamente. La de estas partes, que es indiferente para constituir esto ó lo otro, se llama *materia*, como el cuerpo en el hombre; la que, empero, determina y perfecciona la materia, se llama *forma*, como el alma. Como aparece, solo son capaces de esta composicion los que tienen partes, tales como los compuestos naturales y artificiales.

Physice. V. *Logicè*.

Positiones son aquellas proposiciones que, aunque son evidentes esplicados los términos, exigen, sin embargo, otra esplicacion propia de cada ciencia, como aquello de la Lógica: *proposiciones contrarias pueden ser á la vez falsas, mas no á la vez verdaderas*. *Positio* se toma algunas veces por opinion ó hipótesis que se aduce ó se agita en la discusion, y así suele decirse: *contra hanc positionem dicendum est*.

Positive se dice de la cosa, cuando en ella se encuentra verdaderamente la forma de la cual tiene tal denominacion. *Negativè*, empero, se dice de la tal cuando carece solamente de forma contraria. Por ejemplo: al que sigue la virtud se le llama bueno *positivè*; y *negativè*, cuando lo es por malicia ó forzadamente.

Possibile, en general, es lo que no repugna ser ó que no implica contradiccion. *Possibile internum*, ó *absolutum*, ó *metaphysicum*, es el que consiste en la sola conveniencia de los atributos constitutivos del ente. *Possibile externum* es aquel que tiene virtud suficiente para ser alcanzado. *Posibili physicum* es aquel cuya produccion no supera las fuerzas de algun ente físico. *Possibile morale* es el que se funda en las costumbres y leyes humanas. *Futura possibilia* son las cosas que han de existir. *Præterita possibilia*, las que ántes existieron. *Præsens possibile*, las que existen en el presente. *Merè possibile*, las que siempre permanecen así. *Possibile positum in actu nihil implicat* (nada implica lo posible supuesto en acto). Axioma. Pues lo que está en potencia de que exista, si se supone existente, no se sigue de ello lo imposible, como si se dijera es posible un monte de oro, nada implica el que pueda existir de aquel modo que se le supone posible.

1. *Potentia obedientialis* es la aptitud de las cosas para que por arbitrio de Dios y su auxilio indebido á las mismas, cumplan el oficio que naturalmente no puedan llenar. Así, por medio de la *potencia obediencial*, el entendimiento de los bienaventurados es elevado á la vision intuitiva de Dios. Y se dice *obediencial*, porque solo por mandato de Dios, como autor sobrenatural, es reducida al acto. Por medio de esta potencia cualquier cosa puede elevarse á producir algo, á escepcion de aquello que implica contradiccion. Así la piedra no podría raciocinar ni por especial auxilio de Dios, ó el ojo escuchar; pues esto sería trocar las esencias de las cosas, lo cual repugna al mismo Dios.

2. *Potentia receptiva* se llama á la materia, porque la materia es capaz de recibir la forma. *Potentia activa* es la potencia de producir el efecto. *Potentia passiva* es la potencia de recibir cualquiera cualidad ó efecto. A toda potencia pasiva corresponde la potencia activa proporcionada y viceversa. *Potentia negati-*

va se dice de la materia que puede recibir esta ó aquella forma.

3. *Potentia rei objetiva, logica, metaphysica*, es la no repugnancia á existir, ó la mera posibilidad intrínseca. Llámase *objetiva*, porque es el objeto de la potencia activa, ó porque es aquello que la mente se objeta, cuando concebimos que la cosa no existente pueda existir.

4. *Potentia specificatur ab actu* (la potencia se específica por el acto). Axioma. Porque de las operaciones deducimos la específica perfeccion y distincion de las potencias.

5. *De potentia Dei ordinaria* se dice hacerse aquello que es segun la ley y decreto ordinario de Dios, que el mismo estableció guardar acerca de las cosas criadas. *De potentia Dei absoluta* ó *extraordinaria*, lo que puede hacerse por Dios, prescindiendo de todo decreto libre de Dios y del curso ordinario de las cosas. De donde, por la *absoluta* ó *extraordinaria* potencia de Dios puede hacerse cuanto no envuelve contradiccion. Así puedes por la *potencia absoluta de Dios* superar hoy, sin necesidad de estudio, la sabiduría de Salomon, mas no segun la *potencia de Dios ordinaria*.

Potentia. V. *Actu y Actus*, 2.

Potentialiter. V. *Actualiter*.

Potestative es lo mismo que *in potentia*. Tiene por correlativo *Actualiter*. Así cualquier efecto ántes que se produzca es *potestativè* en su causa, y *actualiter* cuando ya ha sido producido.

1. *Præcisio in genere* no es otra cosa que la abstraccion por la cual la mente concibe lo uno sin lo otro. *Præcisio excludentis ab excluso* se dice ser en el concepto genérico, en el que las especies bajo él contenidas no son incluidas. Así el ente tomado en general prescinde *præcisio excludentis ab excluso* de los entes particulares.

2. *Præcisio mentis* se dice aquella operacion del entendimiento por la cual este separa en cierto modo y se representa uno de los predicados realmente no distintos, omitidos los otros; v. gr., cuando concebimos la omnipotencia de Dios por el concepto que representa aquel atributo, y no los otros con los cuales aquel se identifica *à parte rei*. Esta precision se llama por algunos *objectiva*, ó *ex parte objecti*, porque segun ellos, el entendimiento por esta operacion de tal modo se dirige á un predicado del objeto, que deja verdaderamente desconocidos é intactos los demas identificados realmente. Mas por otros se llama *præcisio formalis*, ó *ex parte actio*, ó *ex parte modi;* porque por ellos el conocimiento alcanza verdaderamente toda la realidad del objeto, pero con tan tenue claridad de representacion, que en virtud de la misma aparece el objeto, como si no tuviera más que aquel predicado. El nombre *Præscisio* está tomado de la material *scissio;* es correlativa *Præcisioni mentis*.

3. *Præcisio realis* es la que conviene á la cosa. Es doble; *inconnexionis*, ó *indifferentiæ* que denota que alguna cosa no es necesariamente conexa con otro, y que este no está contenido en su concepto y definicion; v. gr., en la voluntad del hombre hay *Præcisio realis inconnexionis* con el amor de la ciencia: es decir, la voluntad del hombre no está necesariamente determinada, para que ame la ciencia, y la voluntad del hombre se concibe bien sin el acto de amor de la ciencia. Y *præcisio realis* que es *præcisio non inclusionis* que denota que alguna cosa no incluye otro en sí, y que es distinto de este, aunque sin él no puede concebirse. Así el hijo, que no puede concebirse tal sin el padre, del cual sin embargo es realmente distinto.

Præcisive ab aliquo, si se trata de actos del entendimiento, es lo mismo que no considerar aquel acto; si empero, de cosas, es lo mismo que no incluirlo en su concepto ó definicion. V. *Præcisio*.

Præcognitio ó **prænotio** es el conocimiento que precede á otro con relacion del anterior al posterior, como el conocimiento del antecedente que se tiene ante la nocion de la conclusion. *Prænotio quid nominis*, ó *quid orationis*, es el previo conocimiento por el que se percibe lo que significa el vocablo, como filosofía significa amor de la sabiduría. *Prænotio an sit*, ó *quod rei*, es por lo que se conoce si la cosa existe, ó puede existir, como cuando conozco que es posible y que exista en acto la filosofía. *Prænotio quid rei* es la que penetra la *quiddidad* de la cosa, es decir, esplicada su de-

finicion. *Prænotio quid sit principiorum* es por la que se conocen ser verdaderas las premisas de la demostracion.

Præcognitium es lo que se conoce antes de otro, pero con relacion al mismo. *Præcognita demonstrationis* son tres : *Subjectum* que es aquel de quien queremos demostrar algo; *Passio* que es el atributo para demostrar; *Principia*, que son las verdades por las cuales se convence que el predicado conviene al sujeto. Así en esta demostracion: toda virtud perfecciona al hombre: la humildad cristiana es virtud; luego la humildad cristiana perfecciona al hombre. *Humildad cristiana* es *subjectum; perfecciona al hombre*, *passio; toda virtud perfecciona al hombre*, y la *humildad cristiana es virtud, Principia.*

Præcognitiones demonstrationis son dos modos por los cuales lo antes conocido se puede preconocer. (V. *Præcognita*). El primer modo es, cuando se conoce del objeto *quod est*, *ó an sit*, conociendo por ejemplo, que la cosa es, ó la proposicion que empleamos para demostrar que otra es verdadera. El segundo modo es cuando conocemos *quid est.* Mas el conocimiento *quid est*, puede ser ó *in quid nominis* que importa el concepto de hombre; ó *in quid rei* que importa la definicion de la misma cosa. Así en la aducida demostracion. (V. *Præcognita*) es necesario preconocer que es verdadera la proposicion *toda virtud perfecciona al hombre*, y la *humildad cristiana es virtud*, y por tanto conocer antes *que es la humildad cristiana* y *que es perfeccionar al hombre. Nihil volitum quod non sit præcognitum.* Axioma que puede ser reducido á este otro : *Ignoti nulla cupido.* (No se desea lo que se ignora).

Prædicabilia llámanse estos cinco atributos universales, ó comunes, á muchos: *Génerc*, *Especie*, *Diferencia*, *Propio*, *Accidente.* Se han dado á conocer los tres primeros; con respecto á Propio, *Propium* se llama por este nombre lo que si bien no constituye la esencia, por sí y necesariamente consigue la misma. Se distingue por cuatro modos, á saber: *Propium primo modo* es el que conviene á la sola especie, pero no á todo individuo, como ser médico respecto de la especie humana; *secundo modo*, lo que conviene á todo individuo, más no á él solo, como ser bipedo: *tertio modo* lo que conviene á todo y á solo el individuo, más no siempre, como reir; *quarto modo* lo que conviene á todo y á solo el individuo y siempre, como el ser risueño. Mas con el nombre de *accidente predicable*, no se entiende el accidente, que se opone á sustancia, sino que se toma por el que por contingencia sobreviene á alguno, ya sea sustancia, como el vestido, ya accidente, como la blancura. Estos cinco se llaman *prædicabilia*, ó porque solo pueden ser predicados de las cosas, por obra del entendimiento, que reflejando sobre las propiedades de las cosas, establece estos cinco atributos indefinidos y universales; ó porque exiben el modo con que cada uno de los atributos puede ser anunciado de la cosa; pues todo atributo se dice de otro, ó como *Género*, ó como *Especie*, ó como *Diferencia*, ó como *Propiedad*, ó como *Accidente. Prædicabilitas* es la aptitud de uno para ser dicho de muchos.

Ante-prædicamenta son *univoca, æquivoca, análoga.* V. *Univoca.* Así son llamados por los antiguos, porque su doctrina suministra luz, para que sean entendidos los predicamentos.

Prædicamenta, ó **categoriæ** de Aristóteles se dicen estas diez: *Susbtantia, Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio, Ubi, Situs, Quando, Habere.* (V. cada una de estas palabras). Y se llaman tales, ó porque afectan á las cosas *à parte rei* y de las mismas se afirman sin reflexion del entendimiento, á manera de *prædicables;* ó porque presentan los mismos atributos que se anuncian como los *predicables*, que exhiben el modo con que se anuncian. V. *Prædicabilia.* Los *Prædicamenta* son diez, porque son diez y no más las cuestiones ó preguntas que pueden hacerse de cualquier individuo, á saber: ¿Qué es? ¿Cuánto es? ¿Cuál es? ¿A quién se refiere? ¿Por quién obra? ¿Por quién padece? ¿En qué lugar está? ¿En qué estado? ¿En qué tiempo? ¿Con qué fundamento, ú ornato?

Post-prædicamenta son estos cinco: *Oppositio*, *Prioritas*, *Similitas*, *Motus*, *Habere.* (V. cada una de estas palabras).

Se llaman así porque Aristóteles trata de ellos en los últimos capítulos.

Prædicamentaliter se toma algun atributo, cuando se toma como uno de los diez llamados *prædicamenta*. V. *Prædicamenta*. Su correlativo es *Transcendentaliter*, que indica al atributo sumo, por cuanto escede á la serie de los predicamentos, y conviene del todo á todas las cosas, como el ser bueno, verdadero, uno. V. *Transcendentale*. Así v. g. el pecado es *prædicamentaliter* malo y *transcendentaliter* bueno.

Prædicari uno de otro es lo mismo que afirmar lo uno de otro. De esta palabra *prædicari* se derivan muchas otras empleadas por los antiguos. *Prædicari in quid* es anunciar de otro esencialmente y por modo de subsistente como animal y hombre, de Sócrates, virtud, de justicia. *Prædicare in quale quid* es anunciar de otro esencialmente, pero por modo de adyacente, como racional de hombre. *Prædicari in quid simpliciter* es anunciar de otro tan solo accidentalmente, como visible y blanco de hombre.

Prædicatio es el acto del entendimiento que atribuye uno á otro, como cuando digo : el cielo es móvil. *Prædicatio naturalis* es aquella por la que el entendimiento atribuye á la cosa lo que la conviene por su naturaleza, como el animal es sensitivo. *Prædicatio directa ordinata y artificiosa* es aquella por la que se dice lo superior del inferior, ó aquello que tiene por modo de forma, de lo que tiene por modo de materia; como el hombre es animal, la nieve es blanca. *Prædicatio identica* es aquella en la que se anuncia lo mismo de sí mismo y del mismo modo, como Pedro es Pedro. *Prædicatio indirecta ó contra naturam, ó inordinata* es aquella en que se dice lo inferior de lo superior, ó lo que se tiene por modo de materia, de lo que se tiene por modo de forma, como el animal es hombre, lo blanco es nieve. *Prædicatio præter naturam* es aquella en la que el predicado no es superior, ni la forma del sujeto, sino que uno y otro es la forma de algun tercero, por lo cual los mismos se dicen mutuamente ; como lo blanco es dulce, lo dulce es blanco respecto de la leche que tiene la dulzura y la blancura. *Prædicatio essentialis* es aquella en la que todo el predicado es de la esencia del sujeto; como el animal es un viviente sensitivo. *Prædicatio accidentalis* es la en que todo el predicado, ó parte de él, no es de la esencia del sujeto, como el fuego es un elemento cálido. *Prædicatio propria* es la en que tanto la palabra como el predicamento se toman en su significacion propia ; cómo el calor es cualidad. *Prædicatio impropria* es la en que la palabra y el predicado se toman en la significacion impropia. *Prædicatio comitativa* es la en que lo que se predica acompaña siempre y necesariamente al sujeto, como la generacion de uno es la corrupcion de otro. *Prædicatio intrinseca* es aquella en que el predicado se une realmente al sujeto, ya esencialmente, ya accidentalmente, como el hombre es animal, el hombre es filósofo. *Prædicatio estrinseca* es en la que el predicado no rige al sujeto sino que le conviene solamente por denominacion estrínseca, como la pared es vista, el animal es género.

Prædicatum es lo que se anuncia en acto de otro, como Pedro y hombre. La voz latina *Prædico* suena lo mismo que la griega *categoreno* empleada por Aristóteles.

Prærequisita ad operandum son los que se requieren por parte de la causa y sin los cuales la causa no puede entenderse espedita para obrar próximamente, como la existencia de la misma causa. *Requisita ad operandum* son aquellos sin los cuales el efecto no puede conseguirse, y que, sin embargo, no deben ser entendidos por parte de la causa ; como con relacion á la *ciencia de la vision*, que está en Dios, el que Dios, por ejemplo, vea necesariamente todas las cosas existentes, la misma existencia de las cosas que se ven es *requisito* para aquella ciencia.

Præscindere es lo mismo que hacer precision. V. *Præcisio*.

Præsciti así se llaman los reprobos, porque Dios no es el autor de la reprobacion de ellos, sino en cuanto es justo vengador de los crímenes ; los que empero son elegidos para la vida eterna, se dicen *Prædestinati*.

Præsentia. V. *Circumscriptiva*.

Præsuppositive es lo mismo que suponer ántes algo en algun discurso ; como el que sentase que el hombre puede me-

recer ó desmerecer, diría *Præsuppositivè* que aquel es libre.

Præter, propter, es lo mismo que aproximadamente, poco más ó menos.

Primum y **prius** difieren en que *primum* se dice á la privacion del anterior, y *prius* por comparacion al posterior. *Primum alterans* así se designa al primer cielo, cuyo movimiento era tenido como el principio de la alteracion y de la corrupcion de los entes en este mundo sublunar. Primum mobile. V. *mobile.*

Principiare es lo mismo que ser principio.

1. *Principiatum* significa lo que proviene de un principio; así en lo divino alguna vez se dice tambien el Hijo *principiatus.*

2. *Principiatum* suena algunas veces lo mismo que causado, y en este sentido solo puede decirse de los que tienen causa.

1. *Principium individuationis* es aquel por el cual alguna cosa es lo que es, más bien que otra de la cual se distingue. Pues toda cosa goza de la propiedad de ser una, singular, individual, cuyas propiedades se llama tambien *Individualitas, singularitas, Differentia numerica, Hæcceitas,* lo cual hace que la cosa sea esta y no otra ; se espresa tambien por el nombre deducido del nombre de la misma cosa, de la cual es propiedad. Así la *individualidad* de Pedro se llama *Petreitas:* de Pablo, *Pauleitas.* Acerca del *principio de individuacion* mucho han buscado los filósofos para fijarlo con precision.

2. *Principium quod* es la persona ó el supuesto á quien se atribuye la operacion ó la denominacion del operante. *Principium quo* es aquel que obra como parte ó virtud del supuesto, esto es, aquel de quien inmediatamente nace la accion. Así v. gr. la persona de Pedro es el *principium quod* de las voluntades de Pedro, mas la voluntad de Pedro es el *principium quo.*

3. *Principia generationis* son aquellos por los cuales se hacen todas las cosas y son la materia, la forma y la privacion. *Principia compositionis* ó de la cosa engendrada, son aquellos de todos los permanentes de que se constituye el cuerpo natural, como son la materia y la forma. *Principia metaphysica* son aquellos de los cuales se compone la cosa metafísicamente y es comprendida por la razon; como lo animal y racional con respecto al hombre.

A priori se dice demostrar la cosa, cuando se prueba lo posterior por lo anterior, es decir, el efecto por la causa, la propiedad de la cosa por la esencia, v. g., cuando se prueba el eclipse de Luna por la interposicion de la Tierra ; ó la inmortalidad del alma por su espiritualidad. *A posteriori*, empero, cuando se prueba lo anterior por lo posterior, es decir, la causa por el efecto y la naturaleza de la cosa por la propiedad, v. g., cuando se deduce la espiritualidad del alma por su pensamiento, ó la vida animal por la respiracion. *Demonstratio à priori* se llama tambien *demonstratio propter quid,* mayormente cuando se trata de la causa próxima; *à posteriori* se llama tambien *demonstratio quia. A quasi priori,* cuando la prueba se toma de la naturaleza de la misma cosa que se ha de probar, v. g., cuando se infiere la existencia de Dios de la misma naturaleza de Dios, como de ente perfectísimo. *A concomitanti*, empero, cuando la cosa se prueba por otra conexa con ella, pero que no es ni su causa, ni su efecto; como si se probase que el cuerpo existe en el lugar, porque existe en el tiempo.

Prius y **posterius** son lo mismo que *absolutum* y *secundum quid,* v. g., esta division es segun lo anterior y posterior (l. 2, c. 26, a. 4).

1. *Prioritas à quo* es toda prioridad de naturaleza. (V. esta palabra.) Pues en tanto la causa es naturaleza anterior, en cuanto es aquello de lo cual el efecto recibe el ser. *Prioritas in quo* se toma alguna vez por prioridad de tiempo; otra por prioridad de naturaleza, no de cada causa, sino de aquella que no está esencialmente conexa con el efecto, ó que puede existir, sin que produzca el efecto, como causa libre. *Prioritas in quo,* tomada de este segundo modo, se llama tambien *de perfecta precision*, pues tal causa puede ser y concebirse sin el efecto. V. *Præcisio.*

2. *Prioritas in connexionis* tiene lugar en aquellas causas que no son conexas necesariamente con los efectos; como en la voluntad con respecto de los actos libres.

3. *Prioritas temporis*, ó ser *prius tempore*, significa preceder á alguno en duracion, como Alejandro á César. *Prioritas naturæ*, ó ser *prius naturæ*, indica ser la causa de otro, ó cuando menos antes requerida, ó la condicion exigida por parte de la causa. Así el Sol tiene la prioridad de naturaleza respecto de la luz. *Prioritati temporis* se opone *simultas temporis* que acontece en aquellas cosas que existen en el mismo tiempo ó á la vez. *Prioritati naturæ* se opone *simultas naturæ* que ocurre en aquellos casos que se producen por una misma accion, como la luz y el calor. V. *Modi prioris* y *posterioris*.

Privatio se define por Aristóteles la negacion de la forma en el sujeto apto para tenerla. (Metaph. lib. v, c. 22.) *A privatione ad habitum non est regressus*. (No hay regreso de la privacion al hábito, es decir, á la forma perdida.) Axioma. Por ejemplo, no hay regreso natural de la muerte á la vida y de la completa ceguedad á la vision. Mas esto debe entenderse del regreso natural, ó de la recuperacion natural de la misma forma por el número, ó tambien de la recuperacion inmediata de la forma de la misma especie, cuando la forma no puede ser aplicada sino despues de varias trasmutaciones de la materia, como en el ejemplo propuesto. De lo contrario, el axioma no es verdadero.

Pro implícito, ó explícito, es lo mismo que *implicitè* ó *explicitè*, ó segun la razon, de implícito ó esplícito. Lo mismo debe decirse de otros adjetivos unidos á la proposicion *pro*; v. g. *pro materiali*, *pro formali*, *pro expreso*.

Proloquia, profata, paræmiæ, effata, dignitates, son lo mismo que axiomas.

Propositio es lo mismo que enunciacion, solo que se dice proposicion en órden á la argumentacion. *Propositio prima ó immediata é indemonstrabilis*, es la que no tiene el medio por el cual se pruebe *à priori*, como todo hombre es animal. *Propositio per se nota*, es á la que el entendimiento asiente por la sola penetracion de los términos; como el todo es mayor que su parte. *Propositio per se nota secundum se*, es aquella que es evidente por parte de la cosa, mas con respecto á nosotros, necesita una demostracion, como la existencia de Dios. *Propositio nota secundum se et quoad nos*, es la proposicion evidente en sí, y que de esta manera es percibida por el entendimiento humano sin demostracion, como los principios matemáticos. *Propositio de prædicato universali* es aquella cuyo predicado se dice recíprocamente del sujeto y por el contrario, es decir, que es manifiesta, bien se la tome en sentido lato, ó menos lato: como todo hombre es racional.

Proportio, segun la primera imposicion del nombre, significa la tendencia de la cantidad á la cantidad, segun un determinado exceso ó proporcion; pero se emplea para significar cualquier tendencia, como de la materia á la forma, de la potencia al acto, del objeto á la potencia, de lo finito á lo infinito, de la criatura al Criador. *Proportio arithmetica* es la que consiste en la igualdad de los números, segun el exceso y el defecto; como seis supera igualmente á tres y son superados ambos por nueve. *Proportio geometrica* es la que consiste en la igualdad de las proporciones; como de la misma manera que ocho es á cuatro, doce es á seis.

1. Proprium es uno de los cinco atributos universales. V. *Prædicabilia*. *Proprium primo modo* es lo que conviene á uno solo, no á todos, esto es, lo que conviene á alguna especie solamente, mas no á todos sus individuos, como al hombre ser médico. *Proprium secundo modo* es lo que conviene á todos, no á uno solo, esto es, lo que afecta á todos, mas no á los solos individuos de alguna especie, como el ser bípedo á todos, mas no á solos los hombres. *Proprium tertio modo* es lo que conviene al solo y á todos, mas no siempre, como al hombre encanecer en la ancianidad. *Proprium quarto modo* es lo que conviene al solo, á todos, y siempre; como al hombre ser admirativo.

2. *Proprium* algunas veces se le opone *communi*, como cuando se dice; el raciocinio es propio del hombre; á saber, el raciocinio es así propio del hombre, que no es comun á otros animales. A veces se opone á *extraneo* ó *alieno*, es decir, *præter naturam*, como cuando se dice ser propio del hombre tomar la comida, moverse de lugar; esto es, tales propiedades no son ajenas, sino naturales al hom-

bre, aunque tambien comunes á otros animales.

Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Axioma cuyo sentido es: lo que se halla en algun ente, mucho más se encuentra en aquel del cual aquello ha sido tomado; v. g. si el leño es cálido á causa del fuego, el mismo fuego debe ser más cálido. Y la razon es, porque las propiedades del efecto siempre se contienen más en la causa que aquellas propiedades produce. El axioma así tomado, tiene lugar solo, como aparece, en lo que es capaz del *más* y el *menos*. Tambien puede ser aplicado con relacion á la causa final; v. g. si la medicina sana á causa de la salud, es más sana la salud. Mas esto se verifica solo, cuando el predicado en el cual se hace la comparacion, afecta uno ú otro extremo, como en el ejemplo de la medicina y de la salud, que pueden ser amadas ambas; lo contrario debiera decirse, si el predicado no fuese comun, como v. g. de que el hombre ha sido criado por Dios, se infiriese malamente que Dios es más creado.

Punctum es la cantidad indivisible que carece de casi toda dimension. *Puncta continui*. V. *Continui*.

Q

Qualitas en sentido lato es todo lo que de algun modo perfecciona y determina la sustancia, y así cualquier modo, como la union; cualquier accidente, como la paternidad, puede llamarse cualidad. *Qualitas substantialis* es la forma sustancial ó física, ó metafísica, que contrae y determina la materia, ó el género como alma racionalidad. *Qualitas propie dicta* es segun la que algo se denomina cual (ó de qué calidad?).

1. *Qualitas*, segun los antiguos, es el *accidente absoluto*, que sobreviene á la cosa ya completa en su género, atribuyéndola alguna denominacion. *Qualitates* unas son *corporeæ*, como el color, olor, sabor, que, á saber, afectan al cuerpo; otras *spirituales*, es decir, que son propias del espíritu, y estas, ó son naturales como el hábito de las ciencias, las virtudes puramente morales, los vicios, ó sobrenaturales, como el carácter sacramental, el *lumen gloriæ*, la gracia santificante, y el hábito de todas las virtudes sobrenaturales. Mas, cuatro son las especies de *cualidades*. Pertenecen á la primera el *Hábito* y la *Disposicion*. *Hábito* es la cualidad difícilmente movible del sujeto, ó que difícilmente puede ser quitada, como la virtud, el vicio. (V. tambien *Habitus*). La *Disposicion*, que se llama tambien *Habitus inchoatus* es la cualidad fácilmente movible del sujeto, como la salud, la enfermedad. A la segunda pertenecen la *Potencia* y la *Impotencia*. Potencia es la cualidad que habilita al sujeto para obrar, como en el hombre la buena vista, *Impotencia* es la cualidad que impide, ó retarda al sujeto para obrar, como la ignorancia. A la tercera especie de *cualidad* pertenecen la *Pasion* y la *Cualidad pasible*. *Passio*, como aquí se toma, es la cualidad que causa alteracion transitoria, como la palidez por el miedo, el rubor por la vergüenza. *Pasibilis qualitas* se dice la que causa alteracion permanente, como la palidez por enfermedad. A la cuarta especie pertenece *Forma* y *Figura*. La *Forma* se toma aquí por la especie esterna del cuerpo, resultante de la disposicion de las partes. *Figura* por la terminacion de la estension que hace el cuerpo ó redondo, cuadrado, etcétera.

2. *Qualitas* á veces en sentido lato se toma por cualquier atributo, que se anuncia de la cosa, cuando se pregunta *cual* cosa es aquella. *Qualitas activa* es aquella por la cual los cuerpos obran, como el calor. *Qualitas pasiva* es aquella por la cual reciben alguna cosa, como que el leño pueda ser quemado.

3. *Qualitates corporum primæ* son estas: *Calor*, *Frio*, *Humedad*, *Sequedad*; pues estas, segun los antiguos, fueron al principio del mundo producidas con los cuatro elementos, á saber; fuego, tierra, agua y aire, y á los mismos elementos son connaturalmente debidas por indigencia propia y ninguna otra cualidad suponen por sí. Otras cualidades empero, que ó suponen alguna de estas primeras, ó resultan varias por contemporizacion de las mismas como los colores, sabores, dureza, gravedad, se llaman *qualitates secundæ*. Mas aquellas que están ocultas en el cuerpo y no son sensibles al tacto, algu-

nos de los antiguos las llaman *qualitates neutræ.*

Quando ó **duratio** es aquello por lo cual la cosa es determinada para tal tiempo. V. *Duratio.*

Quantificare. Decíase esta palabra de la cantidad de materia que daba á la vez al *quantum*, esto es tanto la forma extensa é impenetrable, como las cualidades del compuesto.

1. *Quantitas* es aquello por lo cual la cosa corpórea es capaz de dimension y puede aumentarse ó disminuirse. Tal era, decían, el *accidens absolutum* realmente distinto de la materia, advenedizo á la misma, pero naturalmente inseparable de la materia, V. *Accidens absolutum. Quantitas virtutis* es cualquiera perfeccion sustancial ó accidental por la cual se dice al sujeto, *quantum;* como de la filosofía que puede conocerse más ó ménos. *Quantitas realis* ó *quantitas dimensiva*, es la que pende de la extension y solo es aplicable á los cuerpos.

2. *Quantitas continua* es aquella cuyas partes están unidas, como la cantidad de madera; *discreta* es aquella cuyas partes no están unidas, como la cantidad de número.

3. *Quantitas permanens* es aquella cuyas partes pueden á un tiempo permanecer todas, como la línea. *Quantitas sucesiva* es aquella cuyas partes nunca están á un tiempo; sino que se suceden unas á otras, fluyendo de continuo, como el tiempo, el movimiento.

Quantus, quanta, quantum sin añadirle otro término, indican las cosas que tienen el atributo de la cantidad *(quantitatis).* Asimismo *qualis*, *quale* tomadas de un modo semejante indican las que tienen la calidad (qualitatem). Así decían, la materia primera ni es *quantam*, ni es *qualem*, es decir, por si no está dotada ni de cantidad, ni de cualidad. V. *Materia prima. Quantum per se* es lo que por sí tiene extension, como la línea. la superficie. *Quantum per accidens* es la que la recibe de otro, como la materia.

Quartana. Fiebre cuartana es lo que sobreviene cada dia cuarto. *Quartana sperantibus ægris* (Juven. *Satir*, IV. 58).

Quidditas es la misma entidad de la cosa considerada en órden á la definicion que explica en que (quid) consiste aquella. Empero, la entidad de la cosa considerada en órden al ser (esse), se llama *essentia;* en órden á la operacion, se llama *natura. Quodquid est* suena lo mismo que *quidditas.* V. *Essentia.*

Quidquid movetur ab alio movetur (lo que se mueve, por otro se mueve. Axioma. Pues, 1.° ningun cuerpo se mueve sino por impulso de otro; 2.° ningun efecto se produce, sino por otra causa; 3.° nada se hace en el universo sin el concurso de la causa primera.

Quidquid potest causa prima cum secunda, id potest sola causa prima (lo que puede la causa primera con la segunda, puédelo la causa primera sola. Axioma, cuya razon se funda en la Omnipotencia de Dios, de la cual las criaturas recibieron la fuerza que tienen. Mas no es valedero en aquellas cosas que envolverían contradiccion si fuesen producidas por solo Dios, y así la accion libre del hombre no puede provenir de solo Dios guardada la libertad del hombre, pues de otro modo sería libre y no libre.

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur (lo que se recibe, es recibido segun la disposicion (*modum*) del que recibe). Axioma. El *Modus recipientis*, como aquí se toma, es la capacidad y la disposicion del sujeto que recibe. Es, empero, manifiesto que lo que se recibe, es recibido siempre en el modo y proporcion que lleva la propia capacidad y disposicion. Así la misma luz da á los cuerpos diversas denominaciones de color, segun las diversas disposiciones de los mismos cuerpos.

In quid prædicari es lo mismo que afirmar de algun sujeto los predicados esenciales; por estos pues se define que (*quid*) es la cosa y por esto se dice *prædicari in quid.* Y si estos predicados son significados por términos sustantivos (que llamaban los antiguos *instar per se stantis*), v. g. el oro es metal, Pedro es hombre, entonces dícese que son *predicados in eo quod quid ó purè in quid.* Si empero tales predicados se significan por términos adjetivos, y como decían los antiguos *per modum adjacentis;* v. g. el hombre es sensible, racional, entonces se dice que se *predican in quale quid.* Por último, si los atributos no esenciales, sino meramente accidentales se afirman de al-

gun sujeto en términos adjetivos, v. g. el oro es brillante, Pedro es blanco, entonces dícese que son *predicados pure in quale.*

Quinta essentia suele llamarse el cielo, porque ni es cielo, ni consta de elementos; dícese tambien quinta esencia de los Peripatéticos: porque Aristóteles esplicó mas claramente la naturaleza de los cielos, que los antiguos filósofos.

A quo indica el principio del que algo proviene; *ad quem* ó *ad quod* indica el término al que algo tiende; *cui*, indica aquello *de que* ó en gracia de que algo se hace. Así la limosna es con respecto á la caridad el término *à quo;* el socorro del pobre, el *ad quod*, y el amor de Dios el término *cui.*

Quod est prius in intentione est prius in executione (lo que es primero en la intencion, es primero en la ejecucion.) V. *ordine intentionis*, etc.

Ut quod importari dícese de aquello que es el sujeto que recibe los predicados, ó sean las denominaciones que le son propias. *Ut quo importari*, de lo que es la razon por la cual el sujeto recibe tales denominaciones; v. g. en esta proposicion : el justo es hijo de Dios; el hombre, que es justo, importa el *ut quod;* pues el mismo es hijo de Dios; mas la justicia es importada *ut quo*, porque la justicia es la razon y como la forma que habilita al hombre para que sea hijo de Dios.

R

Radicaliter. V. Formaliter. 2, 4.

Radicare ó **Radicale esse** significa ser principio que exige otro, ó como la raíz de la cual sale otro, que se llama *Radicatum.* En el hombre, v. g. la racionalidad se dice *radicare* en la risibilidad, mas esta se dice *radicata* en la racionalidad. Así tambien segun los antiguos, cada forma sustancial *radicabat* sus propiedades, como la forma del fuego, el calor.

Raritas es la cualidad segun la cual se dice que la cosa tiene poco de la materia, bajo una grande estension. *Rarefactio* es el movimiento *ad raritatem*, como cuando el agua se calienta, disminuye. *Rarum* es lo que bajo grandes dimensiones obtiene poco de la materia, como la esponja.

Ratio á veces es lo mismo que entendimiento y de este modo se divide en especulativa y práctica. Otras se toma por accion del entendimiento, discursiva en gran manera. Otras por la definicion de la cosa; en los Predicamentos, cap. 2, son *univoca* las cosas que tienen el mismo nombre, la razon empero, de sustancia la misma acomodada el nombre, enteramente. Algunas veces por causa final; por causa formal, ó cualquier otra. *Ratio rei*, es decir, su esencia, propiedades de que consta, ó sea lo que pertenece á la naturaleza de ella, v. g. *ratio aureæ* ó de corona compete á Cristo, mas no le compete el *ratio aureolæ. Ratio*, suena lo mismo que respecto, v. g. para que haya contradiccion afirmando ó negando lo mismo de alguno bajo la misma razon, es decir bajo el mismo respecto.

1. *Ratio formalis* se constituye de los atributos esenciales de la cosa, tales como están en nuestra mente, ó en la definicion. *Ratio objetiva*, empero, se constituye de los mismos atributos, como están en la cosa misma; v. g. este concepto: el animal racional, es *ratio formalis hominis*, el hombre mismo, es *ratio objetiva.*

2. *Ratio formalis rei* alguna vez denota tambien lo que hace las veces de forma, á saber, lo que es la razon, de que la cosa sea tal; v. g. el conocimiento dícese *ratio formalis*, por la que la potencia se hace cognocente.

3. *Ratio formalis.* V. *Objectum formale. Ratio proxima* y *remota* casi suena lo mismo que *causa proxima* y *remota.* Se dice *casi*, pues con el nombre de razon no siempre se entiende la causa estrictamente tal, sino tambien ó la *ocasion* ó el *objeto formal*, ó el *modo de obrar. Ratio particularis* es la potencia llamada *æstimativa* en los animales que les da algo semejante á la razon y á la inteligencia, y llamamos *instinto.*

Rationale dícese doblemente, á saber todo intelectual y cognoscente con discurso; el primero conviene á Dios y á los ángeles; mas no el segundo, que es la diferencia del animal. *Rationaliter materialiter* es el que tiene en sí el principio de raciocinar, como el hombre. *Rationale*

formaliter es el principio de raciocinar y la diferencia constitutiva del hombre; como la racionalidad.

Reagens. V. *Passum.*

Realitates llámanse aquellos atributos que son identificados entre sí, como los atributos de Dios y las facultades del alma. Estas formadas separadamente no se conciben como cosa, ó como un todo íntegro, sino que se conciben como algo de la cosa, y por tanto se dicen *realitates*, ó tambien *aliquitales*.

Realiter. V. *Formaliter.* 5.

1. In recto *aliquid importari* significa aquello que es el sujeto que recibe los predicados y denominaciones en algo concreto, ó que en alguna proposicion se afirma identificado con tal sujeto. *In obliquo illud importari* se dice por el contrario, lo que no es ciertamente tal sujeto, sino algo perteneciente á él, ó al predicado; v. g. por el término *albus* se significa *en sentido recto* la cosa que es blanca, mas en *sentido oblícuo*, la blancura. Ahora bien; en esta proposicion; la *pared es blanca*, se identifica la cosa, que es blanca con la pared, mas no la blancura se identifica con la pared; pues es en verdad cierto; *que la pared es la cosa que tiene la blancura*, mas es falso *que la pared es la blancura*. V. *Ut quod.*

2. *In recto importari* dícese tambien, lo que está en caso recto, ó en nominativo, rigiendo la oracion. *In obliquo*, lo que está en genitivo, ó en otro caso dependiente ciertamente del nominativo, pero solo como algo estrínseco á la oracion del regente principal; v. g. libro de Pedro, Hijo consustancial al Padre; en estos libro, é hijo son *importadas in recto*, Pedro y Padre *in obliquo*.

1. Reductive, decían, convenir algun predicado á las partes del compuesto, si directamente convenía á todo el compuesto. Asi el predicado *hombre* dícese directamente de Pedro, *reductivè* de su cuerpo.

2. *Reductivè*, tambien es lo mismo que *Analogicè*. (V. esta palabra).

Reduplicative se toma el término, ó la *reduplicacion* se hace cuando se añade al término *ut*, *prout*, *quatenus*, *inquantum* y otros semejantes, ó engendrando el mismo término, ó añadiendo otro para indicar el sentido en que se toma el primer término, ó la razon porque el predicado convenga al sujeto; v. gr. el animal, *como* animal, no puede raciocinar; Cristo, *en cuanto* hombre, padeció; Pablo, *puesto que* es sacerdote, es digno de honor. V. *Materialiter.* 2. V. *Identicè.* V. *Specificativè.*

Reflexe. V. *Directè.*

Refundere la perfeccion en el acto, se dice muchas veces de las causas morales, y por cierto sobre todo de la causa final, por la cual el acto peculiarmente se hace bueno ó malo.

Regressus demonstrativus. V. *Circulus materialis.*

Regula es algo cierto, conocido, fijo, al que debe la cosa conformarse, ó la accion, para que se llame recta ó buena; como el movimiento del cielo se dice la regla de los movimientos sublunares.

Regula est prior regulato. (La regla es anterior á lo reglado). Axioma cuyo sentido es bastante claro. Pues la regla debe entenderse anterior á lo que debe ser hecho conforme á la regla. Así, las reglas de pintar deben saberse antes que la pintura sujetada á las reglas.

1. *Relatio* es el respecto, el órden de uno á otro. *Relationis objectum* es aquello que en sí recibe la relacion; como Pedro es el sujeto de la paternidad. *Relationis terminus* es lo que termina la relacion existente en otro; como el padre es el término de la filiacion y el hijo de la paternidad. *Relationis fundamentum* es aquello que es causa de que el sujeto se refiera á otro; como la blancura es el fundamento de la semejanza entre la nieve y la cera. Esta causa se llama tambien *ratio fundandi*, *fundamentum proximum*, *fundamentum relativæ denominationis*. *Ens relativum* es el que no puede entenderse sin otro, como señor, semejante, igual. Se opone á este *ens absolutum*, que se entiende sin ningun otro, como hombre. El *ens relativum* se dice tambien; *ens ad alio*, *ens ad aliquid*; y el *absolutum*, *ens ad se*. V. Respectus.

2. *Relatio æquiparantiæ* es la que denomina del mismo modo entrambos estremos, como la relacion de semejanza, de igualdad. *Relatio disquiparantiæ* denomina los estremos de diverso modo, como la relacion de padre y de hijo, de mayor y de menor.

gun sujeto en términos adjetivos, v. g. el oro es brillante, Pedro es blanco, entonces dícese que son *predicados pure in quale.*

Quinta essentia suele llamarse el cielo, porque ni es cielo, ni consta de elementos; dícese tambien quinta esencia de los Peripatéticos: porque Aristóteles esplicó mas claramente la naturaleza de los cielos, que los antiguos filósofos.

A quo indica el principio del que algo proviene; *ad quem* ó *ad quod* indica el término al que algo tiende; *cui*, indica aquello *de que* ó en gracia de que algo se hace. Así la limosna es con respecto á la caridad el término *à quo;* el socorro del pobre, el *ad quod*, y el amor de Dios el término *cui.*

Quod est prius in intentione est prius in executione (lo que es primero en la intencion, es primero en la ejecucion.) V. *ordine intentionis*, etc.

Ut quod importari dícese de aquello que es el sujeto que recibe los predicados, ó sean las denominaciones que le son propias. *Ut quo importari*, de lo que es la razon por la cual el sujeto recibe tales denominaciones; v. g. en esta proposicion : el justo es hijo de Dios; el hombre, que es justo, importa el *ut quod;* pues el mismo es hijo de Dios ; mas la justicia es importada *ut quo*, porque la justicia es la razon y como la forma que habilita al hombre para que sea hijo de Dios.

R

Radicaliter. V. Formaliter. 2, 4.

Radicare ó **Radicale esse** significa ser principio que exige otro, ó como la raíz de la cual sale otro, que se llama *Radicatum.* En el hombre, v. g. la racionalidad se dice *radicare* en la risibilidad, mas esta se dice *radicata* en la racionalidad. Así tambien segun los antiguos, cada forma sustancial *radicabat* sus propiedades, como la forma del fuego, el calor.

Raritas es la cualidad segun la cual se dice que la cosa tiene poco de la materia, bajo una grande estension. *Rarefactio* es el movimiento *ad raritatem*, como cuando el agua se calienta, disminuye. *Rarum* es lo que bajo grandes dimensiones obtiene poco de la materia, como la esponja.

Ratio á veces es lo mismo que entendimiento y de este modo se divide en especulativa y práctica. Otras se toma por accion del entendimiento, discursiva en gran manera. Otras por la definicion de la cosa ; en los Predicamentos, cap. 2, son *univoca* las cosas que tienen el mismo nombre, la razon empero, de sustancia la misma acomodada el nombre, enteramente. Algunas veces por causa final ; por causa formal, ó cualquier otra. *Ratio rei*, es decir, su esencia, propiedades de que consta, ó sea lo que pertenece á la naturaleza de ella, v. g. *ratio aureæ* ó de corona compete á Cristo, mas no le compete el *ratio aureolæ. Ratio*, suena lo mismo que respecto, v. g. para que haya contradiccion afirmando ó negando lo mismo de alguno bajo la misma razon, es decir bajo el mismo respecto.

1. *Ratio formalis* se constituye de los atributos esenciales de la cosa, tales como están en nuestra mente, ó en la definicion. *Ratio objetiva*, empero, se constituye de los mismos atributos, como están en la cosa misma; v. g. este concepto : el animal racional, es *ratio formalis hominis*, el hombre mismo, es *ratio objetiva.*

2. *Ratio formalis rei* alguna vez denota tambien lo que hace las veces de forma, á saber, lo que es la razon, de que la cosa sea tal ; v. g. el conocimiento dícese *ratio formalis*, por la que la potencia se hace cognocente.

3. *Ratio formalis.* V. *Objectum formale. Ratio proxima* y *remota* casi suena lo mismo que *causa proxima* y *remota.* Se dice *casi*, pues con el nombre de razon no siempre se entiende la causa estrictamente tal, sino tambien ó la *ocasion* ó el *objeto formal*, ó el *modo de obrar. Ratio particularis* es la potencia llamada *æstimativa* en los animales que les da algo semejante á la razon y á la inteligencia, y llamamos *instinto.*

Rationale dícese doblemente, á saber todo intelectual y cognoscente con discurso; el primero conviene á Dios y á los ángeles ; mas no el segundo, que es la diferencia del animal. *Rationaliter materialiter* es el que tiene en sí el principio de raciocinar, como el hombre. *Rationale*

formaliter es el principio de raciocinar y la diferencia constitutiva del hombre; como la racionalidad.

Reagens. V. *Passum.*

Realitates llámanse aquellos atributos que son identificados entre sí, como los atributos de Dios y las facultades del alma. Estas formadas separadamente no se conciben como cosa, ó como un todo íntegro, sino que se conciben como algo de la cosa, y por tanto se dicen *realitates*, ó tambien *aliquitales*.

Realiter. V. *Formaliter.* 5.

1. In recto *aliquid importari* significa aquello que es el sujeto que recibe los predicados y denominaciones en algo concreto, ó que en alguna proposicion se afirma identificado con tal sujeto. *In obliquo illud importari* se dice por el contrario, lo que no es ciertamente tal sujeto, sino algo perteneciente á él, ó al predicado; v. g. por el término *albus* se significa *en sentido recto* la cosa que es blanca, mas en *sentido oblicuo*, la blancura. Ahora bien; en esta proposicion; la *pared es blanca*, se identifica la cosa, que es blanca con la pared, mas no la blancura se identifica con la pared; pues es en verdad cierto; *que la pared es la cosa que tiene la blancura*, mas es falso *que la pared es la blancura.* V. *Ut quod.*

2. *In recto importari* dícese tambien, lo que está en caso recto, ó en nominativo, rigiendo la oracion. *In obliquo*, lo que está en genitivo, ó en otro caso dependiente ciertamente del nominativo, pero solo como algo estrínseco á la oracion del regente principal; v. g. libro de Pedro, Hijo consustancial al Padre; en estos libro, é hijo son *importadas in recto*, Pedro y Padre *in obliquo.*

1. Reductive, decían, convenir algun predicado á las partes del compuesto, si directamente convenía á todo el compuesto. Asi el predicado *hombre* dícese directamente de Pedro, *reductivè* de su cuerpo.

2. *Reductivè*, tambien es lo mismo que *Analogicè.* (V. esta palabra).

Reduplicative se toma el término, ó la *reduplicacion* se hace cuando se añade al término *ut, prout, quatenus, inquantum* y otros semejantes, ó engendrando el mismo término, ó añadiendo otro para indicar el sentido en que se toma el primer término, ó la razon porque el predicado convenga al sujeto; v. gr. el animal, *como* animal, no puede raciocinar; Cristo, *en cuanto* hombre, padeció; Pablo, *puesto que* es sacerdote, es digno de honor. V. *Materialiter.* 2. V. *Identicè.* V. *Specificativè.*

Reflexe. V. *Directè.*

Refundere la perfeccion en el acto, se dice muchas veces de las causas morales, y por cierto sobre todo de la causa final, por la cual el acto peculiarmente se hace bueno ó malo.

Regressus demonstrativus. V. *Circulus materialis.*

Regula es algo cierto, conocido, fijo, al que debe la cosa conformarse, ó la accion, para que se llame recta ó buena; como el movimiento del cielo se dice la regla de los movimientos sublunares.

Regula est prior regulato. (La regla es anterior á lo reglado). Axioma cuyo sentido es bastante claro. Pues la regla debe entenderse anterior á lo que debe ser hecho conforme á la regla. Así, las reglas de pintar deben saberse antes que la pintura sujetada á las reglas.

1. *Relatio* es el respecto, el órden de uno á otro. *Relationis objectum* es aquello que en sí recibe la relacion; como Pedro es el sujeto de la paternidad. *Relationis terminus* es lo que termina la relacion existente en otro; como el padre es el término de la filiacion y el hijo de la paternidad. *Relationis fundamentum* es aquello que es causa de que el sujeto se refiera á otro; como la blancura es el fundamento de la semejanza entre la nieve y la cera. Esta causa se llama tambien *ratio fundandi, fundamentum proximum, fundamentum relativæ denominationis. Ens relativum* es el que no puede entenderse sin otro, como señor, semejante, igual. Se opone á este *ens absolutum*, que se entiende sin ningun otro, como hombre. El *ens relativum* se dice tambien; *ens ad alio, ens ad aliquid;* y el *absolutum, ens ad se.* V. Respectus.

2. *Relatio æquiparantiæ* es la que denomina del mismo modo entrambos estremos, como la relacion de semejanza, de igualdad. *Relatio disquiparantiæ* denomina los estremos de diverso modo, como la relacion de padre y de hijo, de mayor y de menor.

3. *Relatio, ó conceptus in*, es aquello en que se funda la relacion, considerado en uno ú otro estremo sin órden á otro, ó en cuanto á él solo se refiere; llámase tambien *relatio fundamentalis*. *Relatio, ó conceptus ad*, es aquello mismo en que se funda la relacion, considerado en cuanto se refiere á otro, que se llama tambien *relatio formalis*; v. gr. la blancura en cuanto está precisamente en Pedro ó en Pablo, dícese *relatio in*; la blancura, empero, de Pedro, considerada en órden ó comparacion con la blancura de Pablo, dícese *relatio ad*.

4. *Relatio mutua* es la que existe entre los estremos que mutuamente se miran, como entre el criador y la criatura; pues así como la criatura no puede existir sin el criador, así tampoco el criador como tal sin la criatura. *Relatio non mutua*, que pudiera llamarse más bien conexion no mutua, existe entre aquellos de los cuales uno está conexo con el otro, más no viceversa, como entre Dios y la criatura; pues Dios puede existir sin la criatura, más no está sin el criador.

5. *Relatio, ordo trascendentalis* es el que se identifica con aquello á que se refiere, ni puede ser separado del mismo, como la relacion de la accion con el efecto, del conocimiento con el objeto. *Relata transcendentalia* son las cosas absolutas que dicen órden esencial á otro, como la causa, el sujeto ó el objeto. *Relatio ordo prædicamentalis* es la que no se identifica así, sino que es como accidental á aquellos á que se refiere, como de semejanza ó de mayoridad.

6. *Relationis prædicamentalis* es triple el género; primero, de las *relaciones* de aquellos que se fundan en la *unidad* y *número*, y que entre los antiguos sonaba lo mismo que conveniencia ó disconveniencia, como de semejanza de desemejanza, de igualdad de desigualdad; segundo, de aquellos que se fundan en la *accion* y *pasion*, ya *física*, ya *lógica*, como el que produce y lo producido, el que conoce y lo conocido; tercero, de aquellos que se fundan en la *medida* y *mensurabilidad*, como la relacion de ciencia y de sabido; pues la perfeccion de ciencia comunmente la medimos por el objeto, y generalmente de cada potencia con su objeto; de donde, como aparece, no se trata aquí de la medida material, que mira mas bien al primer género. Este género de relaciones se distingue de tres maneras: *Relaciones de primer género* son las que se fundan en la unidad y el número de la sustancia, cantidad ó calidad; como la identidad, la igualdad, la semejanza. *Relaciones de segundo género* son las fundadas en la accion y pasion, como la paternidad y filiacion, la relacion del doctor y el discípulo. *Relaciones de tercer género* se fundan en la medida y mensurabilidad, como la relacion del entendimiento y lo inteligible. Por medida entiende el Filósofo los objetos de las potencias y de los hábitos; por mensurabilidad las mismas potencias y hábitos.

Secundum REM es lo mismo que *à parte rei; secundum rationem* es lo mismo que *per intellectum*. Igual fuerza tienen *secundum esse, secundum dici*.

Remissio empleado segun la fuerza misma del nombre, significa disminucion ó decrecimiento, v. gr. del calor en el cuerpo, de las ideas del alma, en cuanto una puede ser menos clara y menos adecuada que otra. Tratar *Remissivæ* de una cosa, es tratarla de manera que más refundida se remita á otro lugar el ocuparse de ella.

Removens prohibens es aquello que remueve el impedimento para hacer algo. Así, el que quita las cadenas con que está sujeto Pedro, este se dice que concurre á que Pedro pueda andar, como *removens prohibens*.

Repassum. V. *Passum*.

Reproductio es la nueva y segunda produccion de la cosa. Su correlativo es *Adductio*, que es como la conduccion ó aproximacion de una cosa á un nuevo lugar. Así, la presencia de Cristo en la Eucaristía, algunos la esplican por la *reproduccion*, ó sea por la nueva produccion del cuerpo de Cristo en la hostia consagrada; otros por la *conduccion* (adductionem), ó sea por que es llevada á un nuevo lugar, ó porque adquiere un nuevo lugar en la hostia consagrada. V. *Secundum esse*.

Repugnantia son las cosas que no pueden afirmarse verdaderamente á un mismo tiempo de un individuo singular; como lo negro y lo blanco.

Respective. V. *Absolutè*.

Respectus ab es la relacion de la cosa con el principio de que proviene, como la criatura del criador. *Respectus in* es la relacion con el sujeto en que está, como toda cualidad con el sujeto que la tiene. *Respectus ad* es la relacion con el término al que la cosa es ordenada, como de la accion con el efecto. *Respectus ex* es la relacion con el sujeto del que es sacada la cosa, como de la figura de la estátua con el marmol de que se hace. V. *Eductio.*

Reubau. V. *Transcendentales.*

S

Scientia en sentido lato, ó general, es todo conocimiento verdadero y cierto deducido de principios ciertos, aunque no demostrativos, y así todos los actos se dicen á veces ciencias. *Scientia propriè dicta*, es el conocimiento adquirido por la demostracion. *Scientia habitualis*, es el hábito cierto, verdadero y evidente de la cosa necesaria por la propia causa. *Scientia speculativa* es la que se ocupa y se satisface de la sola contemplacion del objeto y conocimiento de la verdad; como la Metafísica, la Matemática. *Scientia practica* es la que refiere su conocimiento á la obra ó á la accion, como la Lógica, la Etica. *Scientia subalternans* es aquella de la cual otra depende de manera que mutua con la misma sus principios, y versa acerca del mismo objeto, diverso tan solo accidentalmente ; como la Aritmética con respecto á la Música. *Scientia subalternata* es la ciencia inferior que toma las conclusiones para sus principios de la ciencia superior, y que tiene, por consiguiente, el mismo objeto, contraido, empero, por la diferencia accidental; como la Aritmética respecto de la Música ; pues aquella considera el número ; esta el número de sonidos. *Scientia approbationis* es aquella por la que Dios conoce el bien que aprueba. *Scientia impprobationis* es aquella por la que conoce el pecado que condena. *Scientia simplicis intelligentiæ* es la que conoce las cosas meramente posibles, que nunca existieron, y nunca existen. *Scientia visionis* es aquella intencion con que Dios se conoce á sí mismo, lo pasado, lo presente y lo futuro.

Scibile es lo que puede saberse ó sea el objeto de la ciencia.

Secundum, ó sea *novum esse rei* es la determinacion de alguna cosa existente á existir por un nuevo título, ó por la virtud y eficacia de un nuevo principio ; v. gr. si A y B fuesen dos causas igualmente poderosas cada una para producir todo el efecto C, si la causa A produjera aquel primeramente, el efecto C tendría de A el *primum esse* de la cosa, es decir, por A pasaría del *no ser* al *ser*. Si despues la causa B ejerciese su fuerza productiva, ya el efecto C sería determinado por ella á existir por un nuevo título, cuya determinacion se llama *secundum esse*. *Secundum quid* se dice lo que disminuye de la determinacion de la cosa, por alguna añadidura, que afecta á una parte tan solo, á sus propiedades ó á cualquier otra razon ; como el Etiope es blanco segun los dientes. Se opone al *simpliciter* ó *absolutè*. V. *Absolutè.*

Secundum rem. V. *Rem.*

Secus si secus se dice por causa de abreviar, á saber, cuando alguna proposicion se admite como verdadera en un sentido y es rechazada en otro, ó en otros, ó á lo menos se prescinde de los otros. Por ejemplo, el cuerpo terrestre si se le abandona á sí mismo, nunca deja la direccion hácia el centro de la tierra ; *secus si secus*, es decir, sino se le abandona á sí mismo, sino que se le sujeta á una fuerza esterior, puede cambiar de aquella direccion.

Sensibile proprium es el que por sí ó por su propia especie es percibido sin error, tan solo por un sentido esterno, como la luz por los ojos, el sonido por los oidos. *Sensibile commune* es el que se percibe por muchos sentidos esternos, en virtud de las modificadas especies de los propios sensibles ; como la cantidad, la distancia. *Sensibile per accidens* es el que ni por la propia, ni por la modificada especie de otro, sino por alguno solo, con el cual está unido, cae bajo los entidos esteriores, como la sustancia material.

Sensus es la facultad del alma cognoscitiva de los objetos materiales y singulares. *Sensus externi* se dicen aquellos cuyos órganos se manifiestan esteriormente y por fuera de la cabeza, como la

vista. *Sensus interni* aquellos cuyo órgano está colocado en la misma sustancia del cerebro, dentro de la cabeza, como la imaginacion, el sentido comun. *Sensus communis*, ó *sensorium commune* es el sentido interno que percibe los objetos de los sentidos esteriores y juzga de los efectos de los mismos. *In sensu formali* se afirma de aquello que entra en el concepto y en la definicion del sujeto de quien se afirma ; v. gr. la justicia de Dios es la virtud por la que el mismo castiga los pecados y corona los méritos. Mas, *In sensu purè reali* ó *in sensu identico et materialiter* se afirma aquel predicado que si bien está identificado con el sujeto, no es, empero, del concepto *definitivo del mismo* y ni es su concepto como predicado adjetivo ; v. gr. la justicia de Dios es la misericordia ; en el Sol la misma es la fuerza de iluminar, que la de liquidar la cera. V. *Ratio formalis* y *formaliter*.

2. *In sensu denominativo* se afirman aquellos que no pertenecen al concepto definitivo de la esencia metafísica del sujeto, sino que son propiedades secundarias del mismo, ó accidentales, y esto de una manera metafísica ó física ó lógica ; v. gr. el hombre es risueño, los Europeos son blancos, Dios es conocido. V. *Concretum*.

Sensus compositus de alguna proposicion se llama; cuando el predicado compete al sujeto tomado, ó en el estado que se anuncia en la proposicion. *Sensus divisum* lo tiene, por el contrario, la proposicion, cuando el predicado conviene al sujeto, no tal como se anuncia, sino permaneciendo de otro modo ; v. gr. lo blanco puede ser negro ; esta proposicion en sentido compuesto es falsa, pues el sentido compuesto es, permaneciendo lo blanco puede ser negro. Es, empero verdadera *in sensu diviso* ; pues entonces el sentido será: lo blanco, ó sea, esto que es blanco, mas no blanco permanente, puede ser negro. *Sensus reduplicativus* se hace cuando la partícula engendradora denota en el sujeto la razon adecuada ó la causa porque le conviene el predicado. Como el hombre, en cuanto hombre, es risueño ; pues la naturaleza humana es causa adecuada de la hilaridad ó facultad de reir.

Signum es lo que representa alguna cosa por la cual puede conocerse la potencia ; como el humo al fuego. *Signum formale* es la especie de la cosa consignada en la potencia cognoscente y el objeto representativo, como la especie de pared en el ojo. *Signum ex instituto* ó *datum* ó *ad placitum* es el que por beneplácito de Dios ó de los hombres tiene la fuerza de representar ; como los sacramentos son señales de la gracia. *Signa naturæ* ó *rationis* han sido establecidos por los filósofos para poder discurrir ordenadamente sobre muchas cosas que pueden existir en un mismo instante de tiempo. Pues en cada momento individual conciben dos signos que no son ciertamente distintos instantes del tiempo, ni partes del instante, sino que denotan tan solo la dependencia de una cosa de la otra. *In signo naturæ priori* dicen existe la causa en acto primero próximo y cada uno de los prerequisitos de ella ; *In signo naturæ posteriori*, empero, el acto segundo de la causa y lo que fluye de ella, como el efecto. Mas si en el mismo instante se da una serie de muchas causas, habrá, no dos solos, sino muchos *signos de la naturaleza*. Así en el mismo instante el ángel ama á Dios cuya naturaraleza conoce ántes y por el cual conserva ántes el conocimiento; mas aquellos que aunque existan juntos, no tienen en sí relacion, los colocan *in signis naturæ disparatis ;* como un naufragio y un incendio en un mismo instante. Y si muchas y diversas provienen por la misma accion de la misma causa, dicen que están *in eodem signo naturæ*, y llaman *effectus simultanei*, como el Sol con la misma accion y en un mismo instante colora los cuerpos de diversa manera. Por último, los que en un mismo instante provienen de la misma causa, pero por distintas acciones, dicen que están *in signis concomitantibus*, como cuando en un mismo instante se ve algun objeto y se oye el sonido.

1. *Signatè* se refiere á la intencion ó á la direccion del agente ; *exercitè*, empero, al efecto de la obra ó al ejercicio ; v. g. el que estudia matemáticas, *signatè* intenta adquirir el conocimiento de las verdades tocante á la cantidad; *exercitè*, empero, ó por el mismo ejercicio de estudiar, hacer la mente más ca-

paz y más apta para raciocinar rectamente.

2. *Signatè* indica tambien la cosa que se ha de obtener por las palabras. *Exercitè*, empero, por los ejemplos propios, como el que predica la virtud, *signatè* la aconseja á otros, *exercitè*, empero, el que vive virtuosamente.

3. *Signatè* y *exercitè*, algunas veces suenan lo mismo que *directè* y *reflexivè*. V. *Directè*.

Similitudo es la relacion de dos calidades de la misma especie y grado. *Simile non agit in simile* (el semejante no obra en el semejante). Axioma. La razon está, en que el agente quiere siempre asemejar á sí el paciente. Luego para ser perfectamente semejante á él, no obra, porque entónces sería el fin de obrar. Así el calor como cuatro no obra en el sujeto que tiene tambien cuatro grados de calor, mas sí en aquel, que solo tiene tres. En este axioma se fundan estos otros: *omnis actio est juxta proportionem majoris inequalitatis*. (Toda accion es segun la proporcion de mayor desigualdad), *solum agit quod habet contrarium* (solo obra lo que tiene contrario), ó sea que tenga algo que resista de algun modo la accion del agente.

Simpliciter. V. *Absolutè*.

Simpliciter se dice cuando la cosa es pronunciada absolutamente tal, sin detraer nada de su determinacion ; v. g. la nieve es cándida. V. *Absolutè*. *Si simpliciter sequitur ad simpliciter et magis ad minus*, (lo absoluto sigue á lo absoluto y el más al menos). Axioma cuyo sentido es, que si la cosa fluye de otra absolutamente ó *simpliciter*, lo que á una aumenta, aumentará tambien á la otra. Así, la beatitud, cuando fluye de la caridad, para mayor beatitud, se requiere tambien mayor caridad.

Simultas temporis et naturæ. V. *Prioritas* 3.

Singularitas. V. *Principium* 1. *Singularis enuntiatio* ó *propositio* es aquella que se refiere á un individuo ; como Pedro es docto. *Singulare* es, segun el Filósofo, lo que es incomunicable á muchos. (De *interpret.* lib. I, cap. 7).

Spatium reale es la positiva intercalacion que se encuentra entre muchos cuerpos, ó entre los costados ó extremos del mismo cuerpo. *Spatium imaginarium* es aquella intercalacion que nos imaginamos y suponemos existe sobre los cielos.

1. *Species* indica muchas veces la imágen que representa al objeto. *Species physicè* es la forma y belleza de la cosa.

2. *Species atoma*, tomada físicamente, es aquella especie en la naturaleza de las cosas que no consta de otras especies, en las que pueda dividirse, como son los elementos primeros.

3. *Species expressa* es el mismo conocimiento, que hace aparecer el objeto, ó la percepcion y representacion del objeto. *Species impressa* es la calidad imbuida por el objeto, á manera de cierta *virtud vicaria* del objeto, que imprime la potencia y la completa y ayuda, para formar el conocimiento del objeto, ó sea *species expressam*. *Species expressa*, se llama así ó porque representa más expresamente el objeto que las *species impressas*, ó porque es esprimida, ó salida de la potencia. Esto es, el objeto de la potencia, v. g. de la visiva, emite por intervalos totales entre el mismo y la potencia, ciertas emanaciones *vicarias* de sí, sostenidas en el aire, que llaman *species impressas*, de las cuales, la que es potencia próxima, la ayuda á producir y á recibir en sí, aquella *especie*, que tambien se llama *impressa*, y con cuya ayuda la potencia realiza por fin la *specie expressa*, esto es, en nuestro caso, la vision. Lo mismo debe decirse de cualquiera otra potencia. Nótese, empero, que aquellas emanaciones, en el sentir de los Peripatéticos, no son sustanciales, sino accidentales.

4. *Species impressa* llámase tambien la semilla (semen) del objeto, porque por ella, segun dicen, es fecundado por el objeto á manera de padre, por la potencia á manera de madre, para que dé á luz el conocimiento: de donde fluye el axioma : *ab objecto et potentia paritur notitia*, (la noticia es parida por el objeto y la potencia).

5. *Species tam expressa quam impressa*, se llama á veces *intentionalis*, porque por ella la potencia tiende, ó atiende al objeto. Asimismo las demas potencias de sentidos externos tienen sus *especies ya expresas*, *ya impresas*,

vista. *Sensus interni* aquellos cuyo órgano está colocado en la misma sustancia del cerebro, dentro de la cabeza, como la imaginacion, el sentido comun. *Sensus communis*, ó *sensorium commune* es el sentido interno que percibe los objetos de los sentidos esteriores y juzga de los efectos de los mismos. *In sensu formali* se afirma de aquello que entra en el concepto y en la definicion del sujeto de quien se afirma ; v. gr. la justicia de Dios es la virtud por la que el mismo castiga los pecados y corona los méritos. Mas, *In sensu purè reali* ó *in sensu identico et materialiter* se afirma aquel predicado que si bien está identificado con el sujeto, no es, empero, del concepto *definitivo del mismo* y ni es su concepto como predicado adjetivo ; v. gr. la justicia de Dios es la misericordia ; en el Sol la misma es la fuerza de iluminar, que la de liquidar la cera. V. *Ratio formalis* y *formaliter*.

2. *In sensu denominativo* se afirman aquellos que no pertenecen al concepto definitivo de la esencia metafísica del sujeto, sino que son propiedades secundarias del mismo, ó accidentales, y esto de una manera metafísica ó física ó lógica; v. gr. el hombre es risueño, los Europeos son blancos, Dios es conocido. V. *Concretum*.

Sensus compositus de alguna proposicion se llama, cuando el predicado compete al sujeto tomado, ó en el estado que se anuncia en la proposicion. *Sensus divisum* lo tiene, por el contrario, la proposicion, cuando el predicado conviene al sujeto, no tal como se anuncia, sino permaneciendo de otro modo; v. gr. lo blanco puede ser negro ; esta proposicion en sentido compuesto es falsa, pues el sentido compuesto es, permaneciendo lo blanco puede ser negro. Es, empero verdadera *in sensu diviso* ; pues entonces el sentido será: lo blanco, ó sea, esto que es blanco, mas no blanco permanente, puede ser negro. *Sensus reduplicativus* se hace cuando la partícula engendradora denota en el sujeto la razon adecuada ó la causa porque le conviene el predicado. Como el hombre, en cuanto hombre, es risueño ; pues la naturaleza humana es causa adecuada de la hilaridad ó facultad de reir.

Signum es lo que representa alguna cosa por la cual puede conocerse la potencia ; como el humo al fuego. *Signum formale* es la especie de la cosa consignada en la potencia cognoscente y el objeto representativo, como la especie de pared en el ojo. *Signum ex instituto* ó *datum* ó *ad placitum* es el que por beneplácito de Dios ó de los hombres tiene la fuerza de representar ; como los sacramentos son señales de la gracia. *Signa naturæ* ó *rationis* han sido establecidos por los filósofos para poder discurrir ordenadamente sobre muchas cosas que pueden existir en un mismo instante de tiempo. Pues en cada momento individual conciben dos signos que no son ciertamente distintos instantes del tiempo, ni partes del instante, sino que denotan tan solo la dependencia de una cosa de la otra. *In signo naturæ priori* dicen existe la causa en acto primero próximo y cada uno de los prerequisitos de ella ; *In signo naturæ posteriori*, empero, el acto segundo de la causa y lo que fluye de ella, como el efecto. Mas si en el mismo instante se da una serie de muchas causas, habrá, no dos solos, sino muchos *signos de la naturaleza*. Así en el mismo instante el ángel ama á Dios cuya naturaraleza conoce ántes y por el cual conserva ántes el conocimiento; mas aquellos que aunque existan juntos, no tienen en sí relacion, los colocan *in signis naturæ disparatis ;* como un naufragio y un incendio en un mismo instante. Y si muchas y diversas provienen por la misma accion de la misma causa, dicen que están *in eodem signo naturæ*, y llaman *effectus simultanei*, como el Sol con la misma accion y en un mismo instante colora los cuerpos de diversa manera. Por último, los que en un mismo instante provienen de la misma causa, pero por distintas acciones, dicen que están *in signis concomitantibus*, como cuando en un mismo instante se ve algun objeto y se oye el sonido.

1. *Signatè* se refiere á la intencion ó á la direccion del agente ; *exercitè*, empero, al efecto de la obra ó al ejercicio ; v. g. el que estudia matemáticas, *signatè* intenta adquirir el conocimiento de las verdades tocante á la cantidad; *exercitè*, empero, ó por el mismo ejercicio de estudiar, hacer la mente más ca-

paz y más apta para raciocinar rectamente.

2. *Signatè* indica tambien la cosa que se ha de obtener por las palabras. *Exercitè*, empero, por los ejemplos propios, como el que predica la virtud, *signatè* la aconseja á otros, *exercitè*, empero, el que vive virtuosamente.

3. *Signatè* y *exercitè*, algunas veces suenan lo mismo que *directè* y *reflexivè*. V. *Directè*.

Similitudo es la relacion de dos calidades de la misma especie y grado. *Simile non agit in simile* (el semejante no obra en el semejante). Axioma. La razon está, en que el agente quiere siempre asemejar á sí el paciente. Luego para ser perfectamente semejante á él, no obra, porque entónces sería el fin de obrar. Así el calor como cuatro no obra en el sujeto que tiene tambien cuatro grados de calor, mas sí en aquel, que solo tiene tres. En este axioma se fundan estos otros: *omnis actio est juxta proportionem majoris inequalitatis*. (Toda accion es segun la proporcion de mayor desigualdad), *solum agit quod habet contrarium* (solo obra lo que tiene contrario), ó sea que tenga algo que resista de algun modo la accion del agente.

Simpliciter. V. *Absolutè*.

Simpliciter se dice cuando la cosa es pronunciada absolutamente tal, sin detraer nada de su determinacion ; v. g. la nieve es cándida. V. *Absolutè*. *Si simpliciter sequitur ad simpliciter et magis ad minus*, (lo absoluto sigue á lo absoluto y el más al menos). Axioma cuyo sentido es, que si la cosa fluye de otra absolutamente ó *simpliciter*, lo que á una aumenta, aumentará tambien á la otra. Así, la beatitud, cuando fluye de la caridad, para mayor beatitud, se requiere tambien mayor caridad.

Simultas temporis et naturæ. V. *Prioritas* 3.

Singularitas. V. *Principium* 1. *Singularis enuntiatio* ó *propositio* es aquella que se refiere á un individuo ; como Pedro es docto. *Singulare* es, segun el Filósofo, lo que es incomunicable á muchos. (De *interpret.* lib. I, cap. 7).

Spatium reale es la positiva intercalacion que se encuentra entre muchos cuerpos, ó entre los costados ó extremos del mismo cuerpo. *Spatium imaginarium* es aquella intercalacion que nos imaginamos y suponemos existe sobre los cielos.

1. *Species* indica muchas veces la imágen que representa al objeto. *Species physicè* es la forma y belleza de la cosa.

2. *Species atoma*, tomada físicamente, es aquella especie en la naturaleza de las cosas que no consta de otras especies, en las que pueda dividirse, como son los elementos primeros.

3. *Species expressa* es el mismo conocimiento, que hace aparecer el objeto, ó la percepcion y representacion del objeto. *Species impressa* es la calidad imbuida por el objeto, á manera de cierta *virtud vicaria* del objeto, que imprime la potencia y la completa y ayuda, para formar el conocimiento del objeto, ó sea *species expressam*. *Species expressa*, se llama así ó porque representa más expresamente el objeto que las *species impressas*, ó porque es esprimida, ó salida de la potencia. Esto es, el objeto de la potencia, v. g. de la visiva, emite por intervalos totales entre el mismo y la potencia, ciertas emanaciones *vicarias* de sí, sostenidas en el aire, que llaman *species impressas*, de las cuales, la que es potencia próxima, la ayuda á producir y á recibir en sí, aquella *especie*, que tambien se llama *impressa*, y con cuya ayuda la potencia realiza por fin la *specie expressa*, esto es, en nuestro caso, la vision. Lo mismo debe decirse de cualquiera otra potencia. Nótese, empero, que aquellas emanaciones, en el sentir de los Peripatéticos, no son sustanciales, sino accidentales.

4. *Species impressa* llámase tambien la semilla (semen) del objeto, porque por ella, segun dicen, es fecundado por el objeto á manera de padre, por la potencia á manera de madre, para que dé á luz el conocimiento: de donde fluye el axioma : *ab objecto et potentia paritur notitia*, (la noticia es parida por el objeto y la potencia).

5. *Species tam expressa quam impressa*, se llama á veces *intentionalis*, porque por ella la potencia tiende, ó atiende al objeto. Asimismo las demas potencias de sentidos externos tienen sus *especies ya expresas, ya impresas*,

6. *Species* designa tambien uno de los cinco atributos universales. V. *Prædicabilia. Species prædicabilis*, es predicar uno apto de muchos, diferentes solo por el número en la pregunta *quid est :* como hombre de Pedro y de Sócrates. *Species subjicibilis*, es lo particular que se coloca próximamente bajo el género y del cual el género es predicado inmediatamente *in quid ;* como el animal respecto del viviente. *Species infima* ó *specialissima*, es la que debajo de sí tiene tan solo los individuos ; como este caballo, y á aquel caballo.

Specificativè, ó denominativè, es tomado algun concreto con el predicado, que se dice de él, convenirle la razon de sujeto del mismo concreto ; *reduplicativè* ó *formaliter*, se toma cuando el predicado le conviene por razon de forma; v. g. *en este concreto :* filósofo, hombre es el *sujeto*, filosofía, *la forma* ; de aquí si dices, el filósofo duerme, filósofo se toma *speciativè*, pues duerme como hombre; si, empero, dices, prevé los secretos de la naturaleza, se toma filósofo *reduplicativè*, á saber, por razon de la filosofía.

1. *Specificativum*, significa comunmente aquel atributo por el que alguno se hace objeto de tal potencia, ó sea *objectum formale.* Así el color se dice *specificativum* de la potencia visiva. Se llama *specificativum*, porque es el indicio estrínseco con el que discernimos las especies de los actos y de las potencias.

2. *Specificativum* de la cosa se dice algunas veces aquel atributo, ó atributos, que la distinguen de las demas y la colocan en tal especie. Así, la racionalidad es el especificativo de hombre. *Specificari* es lo mismo que ser colocado bajo esta ó aquella especie, bajo este ó aquel órden ; así la potencia es especificada por el acto. *Speculatio* es la accion del entendimiento que descansa con el solo conocimiento de la verdad. *Speculatum* es lo que se ve en otra cosa como en un espejo. *Intellecta speculata* son las cosas materiales en las cuales, como en un espejo, se perciben las intelectuales (Part. I. c. 88, a. 1).

Sphæra extrínseca de la causa es aquel espacio, ó ámbito de lugar, entre cuyos términos está cohibida, á lo menos naturalmente, la actividad de la causa. *Sphæra intrínseca* de la causa es la virtud que la misma tiene de estenderse á los efectos que puede obrar ; v. g. de la potencia visiva, el percibir lo lúcido colorado, de la auditiva, el sonido. *Sphæra activitatis*, es el término circular que los agentes naturales, á causa de su limitada virtud de obrar, no pueden traspasar ; v. g. si el fuego puede obrar circularmente á cuatro pasos y no más allá. *Sphæra activorum* y *passivorum*, es la que abraza el mundo sublunar en el cual, segun los Peripatéticos, estaban incluidos los cuerpos sujetos á la generacion y alteracion. *Sphæra objectiva*, es el objeto de la potencia. V. *Objectum.*

Spiritus, como opuesto á cuerpo, es la sustancia simple, completa, inmaterial é intelectiva. Como instrumento del alma es cierto cuerpecillo ténue, lúcido, cálido, procreado de la sangre más pura, para sosten de las fuerzas vitales, y de las operaciones sensitivas. *Spiritus vitalis* es el que corre del corazon, fuente de la vida, á las arterias, para sosten de las funciones de la vida. *Spiritus animalis* es el que del cerebro, principio de las funciones animales, y para promover las funciones de los mismos, corre por los nervios. *Spiritualia per attributionem*, segun los antiguos, son aquellos accidentes y aquellos modos de los mismos que, si bien no son espíritus, deben, sin embargo, adherirse naturalmente al espíritu, no al cuerpo, como los actos del alma, la gracia, etc. *Corporea* ó *corporalia per attributionem* son aquellos que, si bien no son cuerpos, exigen, sin embargo, naturalmente adherirse al cuerpo, intrínseca y perpétuamente, como modos de él y aquellas cualidades que deben adherirse á la materia.

Status termini es la acepcion del término por el tiempo importado por el predicado, v. gr., en estas proposiciones : Adan vive, el Antecristo vendrá, el *status termini* importa que Adan se tome por el hombre que haya existido y el Antecristo por el hombre que ha de existir *Statui termini* se opone *Ampliatio*, que es la acepcion del término más allá de lo que importa el predicado, v. gr., cuando en el Evangelio se lee : *Cœci vident, claudi ambulant, surdi audiunt* (los ciegos ven, los cojos andan, los sordos

oyen), esto quiere entenderlo de los hombres existentes tambien en tiempo pasado.

Subjecti certitudo. V. *Certitudo.*

1. *Subjectivè* y *connotativè* es lo mismo que tocante al ó respecto al sujeto y connotada ó indigitada. Así la virtud de la penitencia *subjectivè*, mira al bien, y *connotativè* al mal, ó sea á los pecados cometidos.

2. *Subjectivè* y *objetivè* es lo mismo que tocante al ó respecto al sujeto y objeto, v. gr., el concepto, que tiene el ángel del cuerpo, se dice corpóreo *objectivè* más *subjectivè*, espiritual, por ser acto del ángel, que es todo espíritu; así tambien la idea de Dios es en nosotros *subjectivè*, ó imperfecta en la manera de representarlo, *objectivè*, empero, ó perfectísima en cuanto al objeto.

3. *Subjectivè* y *terminativè* es lo mismo que tocante al ó respecto al sujeto y el término. Así la creacion *subjectivè* ó por parte de Dios, es algo infinito; pero finito *terminativè*, ó por parte de la criatura.

1. *Subjectum adhæsionis* es aquel á quien alguna entidad modal (V. Modus) se le adhiere de manera que ni esta es complemento del sujeto, ni depende de él como de causa material. Así el Verbo divino es *subjectum* de la union hipostática.

2. *Subjectum attributionis* es aquel á quien se atribuyen las propiedades de la cosa: Así la persona es el sujeto de las acciones y pasiones. V. *Actiones sunt suppositorum.*

3. *Subjectum inhæsionis* es aquel que es causa material ó casi material de algun accidente, y se hace intrínsecamente del mismo accidente. Así el aire respecto de la luz en opinion de los que quieren sea la luz un accidente del aire. Lo mismo puede decirse del alma con respecto de sus accidentes.

4. *Subjectum puræ denominationis*, ó *prædicationis*, es el que recibe alguna denominacion de la forma impropia, esto es, de alguno que no sea verdaderamente distinto del sujeto, ó no le esté intrínsecamente unido, como debe ser la verdadera forma que perfecciona el sujeto. Así Dios por su omnipotencia se denomina omnipotente y por nuestro conocimiento se dice conocido.

5. *Subjectum puræ receptionis* ó *informationis* es la materia en el compuesto cuya forma no está sacada de la misma materia, v. gr., el cuerpo en el hombre. V. *Eductio.*

6. *Subjectum sustentationis*, ó *eductionis*, es la causa material de algun complemento suyo sustancial, ó tambien accidental. Así la materia de que se engendra la forma del fuego con respecto á la forma del mismo. V. *Eductio.*

Subjici aliquibus prædicatis es ser el sujeto que tiene aquellos predicados. De aquí:

Subjicibile es lo que puede ser sujeto en alguna proposicion, ó lo que puede tener algun predicado; así el agua es susceptible (subjicibilis, de los predicados caliente, fria, etc.

In subsistendi consequentia es lo mismo que ser uno, ó existir como consiguiente de otro, mas no viceversa. Así, bien se inferirá: este objeto es Dios; luego es ente y no viceversa. Asimismo: el hombre existe, luego el animal; y no: existe el alma, luego el hombre.

Subsistentia, ó **Hypostasis**, y lo mismo *Suppositalitas*, *Terminus rei*, es el último complemento del ente, lo cual hace que aquel ente se vuelva principio adecuado de todas sus funciones y propiedades. El ente complemento *per subsistentiam* se llama *suppositum:* y si el supuesto está dotado de razon, se llama *persona* y *personalitas* á la subsistencia del mismo. Muchos peripatéticos hacían consistir la *subsistentia*, tanto en lo divino como en lo humano, en cierta realidad positiva. Empero los filósofos más recientes dicen comunmente, que la subsistencia de cualquiera ente creado (prescindiendo de los divinos) consiste en la negacion de la union con otro ente más noble, así todo ángel, hombre, bruto, árbol, tienen su *subsistencia;* pues son el sujeto de la denominacion de todas las acciones y pasiones que se hacen por los mismos ó en los mismos, y, v. gr., el cuerpo ó el alma del hombre mientras están unidos, las ramas del árbol ántes que se corten del árbol carecen de propia *subsistencia*, y no *suppositum*, sino partes del *supuesto* suelen decirse, mientras dicha union persiste, pues las denominaciones no á ellas sino á todo el compuesto se atribuyen.

Substantia, en general, es el ente que

subsiste por sí. *Substantia*, segun Aristóteles, se toma por la esencia de la cosa (lib. *De præd.* cap. 1).

1. *Substantia completa* es la que no se ordena á constituir otro compuesto sustancial, si bien el ulterior puede perfeccionarse en el órden accidental, como hombre, árbol. *Incompleta* es la sustancia parcial ordenada á constituir algun todo sustancial, como el alma ó el cuerpo del hombre.

2. *Substantia est propter se.* Axioma; es decir, toda sustancia no es por otra persona, ó por constituir intrínsecamente el supuesto. Entiéndase esto de la sustancia completa.

3. *Substantia prædicamentalis* es la que es creada y completa; pues esta sola se colocaba por los Peripatéticos en el primer predicamento. (Véase esta palabra). *Transcendentalis* es la sustancia tomada en general, ya completa ó incompleta, ya creada ó increada.

4. *Substantia prima* es la que ni está en el sujeto, ni se dice del sujeto, como Sócrates. *Substantia secunda* es la que no está en el sujeto, pero se dice sin embargo del sujeto, como hombre de Pedro. *Substantiæ secundæ* son los géneros y especies de las cuales la primera se compone.

1. SUBSTANTIALE *compositum* llámese tambien uno *per se*; *accidentale*, uno *per accidens.*

2. *Substantiale compositum naturale* es el que resulta de las sustancias incompletas y ordenadas unas á otras, para ser completadas mútuamente en su género, ó lo que es lo mismo, por las sustancias que por intencion de la naturaleza son ordenadas á constituir *quid unum*; vg. el hombre que consta de alma y cuerpo. *Substantiale compositum supernaturale* es el que consta de las sustancias que si bien por su naturaleza no están ordenadas á constituir *quid unum*, tienen, sin embargo, la aptitud, para ser elevadas á esto por Dios. Así, Cristo Señor se compone de dos naturalezas, la divina y la humana, que están unidas sobrenaturalmente en una persona. *Accidentale compositum supernaturale* es el que consta de sujeto natural y de accidente sobrenatural, como el hombre justo, de naturaleza humana y de gracia habitual.

3. *In substantiali composito* la union de partes se dice union *substantialis*, ó modo *substantialis*; *in accidentali*, dícese *accidentalis.*

Substantive se toma la propiedad de alguna cosa, cuando se toma *realiter*, porque se identifica con la misma cosa; *adjetivè*, empero, se toma cuando es tomada *præcisè*, porque es perfeccion de la cosa. Así, la racionalidad del hombre tomada *substantivè*, es el mismo hombre, *adjetivè*, empero, es la perfeccion del hombre.

Substare á alguno es ser objeto de él en acto, ó de algun modo estarle sujeto. Así, mientras miro á la Luna, la Luna está en cierto modo sujeta á mi conocimiento.

1. *Substratum* en alguna cosa se dice, lo que en ella es material; pues esto se sujeta á la forma por la cual es determinado. De aquí *substratum malitiæ* es lo mismo que pecado material.

2. *Substratum* es tambien el sujeto y el predicado de la proposicion; pues éstos se como sujetan á la cópula que afirma ó niega, de la cual reciben la fuerza y la denominacion de sujeto y de predicado. De ahí que aquellas se digan tambien *materia* de la proposicion, y la copula, *forma.*

Summularum regulæ son las reglas de la lógica redactadas por los Peripatéticos en sumas. De aquí que se llame *Summulista* el que profese aquellas reglas.

Superioritas logica de los términos es la mayor extension ó latitud de aquellos de quienes pueden afirmarse términos. Así, vg. el ente dícese *lógicamente* superior al animal, en cuanto de muchos se afirma existir el ente, más bien que el animal.

1. *Supernaturale* es lo que supera las fuerzas activas y exactivas de la naturaleza; esto es, que ni pueden hacer las causas naturales, ni lo exigen de Dios como complemento de su género, como vg. el cuerpo organizado exige el alma, el fuego, el calor, que por lo tanto son naturales. Por el contrario, empero, la gracia divina, el carácter sacramental, la resurreccion de un muerto, que ni pueden ser tenidas por las fuerzas naturales, ni ser exigidas por la naturaleza, son sobrenaturales.

2. *Supernaturale quod substantiam* es lo que en todo supera completamente las fuerzas de la naturaleza; ó lo que en su entidad es algo sobrenatural, como la gracia, el carácter sacramental. *Supernaturale quad modum* es lo que sólo en algunos adjuntos de las cosas supera las fuerzas de la naturaleza; ó que sólo supera á la naturaleza segun el modo, con que se hace; vg. la traslacion del cuerpo hecha de un lugar á otro distante, aunque puede ser hecha naturalmente, no empero, ó en un instante, ó sin pasar por el espacio intermedio.

Supertranscendentalia. V. *Transcendentales.*

Supponere pro aliquo, es lo mismo que significarlo. V. *Suppositio.*

Suppositalitas suena lo mismo que *Subsistentia, hypostasis, terminus rei.*

Suppositare ó Terminare es hacer que la sustancia sea supuesto, ó persona. Véase *Suppositum.*

Suppositio termini es la significacion y accepcion actual del mismo en la proposicion. Dícese *materialis,* si en el término se considera la razon de término, no la cosa significada por el término, como en esta proposicion: el hombre es voz. Si empero, se considera la cosa, que es significada por el término, dícese *formalis,* y tambien *simplex,* si la cosa es tal por abstraccion de la mente, como verbi gracia, el hombre es la especie; *personalis,* empero, si la cosa se toma como es la misma en sí, vg. el hombre es viviente. *Suppositio termini* se dice *distributiva,* si en la proposicion es el término universal tomado distributivamente, á saber, que mira tambien por separado á todos los individuos contenidos en ella, como: todo animal es viviente. Esta, empero, dícese *completa* si mira á cada individuo, ó, como dicen, *singula generum* como en el ejemplo aducido; pues son vivientes cada uno del género humano; *incompleta,* empero, si mira á la especie tan sólo de algun género, ó como dicen, *genera singulorum,* y no á cada individuo, como si se dice: todo animal estuvo en el arca de Noé; pues no estuvo en ella cada uno de todo género de animal, sino sólo algunos de cada género de animal. Si hay alguna excepcion en la proposicion *distributiva,* ésta se dice *accommoda,* como: todos los hombres perecieron en el diluvio; pues se sobreentiende: excepto los que estaban en el arca. *Suppositio* se llama *collectiva* si en la proposicion es el término universal tomado colectivamente, es decir, que toma juntos todos los individuos bajo ella contenidos, como: todos los apóstoles eran doce. *Suppositio* se dice *disjuntiva* ó *determinata,* cuando en la proposicion es término particular, que indica cierto y determinado objeto, como: algun apóstol (esto es Judas) entregó á Cristo. Se llama, por último, *disjuncta* ó *indeterminata* cuando en la proposicion es término particular tomado indeterminadamente, como: alguna pluma es necesaria para escribir.

Suppositum. V. *Actiones y Subsistentia.*

Supremum infimi attingit, infimum supremi. (Lo supremo alcanza á lo ínfimo, lo ínfimo á lo supremo, ó en otro sentido vulgar, los extremos se tocan.) Axioma, que se explica así. En dos series de entes de las cuales una es inmediatamente superior á la otra, y cada una contiene los entes, que ascienden por gradacion, el ente que es supremo en la serie inferior, está próximo al ente, que es ínfimo en la serie superior. Así, decimos, vg. alcanza el supremo grado de probabilidad, ó está próximo al primer grado de certidumbre.

1. *Syllogismus.* Tomaban la figura de este del lugar que ocupa el término medio. Este, empero, ó es sujeto en una premisa, y en otra predicado, ó predicado en ambas, ó sujeto en una y otra. En el primer caso el silogismo constituye la primera figura; otra en el segundo y otra en el tercero.

Extremum majus era para los Peripatéticos lo que únicamente, ó más se predica (ó es predicado) en todo silogismo. De aquí que, hablando rigurosamente, llamaban las premisas, no por el lugar de ellas, sino de cada uno de los estremos, mayor ó menor. Así en este silogismo: *Ningun animal es árbol: toda palma es árbol: luego ningun animal es palma.* El estremo *palma* que se predica únicamente, es decir, en la conclusion, es *el mayor,* de aquí la *præmisa major* es: *toda palma es árbol;* aunque se pon-

ga en segundo lugar; en lo demas guardaban el modo de hablar comunmente usado por nosotros para argüir.

Si el estremo, que se ha predicado en una premisa, es tambien predicado en la conclusion, el silogismo concluye *directè;* sino, *indirectè.*

En las proposiciones consideraban la *cantidad* y la *calidad*, en cuanto que unas son universales, otras particulares, unas y otras ó afirmativas ó negativas. Esta variedad la designaban por las vocales A, E, I, O y decían.

A, afirma; E, niega, pero ambas universalmente. I, afirma; O, niega, pero ambas particularmente. Con la diversa colocacion de estas vocales formaron diez y nueve voces, con las cuales significaron los modos todos de *sylogizar* rectamente, razon habida de la figura y conclusiones directas, ó indirectas. Dichas voces están contenidas en los siguientes versículos:

Barbara. Celarent, Darii, Terio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum, Cesarc, Camcstrcs, Fcstino, Baroco, Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

La voz *Barbara*, indica el silogismo que consta de tres universales afirmativas; *Celarent*, de tres universales, la primera y tercera negativas, la segunda afirmativa; *Darii*, de tres afirmativas, la primera universal, las otras dos particulares. En las voces *Baralipton* y *Frisesomorum* se atiende solo á la tres primeras vocales, pues las demas estáu añadidas únicamente para el metro. Los nueve modos primeros pertenecen á la primera figura, los cuatro siguientes á la segunda, los seis restantes á la tercera. Tan solo los cuatro primeros concluyen directamente de los modos de la primera figura. Como, empero, el silogismo bajo la misma cantidad y calidad de las proposiciones, puede á veces ser de diversa figura y concluir de modo diverso, para estos casos idearon diversas voces bajo igual órden con las mismas vocales: como *Celarent*, *Celantes*, *Cesare*, de los cuales las dos primeras son para la primera figura, la tercera, para la segunda; y la primera voz indica la conclusion directa, la segunda, la indirecta, v. g., sentadas estas premisas: *Ningun árbol es animal*, *toda palma es árbol*, si deduces: *luego ninguna palma es animal*, concluyes *directamente* en *Celarent;* si, empero, deduces: *luego ningun animal es palma*, concluyes *indirectamente* en *Celantes.* Mas si dices: *Ningun animal es árbol, pero toda palma es árbol; luego ninguna palma es animal*, el silogismo sera de segunda figura *in Cæsare;* y si infieres: *luego ningun animal es palma*, el silogismo será *en Camestres;* pues entónces *la mayor*, hablando rigurosamente será: *toda palma es árbol*, como consta de lo dicho antes. Una esplicacion semejante puede darse de las demas voces que tienen las vocales bajo el mismo órden.

2. *Syllogismus expositorius* llamado, así, porque expone la cosa como si estuviera á la vista, es aquel que consta de medio término singular; v. gr. Pedro es hombre, Pedro es animal; luego algun animal es hombre.

Syllogismus categoricus, ó *simplex*, es el constituido por las proposiciones más simples. *Syllogismus absolutus* es el que consta de proposiciones absolutas, v. gr., todo animal muere: el caballo es animal: luego el caballo muere.

Syllogimus modalis es el que consta de una ó muchas proposiciones modales: Es imposible que el hombre sea piedra; pero Platon es hombre: Luego es imposible que Platon sea piedra. V. *Enuntiatio. Syllogismus demonstrativus* es el que consta de la materia necesaria y engendra la ciencia y la certidumbre. *Syllogismus topicus*, ó *dialecticus* es el que consta de la materia probable y da á luz la opinion como: Toda madre ama al hijo. Esta mujer es madre. Luego ama al hijo. Sofismas se llaman los silogismos hechos *modò pseudographi*, *modò sophistici*, *modò paralogismi.*

Simbola. V. *Elementa vulgaria.*

Syncategorematicus. V. *Categorematicus.*

T

Talitas rei es lo mismo que cierta tal determinada calidad de la cosa.

Temperamentum ad pondus ó uniforme es el temperamento del cuerpo que contiene los elementos primeros, *Aire*, *tierra*, etc., en grado igual, v. gr., como cuatro. *Temperamentum ad justi-*

tiam, ó *diforme* es el que los contiene en el grado, que es debido á determinada especie de cuerpo, la cual hace á veces, que un elemento sea dominado por los otros ya de un modo ya de otro. *Temperamentum simplex* es el en que domina tan solo una de las primeras cualidades. *Temperamentum compositum* es el en que esceden dos de las primeras calidades. Es cuádruple : *sanguíneo* ó *aéreo*, en el cual el ardor y la humedad. *Colérico* ó *igneo*, en el cual el calor y la sequedad. *Flemático* ó *acuático*, en el cual el frio y la humedad. *Melancólico* ó *terreo*, en el cual el frio y la sequedad. *Tempus* segun el Filósofo (Phys. lib. IV, capítulo 1.°), es el número movido segun ántes y despues. Defínese tambien la duracion del movimiento celeste, en cuanto se toma como medida de los demas movimientos. *Tempus imaginarium* es aquel espacio que fingimos fluir de la eternidad á la eternidad. *Ævum*, segun los Peripatéticos, se mide por la sucesion de pensamientos quc sc sucedcn unos á otros en el primero de los ángeles.

Terminare. V. *Suppositare.*

Terminativé. V. *Subjectivè.* 2.

1. *Terminus actionis* es aquello que perfecciona la misma accion.

2. *Terminus actionis formalis*, es el que propia é inmediatamente ejecuta la accion ; *terminus denominationis* es el que recibe una nueva denominacion por la accion ; así respecto de la causa motriz, el movimiento causado es el *término formal de la accion ;* el cuerpo, empero, movido es el *terminus denominationis.*

3. *Terminus enuntiationis* es aquel en el que se resuelve la enunciacion como estremo, tales son el predicado y el sujeto. *Terminus appellans* y *appellatus*. V. *Appellare.*

4. *Terminus antegorematicus.* V. *Categorematicus.*

5. *Terminus relationis* es el fundamento mismo de la relacion. V. *Relatio. Terminus à quo* es aquel de donde empieza el movimiento, como la privacion, de donde la generacion. *Terminus ad quem* es aquel en que termina el movimiento, como en la forma en que se genera. *Terminorum descensus* y *ascensus.* V. *Descensus.*

6. *Terminus intrinsecus unionis* es aquel estremo del compuesto en el que la union, que para los Peripatéticos era *una entidad* distinta de los estremos, no se recibe, ni se saca y sustenta por el mismo. Así la forma del compuesto es el *término intrínseco* de la union de la materia con la forma, cuya union se recibe, ó adhiere á la materia y se sustenta por la materia, mas no se adhiere á la forma, nies sustentada por la misma. V. *Eductio.*

Terminus rei. V. *Subsistentia.*

τὸ *(to)* se añade para señalar alguna palabra de la cual se trata y es á manera de artículo demostrativo ; v. g. en aquellas palabras del Evangelio : *Pater major me est ; to me* se refiere á la humanidad, no á la divinidad de Cristo. El sentido lo da la palabra *me* que en castellano espresamos diciendo ; *esta palabra á mí* se refiere etc. Igual fuerza tiene *Ly. To* está tomado del artículo neutro de los griegos en defecto del artículo latino. *Ly* parece tomado de los Arabes, de quienes tuvieron orígen las ciencias más sublimes, y los cuales tienen el artículo *Il*, que leido al revés, segun su gramática, dice *Ly.*

Totaliter V. *Adæquati.*

Totum per se es el que consta de partes ordenadas naturalmente para constituir su esencia ó integridad ; como hombre, piedra. *Totum per accidens* ó *accidentale* es el que consta de muchos entes en acto ó completos ; como un monton de piedras. *Totum essentiale* es el que se forma de las partes constituyentes ya física ya metafísicamente su *quiddidad*, como el hombre compuesto físicamente de cuerpo y de alma racional ; y metafísicamente de animal y racional. *Totum physicum* es el constituido de materia y forma sustancial, unidas y ordenadas entre sí naturalmente. *Totum metaphysicum* es el que se entiende constar de partes metafísicas, es decir, de genero y diferencia, *Totum homogeneum* ó similar es aquel cuyas partes todas tienen la misma razon y denominacion que el todo, como el agua cada una de cuyas partes se denomina por lo que es, agua. *Totum heterogeneum* ó *dismilare* es aquel cuyas partes están separadas del todo por diverso nombre y diversa naturaleza, como el cuerpo humano cuya cabeza, manos, pies, no tienen la misma denominacion, ni la misma *quiddidad* que el todo. *To-*

tum potentide es el que contiene sus partes, no en acto, sino tan solo en la potestad; como animal respecto del hombre y del bruto. *Totum integrale* es el que tiene partes pertenecientes á la integridad de la cosa. V. *Partes.*

Transcendentale, se llama algunas veces lo que se identifica con la esencia de alguna cosa.

Transcendentales son los términos ó propiedades convenientes á todas las cosas de cualquier genero que sean. Los antiguos contaban seis : *Res, Ens, Verum, Bonum, Aliquid, Unum*, que se indican por las letras iniciales de estas voces y componían esta otra bárbara : *Reubau;* pues nada puede hallarse en la naturaleza de las cosas que no convenga con esta. Los modernos reducen á tres los atributos transcendentales, que llaman metafísicos : *Veritas, Unitas, Bonitas*, y dicen *transcendentalia* porque transcienden á todo como las esencias y se identifican con ellas. *Intranscendentes* son aquellos términos y propiedades que convienen á las cosas de cierto genero y especie y no á otras; como piedra, arbol, hombre. *Super transcendentalia* las que se adaptan á las cosas, no solo reales en el modo, si que tambien á las ficticias ó imaginarias, como *apprehensibile, cogitabile, significabile.*

Transcendentaliter. V. *Prædicamentaliter.*

Transcendere la cosa á otras, es ser comun á todas ellas, ó tambien ser identificado con la esencia de las mismas. V. *Transcendentale.*

U

1. Ubi *non est totum et pars, aut totum sumitur, aut nihil.* (En donde no está el todo y la parte, ó se toma el todo ó nada.) Es decir, de aquel que es naturaleza simple y carece de partes, como Dios, el alma ; no puede verificarse que se tome una parte y que la otra quede intacta á *parte rei,* pues esta pluralidad de partes no está presente. Luego es necesario, ó tomar el todo, ó nada. Se ha dicho á *parte rei;* pues por la mente puede hacerse la distincion aun en aquellas que son simplicísimas. V. *Distinctio rationis.*

2. Ubi, *Ubitas, Ubicatio, Præsentia* es aquello por lo cual la cosa es determinada á existir localmente ; así tener dos *ubicationes*, es estar en dos lugares.

Ubicatus es lo mismo que existir en el lugar. *Ubi circunscriptivum* es la circunscripcion del cuerpo proveniente del lugar de la circunscripcion. *Ubi definitivum* es el modo segun el cual así está la cosa en su lugar, ó espacio, que toda está en todo él, y toda en cualquiera de sus partes, mas no por fuerza; cual es el lugar en donde (ubi) de los ángeles. *Ubi prædicamentum* es el accidente segun el cual la cosa se dice estar en su lugar, ó en cierta parte del espacio. V. *Prædicamenta.*

Ultimum. La virtud es lo último de la potencia, esto es, la virtud de cada potencia ó la cantidad y eficacia se define espresando lo último ó supremo que la misma puede alcanzar (1, 2, c. 55, a. 1).

Uniformiter difformiter se dice v. g. la causa de obrar dentro de la propia esfera; *uniformiter* porque por toda la esfera produce efectos de la misma razon ; así el Sol por su esfera produce la luz y el calor ; *difformiter* porque segun las distancias y disposiciones de los objetos obra desigualmente ; así la luz del sol decrece por razon de la distancia y es más iluminado el cuerpo pulimentado, que el áspero.

1. Unio se llama á veces por el efecto que presentan las partes unidas, como la union *essentialis* por la cual están unidas las partes constituyentes la esencia de la cosa : *accidentalis* por la cual el accidente está unido á la sustancia.

2. *Unio continuativa* es aquella por la cual así se unen las partes de alguna sustancia, que permanecen juntadas por un enlace natural; tal es la union de las partes de un madero.

3. *Unio informativa* es la union de la forma con la materia; v. gr., del alma con el cuerpo.

4. *Unio unionis* es cierto modo admitido por algunos como posible, cuyo oficio sea unir la union de las partes con sus partes. Asímismo *ubicatio ubicationis* es la localizacion de la misma localizacion. *Actio actionis* es la accion que hace que la accion salga de la causa. Mas, *unio unionis, ubicatio ubicationis, actio actio-*

nis, se dicen con frecuencia *reflexæ* porque parece que reflejan y caen sobre otra *union*, *ubicacion*, *accion*.

Unitas segun el Filósofo, es la indivision de la cosa en sí y la division por cualquier otra. *Unitas per se* es la que nace de una esencia, ó naturaleza, ya sea simple, ya compuesta, como la unidad de la naturaleza divina, la unidad del hombre. *Unitas per accidens* es la que sale de naturalezas diversas ó completas, ó de diverso órden y predicamento; como hombre blanco, monton de piedras, tienen la unidad *per accidens*. *Unitas materialis*, ó numérica, es la entidad de cada individuo en cuanto dice incomunicabilidad é indivision en muchos más inferiores; como la unidad de Platon. *Unitas formalis* es la esencia de la cosa, en cuanto dice negacion de division en muchas esencias, cual es la misma, como la unidad de la naturaleza humana.

1. *Unitas formalis*, ó *essentialis* es la unidad de la especie, en cuanto se distingue de toda otra especie; ó la unidad de género, en cuanto se distingue de todo otro género. Así Pedro por unidad individual se distingue de todo otro, que no es el mismo; por *unidad esencial* y *formal* de todo lo que no es animal, y de todo aquello que no es racional.

2. *Unitas simplicitatis* tiene lugar cuando algo y uno es *numéricamente*, y es la naturaleza simple, como Dios, el ángel. *Unitas compositionis* tiene lugar cuando algun uno es *numéricamente*, pero está compuesto de partes distintas, como hombre, que consta de alma y cuerpo.

3. *Unitas solitudinis* es lo mismo que *unicitas* ó ser solo y único en tal naturaleza. En este sentido se dice Dios uno. *Unitas indivisionis*, *individualis*, *transcendentalis* que conviene á todos consiste en que la cosa no sea muchos entes, sino uno distinto de todos los otros que no son él. Esta unidad se dice tambien *numérica*, pues el número se forma de muchos, de los cuales cada uno sea uno é indiviso; tambien se dice *material*.

4. *Unitas universalis* ó *rationis*, *præcisionis* y *formalis intentionalis* es aquella, que por la mente muchos individuos hacen una especie, ó muchas especies un género. Así muchos hombres hacen uno bajo la idea abstracta : *hombre;* y de muchas especies de animales hacen uno bajo la idea : *animal.*

Unitio es la accion propia de la union en las partes unidas, considerando la union, en sentir de los antiguos, como modo distinto de las partes.

1. UNIVERSALE es aquello que siendo uno se estiende á muchos. *Universale complexum* es alguna proposicion general de la que pueden deducirse muchas particulares; como el todo es mayor que su parte. *Universale incomplexum* es algo simple, ordenado á muchos, como la virtud respecto de la justicia y de la prudencia.

2. *Universale in obligando* es aquel que es uno y obliga á muchos, como la ley. *In causando*, el que es uno y causa muchos, como la primera causa. *In significando* ó *repræsentando*, lo que es uno y significa muchos, como la voz y el concepto hombre. *In essendo et prædicando* lo que es uno, y es apto para ser en muchos y ser predicado de muchos, como la naturaleza humana segun está espresada por el concepto indefinido : *hombre ;* pues así espresada es algo uno y apto para ser en todos los individuos de la especie humana, y para ser afirmado de estos. Algunos querían que lo universal fuese realmente algo existente en la naturaleza de las cosas independientemente del entendimiento, y este es el célebre *universale à parte rei*. Otros, y casi la mayor parte en verdad, admiten únicamente este como obra de nuestra mente que abstrae y prescinde y no quieren nada verdaderamente real que sea uno y múltiple. *Universale physicum* es la naturaleza real existente en los singulares ; como la naturaleza humana de Pedro. *Universale metaphysicum* es la naturaleza real considerada en el estado de soledad, esto es, no consideradas las condiciones individuales, como la naturaleza humana concebida sin las condiciones individuales de Pedro (Petreitas), de Pablo (Panleitas) etc. *Universalem logicum* es lo uno apto aplicado á muchos y predicado de muchos enteramente por la misma razon como la sustancia respecto del espíritu y del cuerpo; lo blanco respecto de la nieve y de la cera.

1. UNIVERSA son aquellas á quienes conviene el mismo predicado en el mismo

tum potentide es el que contiene sus partes, no en acto, sino tan solo en la potestad; como animal respecto del hombre y del bruto. *Totum integrale* es el que tiene partes pertenecientes á la integridad de la cosa. V. *Partes.*

Transcendentale, se llama algunas veces lo que se identifica con la esencia de alguna cosa.

Transcendentales son los términos ó propiedades convenientes á todas las cosas de cualquier genero que sean. Los antiguos contaban seis : *Res, Ens, Verum, Bonum, Aliquid, Unum*, que se indican por las letras iniciales de estas voces y componían esta otra bárbara : *Reubau;* pues nada puede hallarse en la naturaleza de las cosas que no convenga con esta. Los modernos reducen á tres los atributos transcendentales, que llaman metafísicos : *Veritas, Unitas, Bonitas*, y dicen *transcendentalia* porque transcienden á todo como las esencias y se identifican con ellas. *Intranscendentes* son aquellos términos y propiedades que convienen á las cosas de cierto genero y especie y no á otras; como piedra, arbol, hombre. *Super transcendentalia* las que se adaptan á las cosas, no solo reales en el modo, si que tambien á las ficticias ó imaginarias, como *apprehensibile, cogitabile, significabile.*

Transcendentaliter. V. *Prædicamentaliter.*

Transcendere la cosa á otras, es ser comun á todas ellas, ó tambien ser identificado con la esencia de las mismas. V. *Transcendentale.*

U

1. Ubi *non est totum et pars, aut totum sumitur, aut nihil.* (En donde no está el todo y la parte, ó se toma el todo ó nada.) Es decir, de aquel que es naturaleza simple y carece de partes, como Dios, el alma ; no puede verificarse que se tome una parte y que la otra quede intacta á *parte rei*, pues esta pluralidad de partes no está presente. Luego es necesario, ó tomar el todo, ó nada. Se ha dicho á *parte rei;* pues por la mente puede hacerse la distincion aun en aquellas que son simplicísimas. V. *Distinctio rationis.*

2. Ubi, *Ubitas, Ubicatio, Præsentia* es aquello por lo cual la cosa es determinada á existir localmente ; así tener dos *ubicationes*, es estar en dos lugares.

Ubicatus es lo mismo que existir en el lugar. *Ubi circunscriptivum* es la circunscripcion del cuerpo proveniente del lugar de la circunscripcion. *Ubi definitivum* es el modo segun el cual así está la cosa en su lugar, ó espacio, que toda está en todo él, y toda en cualquiera de sus partes, mas no por fuerza; cual es el lugar en donde (ubi) de los ángeles. *Ubi prædicamentum* es el accidente segun el cual la cosa se dice estar en su lugar, ó en cierta parte del espacio. V. *Prædicamenta.*

Ultimum. La virtud es lo último de la potencia, esto es, la virtud de cada potencia ó la cantidad y eficacia se define espresando lo último ó supremo que la misma puede alcanzar (1, 2, c. 55, a. 1).

Uniformiter difformiter se dice v. g. la causa de obrar dentro de la propia esfera ; *uniformiter* porque por toda la esfera produce efectos de la misma razon ; así el Sol por su esfera produce la luz y el calor ; *difformiter* porque segun las distancias y disposiciones de los objetos obra desigualmente ; así la luz del sol decrece por razon de la distancia y es más iluminado el cuerpo pulimentado, que el áspero.

1. Unio se llama á veces por el efecto que presentan las partes unidas, como la union *essentialis* por la cual están unidas las partes constituyentes la esencia de la cosa : *accidentalis* por la cual el accidente está unido á la sustancia.

2. *Unio continuativa* es aquella por la cual así se unen las partes de alguna sustancia, que permanecen juntadas por un enlace natural; tal es la union de las partes de un madero.

3. *Unio informativa* es la union de la forma con la materia; v. gr., del alma con el cuerpo.

4. *Unio unionis* es cierto modo admitido por algunos como posible, cuyo oficio sea unir la union de las partes con sus partes. Asímismo *ubicatio ubicationis* es la localizacion de la misma localizacion. *Actio actionis* es la accion que hace que la accion salga de la causa. Mas, *unio unionis, ubicatio ubicationis, actio actio-*

nis, se dicen con frecuencia *reflexæ* porque parece que reflejan y caen sobre otra *union*, *ubicacion*, *accion*.

Unitas segun el Filósofo, es la indivision de la cosa en sí y la division por cualquier otra. *Unitas per se* es la que nace de una esencia, ó naturaleza, ya sea simple, ya compuesta, como la unidad de la naturaleza divina, la unidad del hombre. *Unitas per accidens* es la que sale de naturalezas diversas ó completas, ó de diverso órden y predicamento; como hombre blanco, monton de piedras, tienen la unidad *per accidens*. *Unitas materialis*, ó numérica, es la entidad de cada individuo en cuanto dice incomunicabilidad é indivision en muchos más inferiores; como la unidad de Platon. *Unitas formalis* es la esencia de la cosa, en cuanto dice negacion de division en muchas esencias, cual es la misma, como la unidad de la naturaleza humana.

1. *Unitas formalis*, ó *essentialis* es la unidad de la especie, en cuanto se distingue de toda otra especie; ó la unidad de género, en cuanto se distingue de todo otro género. Así Pedro por unidad individual se distingue de todo otro, que no es el mismo; por *unidad esencial* y *formal* de todo lo que no es animal, y de todo aquello que no es racional.

2. *Unitas simplicitatis* tiene lugar cuando algo y uno es *numéricamente*, y es la naturaleza simple, como Dios, el ángel. *Unitas compositionis* tiene lugar cuando algun uno es *numéricamente*, pero está compuesto de partes distintas, como hombre, que consta de alma y cuerpo.

3. *Unitas solitudinis* es lo mismo que *unicitas* ó ser solo y único en tal naturaleza. En este sentido se dice Dios uno. *Unitas indivisionis*, *individualis*, *transcendentalis* que conviene á todos consiste en que la cosa no sea muchos entes, sino uno distinto de todos los otros que no son él. Esta unidad se dice tambien *numérica*, pues el número se forma de muchos, de los cuales cada uno sea uno é indiviso; tambien se dice *material*.

4. *Unitas universalis* ó *rationis*, *præcisionis* y *formalis intentionalis* es aquella, que por la mente muchos individuos hacen una especie, ó muchas especies un género. Así muchos hombres hacen uno bajo la idea abstracta : *hombre;* y de muchas especies de animales hacen uno bajo la idea : *animal*.

Unitio es la accion propia de la union en las partes unidas, considerando la union, en sentir de los antiguos, como modo distinto de las partes.

1. Universale es aquello que siendo uno se estiende á muchos. *Universale complexum* es alguna proposicion general de la que pueden deducirse muchas particulares; como el todo es mayor que su parte. *Universale incomplexum* es algo simple, ordenado á muchos, como la virtud respecto de la justicia y de la prudencia.

2. *Universale in obligando* es aquel que es uno y obliga á muchos, como la ley. *In causando*, el que es uno y causa muchos, como la primera causa. *In significando* ó *repræsentando*, lo que es uno y significa muchos, como la voz y el concepto hombre. *In essendo et prædicando* lo que es uno, y es apto para ser en muchos y ser predicado de muchos, como la naturaleza humana segun está espresada por el concepto indefinido : *hombre ;* pues así espresada es algo uno y apto para ser en todos los individuos de la especie humana, y para ser afirmado de estos. Algunos querían que lo universal fuese realmente algo existente en la naturaleza de las cosas independientemente del entendimiento, y este es el célebre *universale à parte rei*. Otros, y casi la mayor parte en verdad, admiten únicamente este como obra de nuestra mente que abstrae y prescinde y no quieren nada verdaderamente real que sea uno y múltiple. *Universale physicum* es la naturaleza real existente en los singulares ; como la naturaleza humana de Pedro. *Universale metaphysicum* es la naturaleza real considerada en el estado de soledad, esto es, no consideradas las condiciones individuales, como la naturaleza humana concebida sin las condiciones individuales de Pedro (Petreitas), de Pablo (Panleitas) etc. *Universalem logicum* es lo uno apto aplicado á muchos y predicado de muchos enteramente por la misma razon como la sustancia respecto del espíritu y del cuerpo; lo blanco respecto de la nieve y de la cera.

1. Universa son aquellas á quienes conviene el mismo predicado en el mismo

sentido, como leon, y ganado por razon de animal. *Æquivocà* son aquellos de los cuales algun predicado conviene á uno en un sentido, y á otro el mismo predicado en otro sentido, como el gallo gallinaceo y el Galo hombre, es decir, de la Galia (V. *Æquivoca*). *Analoga* son aquellas de las cuales algun predicado conviene propiamente á uno y el mismo predicado conviene impropiamente á otro; como hombre vivo y hombre pintado. Estas se dicen tambien *analogata*; de donde el axioma *Analogum per se sumptum stat pro famosiori analogata*. (Lo análogo en sí tomado, es analogado para lo principal); esto es; para lo significado mas propia y pricipalmente, cuando nada añade, v. g. el término *hombre* dicho en absoluto sin añadir más, se toma por hombre vivo, no por hombre pintado.

2. Univoca, *Æquivoca, Analoga* se llaman *fisicamente* tales, cuando estas voces son predicadas cuantas veces son específicas; *metafisicamente*, cuando son predicados genéricos; v. g. leon, caballo, son *univoca metafisicamente*, porque son *univoca* por razon de animal que es el género de aquellos; Pedro y Pablo son *univoca fisicamente* porque son tales por razon de la humanidad; que es la especie. Mas *univoca, æquivoca, analoga* se dicen tales *lógicamente*, cuando se toman en absoluto prescindiendo de la univocacion fisica, ó metafísica. V. *Æquivoca, Analoga* y *Causa*.

Unumquodque est propter suam operationem. Unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. V. *Esse*.

Ut sic significa la cosa, de que se trata, considerarla en su género, no en su especie, ó individuo v. g. *animal ut sic* es el animal tomado en su género indefinidamente, no empero, en cuanto es tal ó cual en especie, ó en individuo; significa tambien *ut tale*, ó *quatenus tale*; verbi gracia *philosophus ut sic*, es el filósofo como filósofo, ó en cuanto es filósofo.

V

Vacuum tomado latamente ó en general, es el espacio que carece de cuerpo, ni es apto para ser por él llenado; cual era antes de la creacion del mundo, y hoy sobre los cielos. *Vacuum* se dice tambien el espacio en que no hay ningun cuerpo perceptible al tacto. *Vacuum* propiamente, es el lugar que carece de cuerpo y es apto para ser llenado de él; cual sería si entre la concavidad de la Luna y la Tierra, no hubiera ningun cuerpo. *Vacuum coacervatum* es el vacío sensible y notable, como si Dios destruyese todos los cuerpos contenidos en un gran receptáculo. *Vacuum disseminatum* es el vacío que consta de muchos pequeños espacios insensibles para los cuerpos mas grandes, dispersos y contenidos entre muchas partículas de los mismos.

Vage es lo mismo que *indeterminate*. V. *Individuum*.

Verificativum, ó sea el objeto *verificativo* del acto del entendimiento que juzga, es aquel que supuesto, el acto es verdadero, y no supuesto, el acto es falso verbi gracia el *verificatum* de este juicio; la luz es, es la misma existencia de la luz.

Veritas es la conformidad (habitudo) entre la cosa y el conocimiento.

1. *Veritas formalis* consiste en la conformidad del acto con el objeto; como si dijeres: Dios existe, Pedro corre; la *verdad formal* de estos dos actos importa que Dios exista verdaderamente y que Pedro corra. *Veritas radicalis* es la exigencia ó necesidad de que asista la verdad formal, ó que el objeto sea cual se juzga ó se anuncia. Tal es la verdad de los actos que se fundan en la evidencia y en la fe divina; pues estos deben necesariamente ser conformes á los objetos.

2. *Veritas repræsentationis* es la conformidad de lo adquirido por el entendimiento con el objeto representado. *Veritas sententiæ* es la conformidad del juicio del entendimiento con la cosa juzgada. *Veritas naturæ*, pertenece á la verdad de la naturaleza de alguna cosa, lo que es constitutivo de la misma (Part. I, c. 119 art. 1. v.).

3. *Veritas transcendentalis*. V. *Transcendentales*.

4. *Veritas cognitionis* es la conformidad del entendimiento que conoce, ó del mismo conocimiento con el objeto conocido, segun es en sí. *Veritas moralis* ó veracidad es la virtud por la cual alguno con palabras, hechos y otros signos esteriores se muestra tal cual es en sí.

Verum es lo que aparece ser aquello

que es; como el oro se dice verdadero cuando es tal cual se ve.

Via. El hombre que está *in via* es el que existe en este mundo, cuya vida es una peregrinacion para el otro; el que, empero, consumó ya esta peregrinacion, se dice que está *in termino* bien sea condenado, ó premiado. *Viale* es lo que está en vía ó camino, ó la disposicion para algo, ó la causa de ello; de donde se entiende lo que sea.

Vialiter. V. *Formaliter.*

Virtualiter. V. *Formaliter*, 4.

Virtus, en general, es la perfeccion y la fuerza de obrar rectamente algo. *Virtud* se dice *ser la disposicion de lo perfecto á lo mejor*, porque es la disposicion que completa la potencia para ejecutar el acto bueno; y, por tanto, cuando se dice *á lo mejor*, por este *mejor*, segun el sentir, ya del Filósofo (Physic. lib. VII), ya de Santo Tomás (1, 2, c. 55, art. 2 al 3), no se entiende el objeto, sino el acto perfecto que puede obrar la potencia dispuesta por la virtud; y que puede decirse algo mejor, porque el acto procedente del hábito es algo mejor que el hábito solo.

Vita in substantiis puramente inmateriales es la misma sustancia simple y espiritual en cuanto obra en sí intrínsecamente, esto es, entiende y quiere. *Vita in animanti* es la union del alma con el cuerpo. *Vita substantialis* es el principio por el que se obra algo en sí inmanente é intrínsecamente. *Vita accidentalis* ó segunda, es la operacion intrínseca del alma ó de la sustancia intelectiva.

Vitales actus son aquellos actos del viviente que son inmanentes y ejecutados por el mismo viviente por virtud propia, como los actos de entender, querer, ver, oir. Mas los movimientos locales, ó las mutaciones de lugar, como no son actos inmanentes, no son vitales; ni es vital el movimiento de los graves y en general cualquier movimiento de los cuerpos animados, hechos para adquirir ó conservar un estado connatural á ellos, al cual los cuerpos tienen la determinacion *ab extrínseco*. De donde los actos *vitales* se dicen tambien *actus ab intrinseco é in intrinsecum*, es decir, deben provenir del mismo viviente, y deben ser inmanentes. *Vitales actus* en el ente creado son esencialmente los ejercicios de la virtud creada, como es manifiesto; de donde ni Dios por sí solo podría hacerlos, v. gr., la inteligencia creada producida por solo Dios, sería y no sería al mismo tiempo ejercicio de la virtud creada, lo cual es una contradiccion que repugna al mismo Dios.

TEORÍA GENERAL DE LAS PASIONES

SEGUN LOS AUTORES ANTIGUOS Y MODERNOS (1)

El filósofo cristiano, que ve en el hombre una inteligencia caida, en lucha incesante con los órganos, no ha podido por ménos de estudiar las *pasiones* como consecuencia de ese estado: estas forman parte del mismo hombre, cuyo estudio, segun la máxima de los sabios de Grecia, es tan importante; *Nosce te ipsum*.

Así pues, pasando el filósofo á tratar de las *pasiones*, y mirando que estas, segun su estimología, indican un *padecimiento* ó emocion, causada por una impresion en nuestra parte interior ó esterior, suele llamarla *afeccion;* y de ahí el emplear indistintamente estas voces al hablar de lo físico y moral, y diciendo pasiones ó afecciones *físicas* ú *organicas*, y pasiones ó afecciones *morales*. Algunos etimologistas, entre ellos Bergier, quieren que la *pasion* se diga tal, porque el hombre *no se la da*, si no que la *recibe* siendo entónces un ser *pasivo*.

Pero el teólogo, en donde debe fijar más su atencion, es en la variedad de opiniones que en filosofía se han empleado al querer definir las *pasiones;* pues mientras que para Zenon, jefe de los Estóicos, no son más que desórdenes contranaturales de espíritu que aparta á la razon de sus caminos; y para Galeno, de la escuela de Hipócrates y Platon, movimientos contranaturales del alma irracional, procedentes del apetito insaciable y causantes de las enfermedades corporales; y para Descartes, movimientos producidos por los espíritus vitales emanados de la glándula pineal, que agitan con variedad todas las partes del cuerpo; para Bosuet y otros moralistas cristianos, las *pasiones* no son más qne movimientos de alma, la cual, tocada por el placer ó el dolor, sentido ó imaginado, lo busca ó lo repele.

Otros con Gall y Spurzhein opinan que *afeccion* debe decirse unicamente la modificacion que presentan las facultades; y *pasion* el esceso de su actividad.

Entre los moralistas, unos confunden las afecciones con las pasiones; otros han dado el título de *pasiones* hasta á los caprichos más fútiles; reservando los más el nombre de *afecciones* para los sentimientos en cierto modo *pasivos*, como la *tristeza*, el *temor*, etc.; y el de *pasiones* para los sentimientos *activos*, como el *amor*, *odio*, *ambicion*, *ira*, etc.

Entre los médicos hay quienes sostienen, que la aficion á la pintura, poesía, música, etc., nunca pueden degenerar en *pasion;* mientras que otros con Descuret, apoyados en la esperiencia, sienten lo contrario.

El célebre Descuret, doctor en medicina y letras de la Academia de París, ántes de presentar una definicion, exacta cual él deseaba de las *pasiones*, y desvanecer la confusion que en esta parte reinaba entre los filósofos, dice: «El hombre es un ser eminentemente activo, y á la accion le mueven, ora impulsos interiores, ora impresiones venidas del esterior, y transmitidas al alma por los sentidos. De esos impulsos y esas impresiones resultan para él varias necesidades, móviles de todas sus acciones. El animal y el parvulo obedecen inmediatamente al estímulo de la necesidad ó instinto; pero el adulto no satisface generalmente aquellas necesidades sino despues de haber juzgado si puede ó si debe satisfacerlas. El hombre tiene por consiguiente dos guías, el instinto y la razon: el uno le insta y estimula; la otra le ilustra y le contiene. Asi la vida humana no es otra cosa, que una lucha incesante entre el deber y la necesidad y el instinto. Añadamos, que toda necesidad sentida con demasiada violencia, provoca en nosotros un deseo á la par violento, haciéndonos obrar instantánea y ciegamente contra nuestro deber, contra nuestro interes, contra nuestra voluntad; y hé ahi la *pasion*, que no es más que *la tiranía de una necesidad*. Digo de una necesidad, porque, en efecto, el hombre no es más que un compuesto de necesidades, y durante la fiebre

(1) Este trabajo de nuestro dignísimo censor el Sr. D. Manuel Chacon Guzquez, se olvidó incluirle al final del tomo donde correspondia, pero atendiendo á su mérito é importancia lo insertamos al final de esta obra.

TEORÍA GENERAL DE LAS PASIONES

SEGUN LOS AUTORES ANTIGUOS Y MODERNOS (1)

El filósofo cristiano, que ve en el hombre una inteligencia caida, en lucha incesante con los órganos, no ha podido por ménos de estudiar las *pasiones* como consecuencia de ese estado: estas forman parte del mismo hombre, cuyo estudio, segun la máxima de los sabios de Grecia, es tan importante; *Nosce te ipsum*.

Así pues, pasando el filósofo á tratar de las *pasiones*, y mirando que estas, segun su estimología, indican un *padecimiento* ó emocion, causada por una impresion en nuestra parte interior ó esterior, suele llamarla *afeccion;* y de ahí el emplear indistintamente estas voces al hablar de lo físico y moral, y diciendo pasiones ó afecciones *físicas* ú *organicas*, y pasiones ó afecciones *morales*. Algunos etimologistas, entre ellos Bergier, quieren que la *pasion* se diga tal, porque el hombre *no se la da*, si no que la *recibe* siendo entónces un ser *pasivo*.

Pero el teólogo, en donde debe fijar más su atencion, es en la variedad de opiniones que en filosofía se han empleado al querer definir las *pasiones;* pues mientras que para Zenon, jefe de los Estóicos, no son más que desórdenes contranaturales de espíritu que aparta á la razon de sus caminos; y para Galeno, de la escuela de Hipócrates y Platon, movimientos contranaturales del alma irracional, procedentes del apetito insaciable y causantes de las enfermedades corporales; y para Descartes, movimientos producidos por los espíritus vitales emanados de la glándula pineal, que agitan con variedad todas las partes del cuerpo; para Bosuet y otros moralistas cristianos, las *pasiones* no son más qne movimientos de alma, la cual, tocada por el placer ó el dolor, sentido ó imaginado, lo busca ó lo repele.

Otros con Gall y Spurzhein opinan que *afeccion* debe decirse unicamente la modificacion que presentan las facultades; y *pasion* el esceso de su actividad.

Entre los moralistas, unos confunden las afecciones con las pasiones; otros han dado el título de *pasiones* hasta á los caprichos más fútiles; reservando los más el nombre de *afecciones* para los sentimientos en cierto modo *pasivos*, como la *tristeza*, el *temor*, etc.; y el de *pasiones* para los sentimientos *activos*, como el *amor*, *odio*, *ambicion*, *ira*, etc.

Entre los médicos hay quienes sostienen, que la aficion á la pintura, poesía, música, etc., nunca pueden degenerar en *pasion;* mientras que otros con Descuret, apoyados en la esperiencia, sienten lo contrario.

El célebre Descuret, doctor en medicina y letras de la Academia de París, ántes de presentar una definicion, exacta cual él deseaba de las *pasiones*, y desvanecer la confusion que en esta parte reinaba entre los filósofos, dice: «El hombre es un ser eminentemente activo, y á la accion le mueven, ora impulsos interiores, ora impresiones venidas del esterior, y transmitidas al alma por los sentidos. De esos impulsos y esas impresiones resultan para él varias necesidades, móviles de todas sus acciones. El animal y el parvulo obedecen inmediatamente al estímulo de la necesidad ó instinto; pero el adulto no satisface generalmente aquellas necesidades sino despues de haber juzgado si puede ó si debe satisfacerlas. El hombre tiene por consiguiente dos guías, el instinto y la razon: el uno le insta y estimula; la otra le ilustra y le contiene. Asi la vida humana no es otra cosa, que una lucha incesante entre el deber y la necesidad y el instinto. Añadamos, que toda necesidad sentida con demasiada violencia, provoca en nosotros un deseo á la par violento, haciéndonos obrar instantánea y ciegamente contra nuestro deber, contra nuestro interes, contra nuestra voluntad; y hé ahi la *pasion*, que no es más que *la tiranía de una necesidad*. Digo de una necesidad, porque, en efecto, el hombre no es más que un compuesto de necesidades, y durante la fiebre

(1) Este trabajo de nuestro dignísimo censor el Sr. D. Manuel Chacon Guzquez, se olvidó incluirle al final del tomo donde correspondia, pero atendiendo á su mérito é importancia lo insertamos al final de esta obra.

de la pasion, su esclavitud, su situacion pasiva no existe las más de las veces sino por no haber satisfecho de una manera armónica sus necesidades, las cuales, en su estado normal pueden servir siempre de contrapeso á las que habitualmente le arrastran. Así en los hombres privados de toda educacion, vense constantemente dominar las necesidades é instintos del animal: en los que no ejercitan más que una parte de sus necesidades superiores (por otro nombre *facultades intelectuales*) vense desarrollar con el ejercicio esas facultades en menoscabo de las que imprudentemente se dejan descuidadas. Por eso la memoria y la imaginacion están doquier de sobra, al paso que el juicio y el buen sentido son raros por demas. Por último, los individuos que satisfacen esclusivamente sus necesidades sociales, se hallarían privados de un sin número de goces intelectuales, y sobre todo del elemento religioso, único que puede sancionar la moralidad de sus actos».

De aquí concluye, que las *pasiones* no son más que necesidades sentidas con demasiada violencia, deseos inmoderados, tiranía de una necesidad que por lo comun hace callar á las demas, si ya no es que las fuerzan á servirla.

Pasa despues á distinguir entre las pasiones y las *emociones*, las *sensaciones*, los *sentimientos* y las *percepciones*, diciendo: que la *sensacion* no pasa de los sentidos; el *sentimiento* no llega hasta el corazon; y la *percepcion* se dirige á la inteligencia, determinando las tres en nosotros sacudimientos nerviosos, emociones de placer ó de gozo, ó de dolor y de tristeza, manantiales primeros de nuestras pasiones. Las *emociones*, dice, son las escitaciones más ó ménos vivas de nuestra sensibilidad: son agradables ó penosas: y en ambos casos obran á la manera de pasiones violentas, que pueden lastimar los resortes del organismo.

En cuanto á la division de las pasiones, la opinion tanto de los antiguos como de los modernos, se halla discrepante tambien. Algunos de los primitivos filósofos, distinguiendo en el hombre tres almas; una *racional*, que tenía su asiento en el cerebro; otra *animal* ó concupiscible, que se hallaba en él hígado y otra *vital* ó irascible, que se encontraba en el corazon; formaban un cuadro de pasiones, y agregaban á cada una de estas almas las que les parecían guardar proporcion con sus diversas maneras de ser. Así los Epicúreos reducían á tres *alegría*, *dolor* y *deseo* todas las pasiones mientras que los Estóicos reconocían cuatro principales, *deseo*, *alegría*, *tristeza* y *temor*.

Sabido es que Aristóteles clasificó las pasiones segun el órden de su generacion, y puso: 1.° el *amor* y *odio*; 2.° el *deseo* y *adversion*; 3.° la *esperanza* y *desesperacion*; 4.° el *miedo* y *audacia*; 5.° la *cólera*; 6.° la *alegría* y *tristeza*.

Despues de haberse hecho cargo Bosuet de la division del Angel de las Escuelas, piensa que todas estas pasiones pueden reducirse á una, que es el *amor*. En prueba de lo cual dice: «El odio que se profesa á un objeto no viene sino del amor que se tiene á otro; el deseo no es más que un amor que se estiende al bien que no se tiene, como la alegría es un amor que se aplica al bien que ya se posée; el atrevimiento es un amor que acomete lo más difícil para obtener el objeto amado: la esperanza es un amor que se lisonjea de poseer el mismo objeto; y la desesperacion un amor desconsolado de verse privado de él para siempre; la cólera es un amor irritado porque le quieren quitar su bien y que se esfuerza en defender... por último, quitad el amor, y ya no hay pasiones: ponedle, y veréislas nacer como por encanto» (*De connaissance de Dieu et de soi même.*

Otros con La-Rochefoucault y Helvecio reducen todas las pasiones al *amor propio* ó al *interes personal*. La-Chambre las divide en *simples* y *mistas*, ya nazcan del *apetito intelectual* ó ya del *sensitivo*. La *simples* son once: *amor* y *odio*, *deseo* y *adversion*, *placer* y *dolor*, *esperanza* y *desesperacion*, *osadía* y *temor*, y en fin, la *cólera*. Las *mistas* son, el *pudor* y la *impudencia*, *compasion*, *indignacion*, *enojo*, *emulacion*, *celos*, *arrepentimiento*, *admiracion* ó *sorpresa*.

Algunos psicologistas pretendieron dividir las pasiones en *simples* y *compuestas*, *físicas* y *morales*; pero sin resultado.

Los médicos modernos fijándose más bien en la influencia de las pasiones sobre el organismo, han preferido distinguirlas en *agradables* y *penosas*, *violentas*, *suaves*, *tristes*, *persistentes pasajeras*, *espansivas*, *opresivas*, *escitantes*, *debilitantes* ó *deprimentes*, etc.

Los economistas considerándolas en relacion con la felicidad pública, las han dividido en *permitidas* ó lícitas, *vedadas* ó ilícitas *virtuosas*, *viciosas*, y *mistas*.

M. Alibet en su *Fisiología de las pasiones* admite inclinaciones innatas, como leyes primeras de la economía animal, á saber; el *instinto de conservacion*, el de *relacion*, y el de *reproducion*. El fisiologista Magendie distingue las pasiones en *animales* y *sociales*; Escipion Pinel, en *viscerales* y *sociales*; y Marc, en *innatas* y *facticias* ó adquiridas.

Segun los frenólogos Gall, Espurzhein y otros, habría tantas pasiones como facultades primitivas; pero están desacordes en su distincion y número. Sin embargo, el último divide las facultades humanas en *afectivas* é *intelectuales*, poniendo entre aquellas las *inclinaciones y sentimientos;* y entre estas las *perceptivas* y *reflectivas*. Y prescindiendo de otras teorías, como la de M. Selestre, que hablando de las *pasiones aplicadas á las bellas artes*, las divide en *escéntricas*, *concéntricas*, y *concéntrico-escéntricas*, segun obran de dentro afuera, ó de fuera adentro, ó de ambos modos, etc.; solo añadiremos algunas palabras para dar á conocer el sistema del célebre utopista Cárlos Fourrier. Este distingue doce pasiones primitivas. De estas, las cinco primeras, que llama *sensitivas* porque provienen de los sentidos, de quien recibe el hombre, nos escitan al trabajo y á la industria. Las cuatro siguientes, *amor*, *amistad*, *ambicion* y *familismo*, como más espirituales, hacen vivir al hombre para la sociedad más bien que para sí mismo. Las últimas tres, llamadas *distributivas*, son la *cabalista* ó la que engendra en el espíritu de partido, la *mariposa* ó la necesidad de variaciones periódicas, y la *composita*, nombrada así por formarse de muchos placeres sensibles y espirituales De aquí pasa Fourrier á señalar los efectos y propiedades de cada una de estas pasiones, en cuya descripcion no podemos detenernos más, por no creer sea al teólogo de grande utilidad.

Sí añadirémos en último lugar algunas noticias sobre la reciente teoría que, en medio de la confusion esparcida por las anteriores, ha presentado el ya referido M. Descuret en su *Medicina de las pasiones*.

Partiendo este del principio de que, siempre que nuestro organismo se halla en estado de funcionar, nos lo avisa cierta emocion, especie de voz interna que no es más que la *necesidad*, potencia motriz de los mecanismos individual y social, dice; la necesidad así anunciada, engendra el deseo; el deseo la voluntad, y esta la pasion: la cual en último análisis, no es más que un deseo inmoderado, ó como decimos, la *tiranía de una necesidad*. Decir, que las necesidades del hombre son muchísimas, es venir á confesar, que el hombre no es más qne un compuesto de pasiones. Estas se hallan en su alma y en lo más diminuto de sus órganos; más en virtud de la misteriosa union del alma con el cuerpo, el hombre está en cada parte de sí mismo.

Pasa despues á descomponer al hombre para estudiarlo mejor, y las pasiones que en él encuentra las reduce á tres clases generales de necesidad, como son: 1.ª Necesidades animales; 2.ª Necesidades sociales; 4.ª Necesidades intelectuales. En seguida enumera la materia sobre que basa cada una de estas necesidades, y el modo en que deben satisfacerse para que no lleguen á degenerar en escesos; y concluye resumiendo toda su teoría con las siguientes proposiciones:

1.ª Las necesidades animales pueden referirse á los *instintos*, las necesidades sociales á los *sentimientos*, y las necesidades intelectuales á las *facultades del espíritu*.

2.ª A estas tres clases de *necesidades*, corresponden tres clases de *pasiones* y tres clases de *deberes:* pasiones *animales*, pasiones *sociales*, y pasiones *intelectuales:* deberes *animales* ó *fisiológicos*, deberes *sociales* y deberes *intelectuales*.

3.ª Nuestros deberes, lo mismo que nuestras necesidades, no siempre son simples; al contrario, se complican con mucha frecuencia: á menudo sucede tambien que se hallan en oposicion, y en este caso se debe obedecer al más noble.

4.ª Todas nuestras necesidades son intrínsecamente buenas, nuestras pasiones son las únicas aviesas; porque son necesidades pervertidas, que nos esclavizan.

5.ª Para que nuestras necesidades se mantengan buenas es menester que sean todas satisfechas de una manera ármonica y dentro de los límites del deber; no siendo así, degeneran en pasiones.

6.ª El límite que separa el deber de la pasion, el bien del mal, no es más que una simple línea, y esta línea es la del deber. A derecha é izquierda hay dos abismos, tanto más peligrosos, en cuanto su pendiente es agradable y casi insensible. Una vez caido en el precipicio, en él se queda el cobarde: pero el hombre brioso se alza y consigue salir. Al caer acredita el hombre su flaqueza; al levantarse atestigua su virtud.

Y basta lo dicho para que el teólogo principiante pueda apreciar mejor las doctrinas, que con tanta profundidad como esclarecimiento trata el Angélico Doctor, con mayor ó menor oposicion á los referidos sistemas, en la 1.ª-2.ª cuestion 22 y siguientes.—M. C. G.

ÍNDICE

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO 5.°

APÉNDICE

FIN DEL TOMO V Y ÚLTIMO.

CORRECCION DE ERRATAS.

Págs.	*Notas.*	*Colum.*	*Lineas.*	*Erratas.*	*Rectificaciones.*
1	2	2	1 y 2	sometió al	cometió el
5	1	1	2	IX	IV
5	2	2	2	de lo con nuestra	de lo que con nuestra
6	1	1	3	de catero	de cætero.
8	1	1	3	no el que	no en el que
11	1	1	2	el peso	el peor.
13	»	1	10	procedente	precedente
17	3	2	2	en que en la otra	en que la otra
20	1	1	2	cánon 2	cánon 11
23	2	2	3	Sesion XI	Sesion XIV
26	»	2	13	éste	esté
28	2	1	2	nobis	vobis
34	1	1	5	en	con
39	2	1 y 2	última	en la	con la
50	2	2	id.	en ello	en ella
62	1	2	2	Concilio IX	Concilio IV
64	»	1	40	si el ly	si el término
68	1	1	3	se conserve	se quite
79	1	1	3	se salvaron	se salvarán
80	2	2	6	febrosianos	febronianos
88	1	1	4	pœnitenti culpam	pœnitenti ita culpam.
93	4	1	3	Layon	Lyon
96	1	1	9	nota 166	nota 4
124	1	1	6	sine finibus	suis finibus
126	1	1	1	Concilio IX	Concilio IV
130	1	2	1	imponeise	imponer
134	»	2	38	eunque	aunque
140	2	2	4	nota 236	nota 1.ª
143	4	2	2	nota 242	nota 1.ª
160	1	1	5	nota 268	nota 2.ª
162	1	1	5	7.º de Nicea	1.º de Nicea.
183	4	2	11	veniran sujeto	vivirán sujetos
193	»	1	8	propósito	prepósito
197	»	4	5	Tellez	Feller
201	»	1	22	uncion	union
214	»	2	28	indiscutible	indisoluble
224	1	1 y 2	3 y 4	no estan solo en	no están en
228	»	1	18	apuesta	puesta
233	»	2	27	accidat	accedat
235	1	1	2	sea	ó sea
239	2	2	2	nitùs	penitus,
240	1	1	13	Marces	Marco
240	»	»	26	Rusia	Prusia
251	»	2	31	(349)	(2)
255	1	2	7	Quiniesto	Quinisesto
262	»	2	49	digistos	digesto
264	2	2	4	disminuir	dirimir
283	»	2	43	Unos	Unus
297	2	1	10	en Rusia	en Prusia
299	1	2	13	en estas dos	en estos tres
313	1	2	3	á dicho Sanchez	á Sanchez
315	1	1	6	Hiberis	Iliberis
315	2	2	2	Rusia	Prusia

Pags.	*Notas.*	*Colum.*	*Lineas.*	*Erratas.*	*Rectificaciones.*
325	»	2	35	petet	petat
330	2	2	1	habiéndose	han
336	»	2	1	Job. 4, 13	(Tob. 4, 13)
371	2	2	2	el Señor nos hubiere	el Señor no nos hubiese
»	»	»	6	sobre un	sobre tan
383	1	1	1	consultarse (Annal. adan.)	consultarse á Baronio (Annal. ad. an.)
428	»	1	6	en mandado	con mandato
437	»	2	18	se les concedió	porque se les concedió
483	»	1	21	40, 31)	Isaiæ c. 40, 31
495	1	1	2	este pasaje	sobre este pasaje
509	2	2	1	Teller	Feller
547	»	2	7	Otros por Cristo	Otros que Cristo
570	1	2	1	á la cual	en la cual
572	1	1	4	han de ser	no han de ser

Aristóteles (De anima, lib. 2, t. 4 et seq. y t. 150 et seq.); los que destruidos, se patentiza la falsedad de la predicha opinion. Y del mismo modo se destruyen los errores de ciertos herejes, de los que unos cayeron en las predichas opiniones de los filósofos; y otros establecieron que las almas se unían otra vez á los cuerpos celestes, ó tambien á los cuerpos á modo de viento sutil, como cuenta San Gregorio (Moral. lib. 14, c. 29), de cierto obispo de Constantinopla (1), esponiendo aquello de (Job. 19): *en mi carne veré á Dios*, etc. Y ademas de esto los predichos errores de los herejes pueden destruirse, puesto que perjudican á la verdad de la resurreccion, que la Sagrada Escritura confiesa. Porque no puede llamarse resurreccion, si no vuelve el alma al mismo cuerpo, porque la resurreccion es un segundo levantamiento. Y de la misma naturaleza es propio levantarse y caer. De consiguiente la resurreccion atañe más al cuerpo que despues de la muerte cae, que al alma que despues de la muerte vive. Y así, si no fuera el mismo el cuerpo que el alma vuelve á tomar, ni se llamaría resurreccion, sino más bien asuncion de nuevo cuerpo (2).

Al argumento 1.° dirémos que no hay en todo, sino en algo completa semejanza. Porque en la siembra del grano lo sembrado y nacido no es igual en número ni se refiere del mismo modo, puesto que primeramente fue sembrado sin folículos, con los que no obstante nace. Pero el cuerpo que resucita será el mismo en número, aunque de otro modo; porque fue mortal y surgirá en inmortalidad.

Al 2.° que la diferencia que hay entre el alma del que resucita y la del que vive en este mundo, no es segun alguna cosa esencial, sino segun la gloria y miseria, que constituyen una diferencia accidental. Por consiguiente no conviene que resucite otro cuerpo distinto en número, sino de otro modo, para que corresponda proporcionalmente la diferencia de los cuerpos á la diferencia de las almas.

Al 3.° que aquello que se entiende en la materia ántes de la forma, queda en la materia despues de la corrupcion; porque quitado lo posterior áun puede perseverar lo primero. Pero conviene, como dice el comentador (Phys. lib. 1, coment. 63), y en el libro *De substantia orbis*, entender en la materia de las cosas generables y corruptibles, ántes de la forma sustancial, dimensiones no determinadas, segun las que se considere la division de la materia, de modo que pueda recibir diversas formas en diversas partes: por lo que tambien despues de la separacion de la forma sustancial de la materia, todavía quedan aquellas dimensiones las mismas; y en este sentido, existiendo la materia bajo aquellas dimensiones, cualquiera que sea la forma que reciba, tiene mayor identidad respecto de aquello que fue engendrado de ella, que cualquiera otra parte de la materia, existiendo bajo cualquier forma; y así la misma materia que ántes fue materia del cuerpo humano, será empleada para repararle.

Al 4.° que, así como la cualidad simple no es la forma sustancial del elemento, sino el accidente propio suyo y su disposicion, por cuyo medio la materia se hace propia para tal forma; del mismo modo la forma de la mezcla, que es la cualidad resultante de las cualidades simples anexas á un medio, no es forma sustancial del cuerpo misto, sino accidente propio y disposicion por la que la materia se hace necesaria para la forma. Mas el cuerpo humano, fuera de esta forma de mezcla, no tiene forma alguna sustancial, sino el alma racional; porque si tuviese otra forma sustancial primera, ella le daría *el ser* sustancial, y así por ella se constituiría en género de sustancia; de donde resulta que el alma vendría á su cuerpo constituido en género de sustancia, y de este modo la comparacion del alma al cuerpo sería como la comparacion de las formas artificiales á sus materias, en cuanto por esto se constituyen en el género de sustancia por su materia; de consiguiente la union del alma al cuerpo sería accidental, lo cual es el error de los antiguos filósofos reprobado por Aristóteles (De anima, lib. 2, t, 4; y l. 1, t. 52). Seguiríase tambien, que el cuerpo humano y cada una de sus partes no retendrían equívocamente

(1) El patriarca Eutiques, cuyos errores espone el Santo Doctor en el libro de sus Morales (lib. XIV, cap. 29).

(2) Del mismo modo hablan San Jerónimo, San Agustin é Inocencio III en el concilio de Letran. Hé aquí lo establecido en el cánon 1.°: *Omnes mortales cum suis propriis corporibus resurgent quæ nunc gestant.*

sus primeros nombres, lo que es contrario á lo que dice Aristóteles (De anima, lib. 2, t. 9). Por lo que quedando el alma racional, ninguna forma sustancial del cuerpo humano cede enteramente en el no ente. Y la variacion de las formas accidentales no constituye diversidad en número. Por lo que resucitará numéricamente el mismo cuerpo, supuesto que la materia se resume la misma en número, como se ha dicho en la solucion precedente.

ARTÍCULO II. — **El hombre que resucitará es el mismo en número?** (1)

1.° Parece que el hombre que resucitará no es el mismo en número; porque, como dice Aristóteles (De generat. lib. 2, t. 99), « cualesquiera cosas que tienen » sustancia corruptible movida no se rei» teran las mismas en número». Pero tal es la sustancia del hombre segun el presente estado. Luego no puede despues de la mudanza de la muerte reiterarse el mismo en número.

2.° Donde hay una humanidad diferente, no hay el mismo hombre en número; por lo que Sócrates y Platon son dos hombres y no un solo hombre; porque la humanidad de uno y otro es diferente. Pero la humanidad del que resucita es distinta de la que ahora tiene. Luego el hombre no es el mismo en número. La media puede probarse de dos modos: 1.° porque la humanidad, que es la forma del todo, no es forma y sustancia como el alma, sino forma solamente: y semejantes formas ceden enteramente en el no ente, y así no puede reiterarse; en 2.° lugar, porque la humanidad resulta de la union de las partes. Mas la union que existió ántes no puede ser reproducida la misma en número, pues la reiteracion se opone á la identidad; porque la reiteracion lleva consigo número, y la identidad unidad, las cuales cosas no son compatibles entre sí; mas en la resurreccion se reitera la union. Luego no hay la misma union; y así no es la misma humanidad ni el mismo hombre.

3.° El mismo hombre no es muchos animales. Luego si no es el mismo animal, no es el mismo hombre en número. Pero donde no hay el mismo sentido, no hay el mismo animal; porque éste se define por medio del sentido primero, á saber: el tacto, como se manifiesta (De an. lib. 2, t. 16 y 17). Mas no quedando el sentido en el alma separada, como ciertos sujetos dicen, no puede tomarse el mismo en número. Luego en la resurreccion no será el hombre que resucita el mismo animal en número; y así no será el mismo hombre.

4.° La materia de la estatua es más principal en la estatua que la materia del hombre en el hombre; porque las cosas artificiales son en el género de sustancia segun la parte de materia, y las naturales segun la forma, como lo manifiesta Aristóteles (Phys. lib. 2, t. 8); y el comentador dice lo mismo (De an. lib. 2, comment. 8). Pero si la estatua se repara por el mismo bronce, no será la misma en número. Luego mucho menos si el hombre se repara por los mismos polvos ó cenizas, no será el mismo hombre en número.

Por el contrario, es lo que se dice (Job. 19, 27): *á quien yo mismo he de ver, y no otro distinto;* y habla de la vision despues de la resurreccion. Luego el hombre resucitará el mismo en número.

Ademas, dice San Agustin (De Trinit. lib. 8, c. 5), que « resucitar no es » otra cosa que revivir ». Pero si no volviera á la vida el mismo hombre en número que murió, no se diría que revivía. Luego no resucitaría, lo que es contrario á la fe.

Conclusion. *Conviene que el hombre resucite el mismo en número, y establecer lo contrario es herético.*

Responderémos, que la necesidad de establecer la resurreccion es con el objeto de que el hombre consiga el fin último, para que fue hecho; lo cual no puede hacerse en esta vida, ni en la vida del alma separada, como se ha dicho (C. 75, a. 1 y 2): de lo contrario, el hombre estaría vanamente constituido, si no pudiera llegar al fin, para que fue hecho. Y puesto que conviene que llegue al fin aquello mismo en número, que por causa del fin fué hecho, para que no parezca que ha sido hecho en vano, es menester

(1) Lo que el Santo espone en este artículo no es más que la proposicion del anterior y consiguientemente pertenece á la fe su doctrina.

que el hombre resucite el mismo en número; y esto sucede ciertamente, cuando la misma alma en número se une al mismo cuerpo en número; pues de lo contrario no habría propiamente resurreccion si el mismo hombre no se reparase. Por lo que establecer que no será el mismo en número el que resucitará, es herético y derogativo de la verdad de la Sagrada Escritura, que predica la resurreccion (1).

Al argumento 1.° dirémos que el Filósofo habla de la reiteracion que se hace por el movimiento ó mutacion natural. Porque demuestra la diferencia de la circulacion, que hay en la generacion y en la corrupcion, con la circulacion que hay en el movimiento del cielo: porque el cielo por el movimiento local vuelve el mismo en número al principio del movimiento, porque tiene la sustancia incorruptible movida; mas las cosas generales y corruptibles, mediante la generacion, vuelven á la misma especie, no al mismo número, porque del hombre se engendra la sangre, y de esta el sémen ó gérmen, y así despues, hasta que se llegue al hombre no el mismo en número, sino en especie: del mismo modo, del fuego se engendra el aire, y del aire el agua, y del agua la tierra, y de la tierra el fuego, no lo mismo en número, sino en especie. De donde se ve claro que la razon aducida segun la intencion del Filósofo no hace al propósito. O debe decirse que la forma de los otros cuerpos generables y corruptibles no es subsistente por sí, de modo que pueda quedar despues de la corrupcion del compuesto, como sucede respecto del alma racional, que el *ser* que adquiere por sí en el cuerpo, lo retiene áun despues de la separacion del cuerpo; y el cuerpo es conducido á la participacion de aquel *ser* mediante la resurreccion, puesto que no es otro *ser* del cuerpo, y otro distinto el del alma en el cuerpo: de no ser así habría union del alma y del cuerpo solo accidental; y en este sentido no se habría hecho ninguna interrupcion en el *ser* sustancial del hombre, de modo que no pueda volver á ser el mismo hombre en número, á causa de la interrupcion de su ser; como acontece en otras cosas corrompidas, cuyo *ser* se interrumpe del todo, no quedando la forma, y subsistiendo la materia bajo otro *ser* remanente. Mas no obstante, ni aún el hombre por medio de la generacion natural se reitera, ó vuelve á ser el mismo en número, porque el cuerpo del hombre engendrado no se hace de toda la materia del que le engendra. De consiguiente, es cuerpo diverso en número, y por tanto, el alma y el hombre todo.

Al 2.° que sobre la humanidad y sobre cualquiera forma del todo hay dos opiniones: porque algunos dicen que lo mismo segun la cosa es la forma del todo y la forma de la parte; se llama, sin embargo, forma de la parte, segun que perfecciona la materia; y del todo, segun que de toda ella se consigue la razon de la especie. Y segun esta opinion, la humanidad segun la cosa no es otra cosa que el alma racional; y así, resumiéndose el alma racional la misma en número, la humanidad será la misma en número; y áun despues de la muerte queda, aunque no bajo la razon de humanidad, porque separada de ella no consigue el compuesto la razon de especie. La otra opinion es la de Avicena, la cual parece más verdadera, porque la forma del todo no es forma de la parte solamente, ni cualquiera otra forma distinta excepto la forma de la parte, sino que es un todo resultante de la composicion de la forma y de la materia, que comprende en sí á las dos: y esta forma del todo se llama esencia ó quididad. Así, pues, por cuanto en la resurreccion el cuerpo será el mismo en número, y el alma racional la misma en número tambien, será por necesidad la misma humanidad. Mas la primera razon, probando la diversidad de humanidad futura, procedía como si la humanidad fuese otra forma que sobreviene á la forma y á la materia, lo que es falso. La segunda razon tampoco puede impedir la identidad de humanidad, porque la union significa accion ó pasion; la cual, aunque es diversa, no puede impedir la

(1) Como, por ejemplo, este terminante texto de Job: *Yo sé que vive mi Redentor, y que en el último dia he de resucitar de la tierra. Y de nuevo he de ser rodeado de mi piel, y en mi carne veré á mi Dios. A quien he de ver yo mismo, y mis ojos lo han de mirar y no otro.* (C. 19, verso 25, 26 y 27). O este otro del Apóstol: *Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorruptibilidad; y esto que es mortal se vista de inmortalidad* (1 Ad Corint. xv, 53).

identidad de humanidad, porque la accion y pasion, de las cuales constaba la humanidad, no son de esencia de la humanidad por lo que la diversidad de aquellos no induce diversidad de humanidad; porque consta que la generacion y resurreccion no son un mismo movimiento en número. Ni por esto, sin embargo, se impide la identidad del que resucita con el engendrado: del mismo modo tampoco se impide la identidad de humanidad, si se toma la union por la relacion misma; porque aquella relacion no es de esencia de la humanidad, sino que la acompaña, por cuanto la humanidad no es de aquellas formas, que son composicion y órden, como se dice (Physic. lib. 2, tex. 13), como lo son las formas de los artefactos. Por tanto, existiendo otra composicion en número, no es la misma en número la forma de la casa.

Al 3.° que aquella razon concluye muy bien contra aquellos que establecían, que el alma sensible y racional eran diversas en el hombre, puesto que conforme á esto el alma sensitiva en el hombre no sería incorruptible, como ni en los otros animales: de donde en la resurreccion no sería la misma alma sensible, y por consiguiente, ni el mismo animal, ni el mismo hombre. Pero si establecemos que la misma alma segun la sustancia en el hombre es racional y sensible, no sufrirémos en esto ningunas angustias, porque el animal se define por medio del sentido, que es el alma sensitiva, como por medio de la forma esencial; mas por el sentido, que es la potencia sensitiva, se conoce su definicion, como por la forma accidental, que concurre en gran parte á dar á conocer el *quod quid est*, como se dice (De an. lib. 1, tex. 2). Así, pues, despues de la muerte queda el alma sensible, como tambien el alma racional segun la sustancia; mas las potencias sensitivas segun algunos no quedan: cuyas potencias, siendo propiedades accidentales, no pueden quitar con su variedad la identidad de todo el animal, ni aún las partes del mismo, porque no se llaman potencias las perfecciones ó actos de los órganos, sino como principios de obrar, como el calor en el fuego.

Al 4.° que la estatua puede considerarse de dos modos: ó segun que es cierta sustancia, ó segun que es cierta cosa artificial. Y por cuanto se pone en el género de sustancia en razon de su materia, por eso, si se considera segun que es cierta sustancia, es la misma en número la estatua que se repara por la misma materia. Mas en el género de las cosas artificiales se pone segun que es cierta forma accidental, que tambien pasa, destruida la estatua, y así no resulta lo mismo en número, ni la estatua puede ser la misma en número. Pero la forma del hombre, es decir, el alma, queda despues de la disolucion del cuerpo. Y por tanto, la razon no es semejante.

ARTICULO III. — **¿Conviene que los polvos ó cenizas del cuerpo humano vuelvan mediante la resurreccion á aquella parte del cuerpo que en aquellos se disolvió?**

1.° Parece conveniente que los polvos ó cenizas del cuerpo humano no vuelvan mediante la resurrcccion á aquella parte del cuerpo que en ellos se disolvió, porque segun el Filósofo (De an. l. 2, 9), « así como se refiere toda el alma á todo » el cuerpo, así una parte del alma á otra » parte del cuerpo, como la vista á la pu» pila ». Pero conviene que despues de la resurreccion, el cuerpo vuelva á tomar la misma alma. Luego conviene que tambien las partes del cuerpo vuelvan á tomar los mismos miembros en los que se perfeccionen las mismas partes del alma.

2.° La diversidad de la materia constituye la diversidad en número. Mas si aquellas cenizas no vuelven á las mismas partes, cada una de estas partes no se reparará por la misma materia de que ántes constaba. Luego no serán las mismas en número. Pero si las partes son diversas, diverso será el todo, porque las partes se comparan al todo, como la materia á la forma, segun se manifiesta (Physic. l. 31). Luego no será el hombre el mismo en número, lo cual es contra la verdad de la resurreccion.

3.° La resurreccion se ordena para que el hombre reciba la recompensa de sus obras. Mas las diversas partes del cuerpo sirven á las diversas obras meritorias ó demeritorias. Luego conviene que en la resurreccion cada parte vuelva á su es-

tado primero, para que sea premiada á su modo.

Por el contrario, las cosas artificiales dependen más de su materia que las naturales; y en las artificiales, para que el mismo artefacto sea reparado por la misma materia, no conviene que las partes se reduzcan á un mismo sitio ó estado. Luego ni en el hombre conviene.

Ademas, la variacion del accidente no produce diversidad en número. Pero la situacion de las partes es cierto accidente. Luego su diversidad en el hombre no constituye diversidad en número.

Conclusion. [1] *Si la materia de una una sola parte homogénea vuelve á otra parte homogénea ningun perjuicio se engendrará á la identidad del todo.* [2] *Si la materia de una sola parte vuelve á otra parte de otra especie, entónces por necesidad se varía, no solo la situacion de las partes, sino tambien su identidad, si toda la materia, sin embargo, ó algo, que era por verdad de naturaleza en una sola, se pasa á otra.* [3] *Quitada la identidad de partes, se quita la identidad del todo, si hablamos de las partes esenciales, pero no de las accidentales.* [4] *Segun la congruencia es más probable, que áun la situacion de las partes se conservará lo mismo en la resurreccion, principalmente en cuanto á las partes esenciales y orgánicas, aunque tal vez no en cuanto á las accidentales.*

Responderémos, que en esta cuestion hay diferencia en considerar qué es lo que puede hacerse sin perjudicar á la identidad, y lo que se hará, para que se guarde la congruencia. Así, pues, en cuanto á lo primero debe saberse que en el hombre pueden considerarse diversas partes de dos modos: 1.° diversas partes del todo homogéneo, como diversas partes de carne ó diversas partes de hueso; y 2.° diversas partes de diversas especies del todo heterogéneo, como hueso y carne. Si se dice, pues, que parte de la materia volverá á otra parte de la misma especie, esto no hará variedad, sino en el estado ó situacion de las partes. Y la situacion de las partes variada, no varía la especie en todos los homogéneos. Así que, si la materia de una parte vuelve á otra, no se engendrará perjuicio á la identidad del todo. Y así es tambien en el ejemplo que se establece en la letra (Sent. 4, distinc. 44); porque la estatua no vuelve á ser la misma en número segun la forma, sino segun la materia, conforme á la cual es cierta sustancia; pero de este modo la estatua es homogénea, aunque no segun la forma artificial. Mas si se dice que la materia de una parte vuelve á otra parte de distinta especie, en este caso por necesidad se varía, no solo la situacion de las partes, sino tambien la identidad de ellas; de modo, sin embargo, que toda la materia, ó algo de lo que había de verdad de la humana naturaleza en una sola, se traslada á otra; mas no si algo que hay supérfluo en una parte, se transfiere á otra. Pero quitada la identidad de partes, se quita la identidad del todo, si hablamos de las partes esenciales; pero no, si hablamos de las partes accidentales, como son los cabellos y las uñas, de los que parece que habla San Agustin (De civit. Dei, lib. 22, cap. 19). Y así se manifiesta de qué modo la traslacion de la materia de una parte á otra quita la identidad del todo, y de qué modo no. Mas hablando segun la congruencia, es más probable que áun la situacion de las partes se conservará la misma en la resurreccion, sobre todo en cuanto á las partes esenciales y orgánicas, aunque tal vez no en cuanto á las accidentales, como son las uñas y los cabellos (1).

Al argumento 1.° dirémos, que aquella objecion procede de las partes orgánicas ó heterogéneas y no de las partes homogéneas ó semejantes.

Al 2.° que la situacion diversa de las partes de la materia no produce diversidad en número, aunque sí la diversidad de materia.

Al 3.° que la operacion, propiamente hablando, no es de la parte, sino del todo. Por lo que el premio no se debe á la parte sino al todo.

(1) A toda esta argumentacion del Angélico, puramente filosófica, hay que añadir tambien y principalmente que la Escritura nos dice que no solamente tomarémos nuestros cuerpos, sino tambien sus mismos miembros. En la nota anterior hemos visto que Job habla de su *piel*, de su *carne* y de sus *ojos*. Y el Salvador, nos dicen San Juan y San Lúcas, que cuando se apareció despues de resucitado á sus discípulos, *les mostró sus manos piés y costado*; es decir, los principales miembros que ántes de morir tenía, y por donde podían conocerle despues de resucitado.

CUESTION LXXX.

De la integridad de los cuerpos que han de resucitar.

Considerarémos ahora la integridad de los cuerpos que han de resucitar. Acerca de esto investigarémos cinco cosas: 1.ª Todos los miembros del cuerpo humano resucitarán en el mismo? — 2.ª ¿Resucitarán los cabellos y las uñas? — 3.º Y los humores? 4.ª Y todo aquello que hubo en él de verdad de la humana naturaleza? — 5.º Resucitará todo lo que materialmente hubo en él?

ARTÍCULO I. — **Resucitarán todos los miembros del cuerpo humano?**

1.º Parece que no todos los miembros del cuerpo humano resucitarán; porque, quitado el fin, en vano es restablecido lo que á él atañe. Mas el fin de cualquier miembro es su acto. Luego no haciéndose en vano cosa alguna en las obras divinas y no compitiendo al hombre despues de la resurreccion el uso de ciertos miembros, sobre todo el de los genitales, puesto que entónces *ni se casarán ni serán dados en casamiento* (Math. 22, 30); parece que no todos los miembros resucitarán.

2.º Los intestinos son ciertos miembros; pero no resucitarán, porque no pueden resucitar llenos, puesto que contienen inmundicias; ni vacíos, porque nada hay vacío en la naturaleza. Luego no todos los miembros resucitarán.

3.º El cuerpo resucitará, para ser premiado por la obra que por él hizo el alma. Es así que el miembro cortado al ladron por hurto, que despues hace penitencia y se salva, no puede remunerarse en la resurreccion, ni por el bien, porque no cooperó á él, ni por el mal, puesto que la pena del miembro redundará en pena del hombre. Luego no todos los miembros resucitarán con el hombre.

Por el contrario, más pertenecen á la verdad de la naturaleza humana los otros miembros que los cabellos y las uñas. Pero estos serán restituidos al hombre en la resurreccion, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 14). Luego con mucha mayor razon los otros miembros.

Ademas, *las obras de Dios son perfectas* (Deuter. 32, 4). Y la resurreccion será hecha por obra divina. Luego el hombre será reparado perfecto en todos los miembros.

Conclusion. [1] *Es menester que el cuerpo resucite perfecto.* [2] *Es preciso que todos los miembros que ahora están en el cuerpo del hombre, sean reparados por la resurreccion.*

Responderémos, que, como se dice (De an. l. 2, t. 36 y 37), «el alma se ha » al cuerpo, no solo en el hábito de la forma y fin, sino tambien en el hábito de » la causa eficiente»; porque la comparacion del alma al cuerpo es como la del arte al artefacto, segun dice el Filósofo (Magn. moral. l. 7, c. 11). Pero todo lo que se manifiesta esplícitamente en el artefacto, todo ello se contiene implícita y originalmente en el mismo arte. Del mismo modo tambien todo lo que aparece en las partes del cuerpo, está contenido en el alma original y en cierto modo implícitamente. Luego, así como la obra de arte no sería perfecta, si al artefacto le faltase algo de lo que el arte contiene, así ni el hombre podría ser perfecto, si todo lo que implícitamente está contenido en el alma, no se manifestase esteriormente en el cuerpo; ni tampoco el cuerpo corresponderia al alma de una manera plenamente proporcional. Luego, siendo preciso que en la resurreccion el cuerpo del hombre corresponda totalmente al alma, puesto

que no resucitará, sino segun la relacion que tiene con el alma racional, *es menester tambien que el cuerpo resucite perfecto*, como restablecido que es para conseguir la última perfeccion. Luego *es preciso que todos los miembros que ahora están en el cuerpo del hombre, sean reparados en la resurreccion* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que los miembros pueden ser considerados de dos maneras : por comparacion al alma ó segun la relacion de la materia con la forma, ó segun la del instrumento con el agente. «Es, pues, la misma la comparacion de todo el cuerpo á toda el alma, y de las partes á las partes», como se dice (De an. l. 2, t, 9). Si pues se consideran los miembros con arreglo á la primera comparacion, el fin de ellos no es la operacion, sino más bien el ser perfecto de la especie, el que tambien se requerirá despues de la resurreccion. Si, empero, se consideran segun la segunda comparacion, en este caso su fin es la operacion. Sin embargo, no se sigue que, cuando falta la operacion sea en vano el instrumento, puesto que este, no solo sirve para ejecutar la operacion del agente, sino tambien para manifestar la virtud del mismo. De consiguiente, será menester que la virtud de las potencias del alma se demuestre en los instrumentos corpóreos, aunque jamas se pongan en accion, para que por eso se recomiende la sabiduría de Dios.

Al 2.º que los intestinos resucitarán en el cuerpo, como tambien los otros miembros ; y estarán llenos no de inmundas superfluidades, sino de humores nobles.

Al 3.º que los actos, por los que merecemos, no son propiamente hablando de la mano ó del pié, sino de todo el cuerpo, á la manera que la operacion del arte no es atribuida al instrumento, sino al artífice. Luego, aunque el miembro que ha sido mutilado ántes de la penitencia, no haya cooperado con el hombre en el estado aquel en que merece la gloria ; sin embargo, merece ser premiado todo entero el hombre que sirve á Dios con todo lo que posee.

(1) Nuestro Señor Jesucristo nos dice por San Lúcas (XXI, v. 18) : *Et capillus de capite vestro non peribit* ; «mas no perecerá un cabello de vuestra cabeza». Si hasta esa parte del cuerpo no perecerá, ¿qué dirémos de las demas? En cuanto á que nuestros miembros serán separados en la resurreccion, lo testifica el Apóstol, quien nos dice que Cristo *reformará nuestro cuerpo abatido, para hacerlo conforme á su cuerpo glorioso* (Filip. III, v. 21).

ARTÍCULO II. — **Los cabellos y las uñas resucitarán en el cuerpo humano?**

1.º Parece que los cabellos y las uñas no resucitarán en el cuerpo humano; porque así como los cabellos y las uñas se engendran de las superfluidades del alimento ; así la orina, el sudor y otras superfluidades ó heces. Mas estas cosas no resucitarán con el cuerpo. Luego ni los cabellos y las uñas.

2.º Entre las otras superfluidades que la comida engendra, se acerca más á la verdad de la naturaleza humana el sémen, que es una superfluidad de que se necesita. Pero el sémen no resucitará en el cuerpo del hombre. Luego mucho menos resucitarán los cabellos y las uñas.

3.º Nada es perfeccionado por el alma racional, que no lo sea por el alma sensible. Y los cabellos y las uñas no son perfeccionados por el alma sensible, puesto que no sentimos para ellos, como se dice (De an. l. 3, t, 66). Luego no resucitando el cuerpo humano, sino porque es perfeccionado por el alma racional, parece que los cabellos y las uñas no resucitarán.

Por el contrario, dícese (Luc. 21, 18): *no perecerá ni un cabello de vuestra cabeza.*

Ademas : los cabellos y las uñas han sido dados al hombre para adorno. Es así que los cuerpos de los hombres, sobre todo de los elegidos, deben resucitar con todo ornato. Luego deben resucitar con los cabellos.

Conclusion. [1] *Los cabellos y las uñas son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* [2] *Es preciso que resuciten en el mismo cuerpo los cabellos y las uñas.*

Respondérémos, que el alma se ha al cuerpo animado, como el arte al artefacto y á sus partes, y como el arte á sus instrumentos, por lo que tambien se dice orgánico el cuerpo animado. El arte empero, usa de ciertos instrumentos para la ejecucion de la obra intentada; y estos instrumentos son de la intencion primera del arte ; usa tambien de otros ins-

trumentos para la conservacion de los principales, y estos son de la segunda intencion del arte; como el arte militar usa de la espada para la guerra, y de la vaina para la conservacion de la espada. Y así tambien, en las partes del cuerpo animado, unas se ordenan á ejecutar las operaciones del alma, como el corazon, el hígado, la mano y el pié, otras á la conservacion de otras partes, como las hojas para cubrir los frutos; y á este tenor los cabellos y las uñas existen en el hombre para la custodia de otras partes. De consiguiente *son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* Y puesto que el hombre resucitará en toda la perfeccion de su naturaleza, por eso *es preciso que resuciten en él mismo los cabellos y las uñas.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas superfluidades son espelidas por la naturaleza, como inútiles para cosa alguna, por lo que no pertenecen á la perfeccion del cuerpo humano; otra cosa es de aquellas superfluidades, que la naturaleza retiene para la generacion de los cabellos y las uñas de las que tiene necesidad para conservar los miembros.

Al 2.º que no se necesita del sémen para la perfeccion del individuo, como de los cabellos y las uñas, sino solo para la perfeccion de la especie.

Al 3.º que los cabellos y las uñas se nutren y se aumentan, y por tanto, es evidente que participan de alguna operacion, lo cual no sería posible, si sus partes no hubiesen sido perfeccionadas en algun modo por el alma. Y puesto que en el hombre no hay sino una sola alma, á saber, la racional, consta que han sido perfeccionadas por el alma racional, aunque no hasta el estremo de participar de la operacion del sentido, como ni los huesos de los que consta que resucitarán, pertenecen á la integridad del individuo.

ARTICULO III. — **Resucitarán los humores en el cuerpo?**

1.º Parece que no resucitarán los humores en el cuerpo; porque se dice (I, Cor. 15, 50): *la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios.* Pero la sangre es el humor más principal. Luego no resucitará en los bienaventurados, que poseerán el reino de Dios, y mucho menos en otros.

2.º Los humores son para la restauracion de lo perdido. Y despues de la resurreccion no habrá desperdicio alguno. Luego el cuerpo no resucitará con humores.

3.º Lo que está en vía de generacion en el cuerpo humano, áun no ha sido perfeccionado por el alma racional. Los humores están todavía en vía de generacion, porque son en potencia la carne y hueso: luego áun no han sido perfeccionados por el alma racional. Es así que el cuerpo humano no se relaciona con la resurreccion, sino segun que ha sido perfeccionado por el alma racional. Luego no resucitarán en él los humores.

Por el contrario, lo que es de la constitucion del cuerpo humano, resucitará en él. Mas los humores son tales, como consta por San Agustin (allium auctorem), que dice (l. De spir. et an. c. 20), «que el cuerpo consta de miembros ofi» ciales, estos de consemejantes, y estos » de humores». Luego los humores resucitarán en el cuerpo.

Ademas: nuestra resurreccion será conforme á la de Cristo. Pero en Cristo resucitó la sangre; de lo contrario el vino ahora no se convertiría por transustanciacion en sangre suya en el sacramento del altar; luego tambien en nosotros resucitará la sangre y por la misma razon los otros humores.

Conclusion. *Es necesario que los humores resuciten juntamente con el cuerpo humano, puesto que pertenecen á la perfeccion de la humana naturaleza.*

Responderémos, que *todo lo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana en el que resucita, esto todo resucitará* por la razon ya dicha (a. 1 y 2). Luego es preciso que resucite en el hombre aquella humedad del cuerpo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana. Existen empero en el hombre tres clases de humedad. Una consiste en el alejamiento de la perfeccion del individuo, ó porque está en vía de corrupcion y es desechada por la naturaleza, como la orina, el sudor, el pus y semejantes; ó porque es ordenada por la naturaleza para la conservacion de la especie en otro individuo, ya por acto de la

que no resucitará, sino segun la relacion que tiene con el alma racional, *es menester tambien que el cuerpo resucite perfecto*, como restablecido que es para conseguir la última perfeccion. Luego *es preciso que todos los miembros que ahora están en el cuerpo del hombre, sean reparados en la resurreccion* (1).

Al argumento 1.° dirémos, que los miembros pueden ser considerados de dos maneras : por comparacion al alma ó segun la relacion de la materia con la forma, ó segun la del instrumento con el agente. «Es, pues, la misma la comparacion de todo el cuerpo á toda el alma, y de las partes á las partes», como se dice (De an. l. 2, t, 9). Si pues se consideran los miembros con arreglo á la primera comparacion, el fin de ellos no es la operacion, sino más bien el ser perfecto de la especie, el que tambien se requerirá despues de la resurreccion. Si, empero, se consideran segun la segunda comparacion, en este caso su fin es la operacion. Sin embargo, no se sigue que, cuando falta la operacion sea en vano el instrumento, puesto que este, no solo sirve para ejecutar la operacion del agente, sino tambien para manifestar la virtud del mismo. De consiguiente, será menester que la virtud de las potencias del alma se demuestre en los instrumentos corpóreos, aunque jamas se pongan en accion, para que por eso se recomiende la sabiduría de Dios.

Al 2.° que los intestinos resucitarán en el cuerpo, como tambien los otros miembros ; y estarán llenos no de inmundas superfluidades, sino de humores nobles.

Al 3.° que los actos, por los que merecemos, no son propiamente hablando de la mano ó del pié, sino de todo el cuerpo, á la manera que la operacion del arte no es atribuida al instrumento, sino al artífice. Luego, aunque el miembro que ha sido mutilado ántes de la penitencia, no haya cooperado con el hombre en el estado aquel en que merece la gloria ; sin embargo, merece ser premiado todo entero el hombre que sirve á Dios con todo lo que posee.

ARTÍCULO II. — **Los cabellos y las uñas resucitarán en el cuerpo humano?**

1.° Parece que los cabellos y las uñas no resucitarán en el cuerpo humano; porque así como los cabellos y las uñas se engendran de las superfluidades del alimento ; así la orina, el sudor y otras superfluidades ó heces. Mas estas cosas no resucitarán con el cuerpo. Luego ni los cabellos y las uñas.

2.° Entre las otras superfluidades que la comida engendra, se acerca más á la verdad de la naturaleza humana el sémen, que es una superfluidad de que se necesita. Pero el sémen no resucitará en el cuerpo del hombre. Luego mucho menos resucitarán los cabellos y las uñas.

3.° Nada es perfeccionado por el alma racional, que no lo sea por el alma sensible. Y los cabellos y las uñas no son perfeccionados por el alma sensible, puesto que no sentimos para ellos, como se dice (De an. l. 3, t, 66). Luego no resucitando el cuerpo humano, sino porque es perfeccionado por el alma racional, parece que los cabellos y las uñas no resucitarán.

Por el contrario, dícese (Luc. 21, 18): *no perecerá ni un cabello de vuestra cabeza.*

Ademas : los cabellos y las uñas han sido dados al hombre para adorno. Es así que los cuerpos de los hombres, sobre todo de los elegidos, deben resucitar con todo ornato. Luego deben resucitar con los cabellos.

Conclusion. [1] *Los cabellos y las uñas son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* [2] *Es preciso que resuciten en el mismo cuerpo los cabellos y las uñas.*

Responderémos, que el alma se ha al cuerpo animado, como el arte al artefacto y á sus partes, y como el arte á sus instrumentos, por lo que tambien se dice orgánico el cuerpo animado. El arte empero, usa de ciertos instrumentos para la ejecucion de la obra intentada; y estos instrumentos son de la intencion primera del arte ; usa tambien de otros ins-

(1) Nuestro Señor Jesucristo nos dice por San Lúcas (xxi, v. 18) : *Et capillus de capite vestro non peribit* ; «mas no perecerá un cabello de vuestra cabeza». Si hasta esa parte del cuerpo no perecerá, ¿qué dirémos de las demas? En cuanto á que nuestros miembros serán separados en la resurreccion, lo testifica el Apóstol, quien nos dice que Cristo *reformará nuestro cuerpo abatido, para hacerlo conforme á su cuerpo glorioso* (Filip. III, v. 21).

trumentos para la conservacion de los principales, y estos son de la segunda intencion del arte; como el arte militar usa de la espada para la guerra, y de la vaina para la conservacion de la espada. Y así tambien, en las partes del cuerpo animado, unas se ordenan á ejecutar las operaciones del alma, como el corazon, el hígado, la mano y el pié, otras á la conservacion de otras partes, como las hojas para cubrir los frutos; y á este tenor los cabellos y las uñas existen en el hombre para la custodia de otras partes. De consiguiente *son de la segunda perfeccion del cuerpo humano, aunque no de la primera.* Y puesto que el hombre resucitará en toda la perfeccion de su naturaleza, por eso *es preciso que resuciten en él mismo los cabellos y las uñas.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquellas superfluidades son espelidas por la naturaleza, como inútiles para cosa alguna, por lo que no pertenecen á la perfeccion del cuerpo humano; otra cosa es de aquellas superfluidades, que la naturaleza retiene para la generacion de los cabellos y las uñas de las que tiene necesidad para conservar los miembros.

Al 2.° que no se necesita del sémen para la perfeccion del individuo, como de los cabellos y las uñas, sino solo para la perfeccion de la especie.

Al 3.° que los cabellos y las uñas se nutren y se aumentan, y por tanto, es evidente que participan de alguna operacion, lo cual no sería posible, si sus partes no hubiesen sido perfeccionadas en algun modo por el alma. Y puesto que en el hombre no hay sino una sola alma, á saber, la racional, consta que han sido perfeccionadas por el alma racional, aunque no hasta el estremo de participar de la operacion del sentido, como ni los huesos de los que consta que resucitarán, pertenecen á la integridad del individuo.

ARTICULO III. — **Resucitarán los humores en el cuerpo?**

1.° Parece que no resucitarán los humores en el cuerpo; porque se dice (I, Cor. 15, 50): *la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios.* Pero la sangre es el humor más principal. Luego no resucitará en los bienaventurados, que poseerán el reino de Dios, y mucho menos en otros.

2.° Los humores son para la restauracion de lo perdido. Y despues de la resurreccion no habrá desperdicio alguno. Luego el cuerpo no resucitará con humores.

3.° Lo que está en vía de generacion en el cuerpo humano, áun no ha sido perfeccionado por el alma racional. Los humores están todavía en vía de generacion, porque son en potencia la carne y hueso: luego áun no han sido perfeccionados por el alma racional. Es así que el cuerpo humano no se relaciona con la resurreccion, sino segun que ha sido perfeccionado por el alma racional. Luego no resucitarán en él los humores.

Por el contrario, lo que es de la constitucion del cuerpo humano, resucitará en él. Mas los humores son tales, como consta por San Agustin (allium auctorem), que dice (l. De spir. et an. c. 20), « que el cuerpo consta de miembros oficiales, estos de consemejantes, y estos de humores ». Luego los humores resucitarán en el cuerpo.

Ademas: nuestra resurreccion será conforme á la de Cristo. Pero en Cristo resucitó la sangre; de lo contrario el vino ahora no se convertiría por transustanciacion en sangre suya en el sacramento del altar; luego tambien en nosotros resucitará la sangre y por la misma razon los otros humores.

Conclusion. *Es necesario que los humores resuciten juntamente con el cuerpo humano, puesto que pertenecen á la perfeccion de la humana naturaleza.*

Responderémos, que *todo lo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana en el que resucita, esto todo resucitará* por la razon ya dicha (a. 1 y 2). Luego es preciso que resucite en el hombre aquella humedad del cuerpo que pertenece á la integridad de la naturaleza humana. Existen empero en el hombre tres clases de humedad. Una consiste en el alejamiento de la perfeccion del individuo, ó porque está en vía de corrupcion y es desechada por la naturaleza, como la orina, el sudor, el pus y semejantes; ó porque es ordenada por la naturaleza para la conservacion de la especie en otro individuo, ya por acto de la

generacion, como el sémen, ya por acto de nutricion, como la leche. Ninguna de tales humedades resucitará, porque no son de la perfeccion del individuo que resucita. Otra es la que aún no llega á la última perfeccion que la naturaleza obra en el individuo; pero que está destinada á ella por la naturaleza, y es doble. Una es la que tiene alguna forma determinada, que está contenida entre las partes del cuerpo, como la sangre y los otros tres humores que la naturaleza ordenó para los miembros que por ellos se engendran ó animan, y sin embargo tienen algunas formas determinadas, lo mismo que las otras partes del cuerpo, y por eso resucitarán con las otras partes del cuerpo; y otra que está en vía de pasar de forma á forma; esto es, de forma de humor á forma de miembro, y tal humedad no resucitará, puesto que despues de la resurreccion cada parte del cuerpo se establecerá en sus formas, de modo que una no pase á otra; y por eso no resucitará aquella humedad que está en el acto mismo de pasar de forma á forma: esta segunda puede ser considerada, ó segun que está en el principio de la transmutacion y en este caso se llama *ros*, esto es, aquella humedad que existe en los orificios de las venas pequeñas, ó segun que está en el progreso de la transmutacion, por lo que se llama *cambium*; pero ni en uno ni en otro estado resucitará. La tercera y última clase de humedad es la que ya llega á la última perfeccion, á la que tiende la naturaleza en el cuerpo del individuo, la cual ya ha sido alterada é incorporada á los miembros, y esta se llama *gluten*; y siendo esta de la sustancia de los miembros, resucitará lo mismo que estos.

Al argumento 1.° dirémos, que la carne y la sangre en aquellas palabras del Apóstol no se toman por la sustancia de la carne y de la sangre, sino por las obras de la carne y de la sangre, que son las obras del pecado ó las de la vida animal. O segun lo que dice San Agustin (in epist. ad Consentium, 205 ó 146), «la carne y » la sangre se toman allí por la corrup- » cion que ahora domina en la carne y » sangre »; por lo que se añade tambien en las palabras del Apóstol: *ni la corrupcion la incorruptibilidad.*

Al 2.° que, así como los miembros que sirven á la generacion, serán despues de la resurreccion para la integridad de la naturaleza humana; no para la operacion que ahora se ejerce por aquellos miembros; así tambien existirán humores en el cuerpo, no para la restauracion de lo desperdiciado, sino para reparar la integridad de la naturaleza humana y para manifestacion de la virtud natural.

Al 3.° que, así como los elementos están en vía de generacion por relacion á los cuerpos mistos, puesto que son su materia, mas no de modo que estén siempre en vía de transformarse en cuerpo misto; del mismo modo tambien se han los humores á los miembros. Y por eso, así como los elementos en las partes del universo tienen formas determinadas, en razon de las cuales son de la perfeccion del universo, como tambien los cuerpos mistos; así tambien los humores son de la perfeccion del cuerpo humano, como tambien las otras partes; aunque no lleguen á la completa perfeccion, como las otras partes, ni tengan los elementos formas tan perfectas, como los cuerpos mistos. Y como las partes todas del universo consiguen de Dios la perfeccion no por igual, sino cada una segun su modo; así tambien los humores son perfeccionados en algun modo por el alma racional, mas no del mismo modo que las partes más perfectas.

ARTÍCULO IV. — **¿Todo lo que existió en el cuerpo, como perteneciente á la verdad de la naturaleza humana, resucitará en el mismo?**

1.° Parece que todo lo que hubo en el cuerpo sobre la verdad de la naturaleza humana, resucitará en el mismo; porque el alimento se convierte en la verdad de la naturaleza humana. Pero algunas veces las carnes del buey ó de otros animales se toman para alimento. Luego si resucitará todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana, resucitará tambien la carne del buey ó de otros animales, lo cual es inconveniente.

2.° La costilla de Adan fue de la verdad de la naturaleza humana en el mismo, como tambien nuestra costilla en nosotros. Y la costilla de Adan no resu-

citará en él, sino en Eva; de lo contrario, Eva no resucitaría, porque de aquella costilla fué formada. Luego no resucitará en el hombre todo lo que hubo en él de la verdad de la naturaleza humana.

3.° No puede ser que lo mismo resucite en diversos hombres. Mas puede suceder que algo de la verdad de la naturaleza humana existió en diversos hombres, como si alguno come carnes humanas que pasan á su sustancia. Luego no resucitará en alguno todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana en el mismo.

4.° Si se dice que no todo lo que existe en la carne comida, es de la verdad de la naturaleza humana, y, por tanto, que algo de ello puede resucitar en el primero y algo en el segundo individuo, se objeta en contrario: de la verdad de la naturaleza humana parece ser sobre todo aquello que es traido de los padres. Y si alguno, no comiendo, sino carnes humanas, engendrase un hijo, es menester que lo que el hijo trae del padre sea de las carnes de otros hombres, que su padre comió, puesto que el sémen viene de lo supérfluo del alimento, como lo prueba el Filósofo (De generat. animal. l. 1, c. 18 y 19). Luego aquello que es de la verdad de la naturaleza humana en este niño, fue tambien de la verdad de la naturaleza humana en otros hombres, cuyas carnes comió el padre.

5.° Si se dice que lo que existía de la verdad de la naturaleza humana en las carnes de los hombres comidos, no pasa al sémen, sino lo que existía en ellos de la verdad de la naturaleza humana, como cosa no existente, se objetará: supóngase que alguno se alimente solamente de embriones *(embryis)*, en los que nada parece existir que no sea de la verdad de la naturaleza humana, porque todo lo que existe en ellos es traido de los padres: si, pues, la superfluidad del alimento se convierte en sémen, es menester que lo que existió de la verdad de la naturaleza humana en los embriones (los cuales tambien pertenecen á la resurreccion, despues que recibieron un alma racional), sea tambien de la verdad de la naturaleza humana en el niño que es engendrado con tal sémen; y en este caso, no pudiendo resucitar lo mismo en dos, no podrá resucitar en cada uno todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana en el mismo.

Por el contrario, todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana, fue perfeccionado con un alma racional. Y por esto el cuerpo humano tiene relacion con la resurreccion, puesto que fue perfeccionado por un alma racional. Luego todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana resucitará en cada uno.

Ademas; si al cuerpo del hombre se le sustrae algo que es de la verdad de la naturaleza humana en el mismo, no será el cuerpo del hombre perfecto. Pero toda la imperfeccion del hombre será destruida en la resurreccion, principalmente á los elegidos, á quienes se ha prometido (Luc. 21, 18) que *no perecerá de su cabeza ni un cabello.* Luego todo lo que fue de la verdad de la naturaleza humana, resucitará en el hombre.

Conclusion. *Todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana resucitará en el hombre.*

Responderémos, que « cada cosa se ha » á la verdad, como se ha al ser », segun se dice (Met. l. 2, t. 4); puesto que es verdadera aquella cosa que es así como parece al que la conoce segun el acto; y por esto Avicena (Met. l. 2, c. 4) dice que « la verdad de cada cosa es propiedad de » su ser que le ha sido establecido ». Y segun esto se dice ser algo de la verdad de la naturaleza humana, porque pertenece propiamente al ser de ella; y esto es lo que participa la forma de la naturaleza humana; como se dice oro verdadero lo que tiene verdadera forma de oro, de la que proviene el *ser* propio del oro. Ahora bien, para que se vea qué es lo que es de la verdadde la naturaleza humana, debe saberse que acerca de esto hay tres opiniones (1). Unos supusieron que nada de nuevo comienza á existir sobre la verdad de la naturaleza humana, sino que todo lo que pertenece á su verdad, todo existió en la institucion misma de la naturaleza humana sobre su verdad, y esto se multiplica por sí mismo, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, para llegar

(1) Estas mismas opiniones las deja espuestas el Santo en la Parte I, c. última, a. 1, si bien aquí las esplana con más lucidez.

á la cuantidad perfecta por el crecimiento y así sucesivamente; y de este modo se ha multiplicado todo el género humano. Por lo que segun esta opinion todo lo que se engendra por consecuencia del alimento, aunque parezca tener especie de carne ó sangre, no pertenece sin embargo á la verdad de la naturaleza humana. Otros, empero, dijeron que algo de nuevo se agrega á la verdad de la naturaleza humana por la trasmutacion natural del alimento al cuerpo humano, considerada la verdad de la naturaleza humana en la especie, á cuya conservacion se ordena el acto de la potencia generativa. Mas si se considera la verdad de la naturaleza humana en el individuo, á cuya conservacion y perfeccion se ordena el acto de la potencia nutritiva, no se añade por el alimento algo que sea primeramente de la verdad de la naturaleza humana del mismo individuo, sino solo secundariamente; porque suponen que la verdad de la naturaleza humana consiste primero y principalmente en lo húmedo radical; esto es, lo que ha sido engendrado por el sémen, del que proviene la primera constitucion del género humano. Empero lo que del alimento se convierte en verdadera carne y sangre, no es principalmente de la verdad de la naturaleza humana de aquel individuo, sino secundariamente; pero puede ser principalmente de la verdad de la naturaleza humana de otro individuo lo que ha sido engendrado por el sémen del primero; porque suponen que el sémen es lo supérfluo del alimento, ó lo acompañado de la mezcla de algo que primeramente es de la verdad de la naturaleza humana en el que engendra, como algunos dicen, ó áun lo que no tiene tal mezcla segun el dicho de otros; y de este modo lo que es húmedo nutritivo en uno, se hace húmedo radical en otro. La tercera opinion es que algo de nuevo comienza á existir principalmente sobre la verdad de la naturaleza humana en este individuo, puesto que no hay una distincion tal en el cuerpo humano, que subsista necesariamente por toda la vida alguna parte material determinada; pero indiferentemente se refiere cualquiera parte tomada en particular á lo que siempre subsiste en cuanto á lo que es de la especie en ella, y puede fluir y refluir en cuanto á lo que es de la materia en la misma; y en este caso lo húmedo nutritivo no se distingue de lo radical por parte del principio, de modo que se llame radical lo que ha sido engendrado por el sémen, y nutrimental lo que lo es por el alimento, sino que más bien se distingue del término, de modo que se llame radical lo que llega al término de la generacion por el acto de la potencia generativa ó aún nutritiva, y nutrimental, lo que todavía no llega á este término, sino que áun continúa en camino de nutrir. Estas tres opiniones han sido más plenamente desenvueltas y profundizadas (l. 2, dist. 30, q. 2); y por eso no conviene repetirlas aquí, sino en cuanto atañe al propósito. Debe, pues, saberse que segun estas opiniones, es preciso contestar á esta cuestion de distinto modo. En efecto, la primera opinion por la vía de multiplicacion, que establece, puede admitir la perfeccion de la verdad de la naturaleza humana, ya en cuanto al número de individuos, ya en cuanto á la debida cuantidad de cada individuo, sin lo que ha sido engendrado por el alimento; lo cual en verdad no se añade sino para resistir á la consuncion que puede ser ocasionada por la accion del calor natural, como se agrega á la plata el plomo, para que no se consuma por la liquefaccion. De consiguiente, siendo preciso en la resurreccion que la naturaleza humana sea preparada en su perfeccion y no obrando entónces el calor natural para la consuncion de lo húmedo natural, ninguna necesidad habrá de que resucite algo en el hombre que haya sido engendrado por el alimento; sino que solo resucitará lo que fué de la verdad de la naturaleza humana del individuo y llegó á la predicha perfeccion en número y cuantidad por diminucion ó multiplicacion. La segunda opinion, puesto que establece que lo que es engendrado por el alimento, se necesita para la perfeccion de la cuantidad del individuo y para la multiplicacion que se produce por la generacion, tiene necesidad de admitir que resucita algo de aquello en que se ha convertido el alimento; sin embargo no todo, sino solo cuanto se necesita para la perfecta reintegracion de la naturaleza humana en todos sus individuos. Por esto supone esta opi-

nion que todo aquello que estuvo en la sustancia del sémen resucitará en aquel hombre que ha sido engendrado de aquel sémen, puesto que este es principalmente de la verdad de la naturaleza humana en el mismo : mas de lo que despues viene por el nutrimento, solo resucitará en aquel cuanto es necesario para la perfeccion de la cuantidad ; pero no todo, puesto que esto no pertenece á la verdad de la naturaleza humana, sino cuanto necesita la naturaleza para la perfeccion de la cuantidad. Y puesto que esto húmedo nutritivo fluye y refluye, será separado por este órden ; lo que fue primero de la sustancia del hombre, será reparado todo, y de lo que vino en lugar segundo, tercero, y así sucesivamente, cuanto es necesario para reintegrar la cuantidad ; lo cual es evidente por dos razones : 1.ª porque lo que sobrevino fue aplicado, para reparar lo que ántes había sido desperdiciado ; y en tal concepto no pertenece tan principalmente á la verdad de la naturaleza humana como lo precedente. 2.ª Porque la union de lo húmedo extraño al primer húmedo radical hace que el todo mezclado no participe tan perfectamente la verdad de la especie como participaba lo primero ; y el Filósofo (De gener. l. 1, t. 88), pone el ejemplo del agua mezclada al vino, la cual siempre debilita la fuerza del vino, tanto que al fin le hace acuoso : de consiguiente, así como la segunda agua, aunque se tome en especie de vino, no participa, sin embargo, tan perfectamente la especie de vino como la primera que era tomada en el vino ; así lo que del segundo alimento se convierte en carne, no alcanza tan perfectamente á la especie de la carne, como lo que primeramente se convertía; y por esto no pertenece tanto á la verdad de la naturaleza humana ni á la resurreccion. Así, pues, es evidente que esta opinion supone que resucita todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana principalmente, y no todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana secundariamente. La tercera opinion difiere en cuanto á algo de la segunda, y en cuanto á algo conviene con ella. Difiere, en cuanto á que supone que todo lo que está bajo la forma de carne y hueso, pertenece por la misma razon á la verdad de la naturaleza humana ; puesto que no distingue algo material determinado permanente en el hombre en todo el tiempo de su vida, que pertenezca *per se et primo* á la verdad de la naturaleza humana; y algo fluyente y refluyente, que pertenezca á la verdad de la naturaleza humana solo por la perfeccion de la cuantidad, no á causa del primer ser de la especie, como decía la segunda opinion; sino que establece que todas las partes, que no son engendradas sin la intencion de la naturaleza, pertenecen á la verdad de la naturaleza humana en cuanto á lo que tienen de especie, puesto que así subsisten ; mas no en cuanto á lo que tienen de materia, puesto que así fluyen y refluyen indiferentemente : de modo que tambien comprendamos que sucede en las partes de un solo hombre lo que en toda la multidud de la ciudad, puesto que cada uno es sustraido de la multitud por la muerte, sucediéndole otros en su lugar : por lo cual las partes de la multitud fluyen y refluyen materialmente, pero subsisten formalmente, puesto que otros cumplen los mismos cargos y órdenes que dejan los que se van ; por cuya razon se dice subsistir el estado uno numéricamente. Asimismo tambien, cuando por ciertas partes que fluyen, son reparadas otras en la misma figura y en el mismo sitio, todas las partes fluyen y refluyen segun la materia, pero subsisten segun la especie ; con todo el hombre subsiste numéricamente el mismo. Pero la tercera opinion conviene con la segunda, puesto que supone que las partes que vienen en segundo lugar alcanzan tan perfectamente la verdad de la especie como las que primeramente concurrieron ; y por eso, lo que admite que resucitará en el hombre la segunda opinion, lo admite tambien la tercera, pero no enteramente por la misma razon; porque supone que todo aquello que ha sido engendrado por el sémen, resucita, no porque pertenezca por otra razon á la verdad de la naturaleza humana que lo que despues llega, sino porque participa más perfectamente la verdad de la especie ; cuyo órden establecía la segunda opinion en lo que despues llega por el alimento en lo cual tambien concuerda con aquella esta opinion.

Al argumento 1.° dirémos, que cosa natural no es lo que existe por su materia, sino por su forma. Por consiguiente, aunque aquello de la materia que existió en otra ocasion, bajo la forma de carne de buey, resucite en el hombre bajo la forma de carne humana, no se sigue que resucite la carne de buey, sino la carne del hombre; pues de lo contrario, podría sacarse en consecuencia que resucitaría el barro, de que fue formado el cuerpo de Adan. Sin embargo, la primera opinion concede este razonamiento.

Al 2.° que aquella costilla no fue en Adan de la perfeccion del individuo, sino ordenada á la multiplicacion de la especie ; de consiguiente, no resucitaría en Adan, sino en Eva ; como no resucitaría el sémen en el generante, sino en el engendrado.

Al 3.° que segun la 1.ª opinion, es fácil responder á esto, porque las carnes comidas jamas son de la verdad de la naturaleza humana en el que las come; pero fueron de la verdad de la naturaleza humana en aquel cuyas carnes son comidas; y por tanto resucitarán en el 1.° y no en el 2.° Empero conforme á la 2.ª y 3.ª opinion, cada cosa resucitará en aquel en que más se acercó á la perfecta participacion de la virtud de la especie ; y si en ambos se acercáre igualmente, resucitará en aquel en quien primero existió, porque en él tuvo primeramente un órden á la resurreccion por la union al alma racional de aquel hombre. Así que si en las carnes comidas hubo alguna superfluidad que no perteneciese á la verdad de la naturaleza humana en el primero, podría resucitar en el segundo; de lo contrario lo que pertenecía á la resurreccion en el primero, resucitaría en él y no en el segundo ; pero en su lugar se tomará en el segundo ó algo de lo que de aquello que por consecuencia de otros alimentos se ha convertido en carne del segundo, ó si jamas se hubiese alimentado de otra cosa que de carnes humanas, se suplirá de otra parte por virtud divina cuanto se necesitase para la perfeccion de la cantidad, al modo que suple tambien en los que mueren ántes de la edad perfecta; y no por esto se perjudica en algo á la identidad numérica, como tampoco porque las partes fluyen y refluyen segun la materia.

Al 4.° que segun la 1.ª opinion es fácil resolver, porque supone que el sémen no proviene de lo superfluo del alimento; de consiguiente las carnes comidas no pasan á ser el sémen, por el que es engendrado el niño. Pero segun las otras dos opiniones debe decirse que no es posible que todo lo que existió en las carnes comidas se convierta en sémen, porque despues de la mucha depuracion del alimento se llega á la decocion del sémen, que es la superfluidad del último alimento. Empero aquello que de las carnes comidas se convierte en sémen, más pertenece á la verdad de la naturaleza humana, en el que nace por consecuencia del sémen, que en aquel de cuyas carnes es engendrado el sémen. Por lo tanto, segun la regla ántes dada, esto que se ha convertido en sémen, resucitará en el que nace por consecuencia del sémen, y el residuo de la materia en aquel por cuyas carnes comidas ha sido generado el sémen.

Al 5.° que el embrion no pertenece á la resurreccion ántes de la animacion por medio del alma racional, en cuyo estado ya llegó con esceso sobre la sustancia del sémen de la del alimento, puesto que el niño se nutre en el útero de la madre. Así que, si alguno se alimenta de embriones y de lo superfluo de aquel alimento es engendrado otro, lo que existirá en la sustancia del sémen, resucitará en el que por causa de este es engendrado; á no ser que se contuviese en él algo que existiese de la sustancia de los sémenes en aquellos que por consecuencia de haber sido comidas sus carnes, se engendró el sémen, porque esto resucitaría en el 1.° y no en el 2.° ; mas el residuo de las carnes comidas, que no se ha convertido en sémen, consta que resucitará en el primero, supliendo la divina potencia á cada uno lo que le falta. La primera opinion, empero, no es coartada por esta objecion, al no suponer que el sémen proviene de lo supérfluo del alimento. Pero otras muchas razones hay contra ella, como consta (in l. 2, dist. 30, q. 2, a. 1; y p. 1, q. ult. a. ult.).

ARTÍCULO V. — **Lo que existió materialmente en los miembros del hombre, resucitará todo?**

1.° Parece que lo que existió materialmente en los miembros del hombre, resucitará todo; porque menos parecen pertenecer á la resurreccion los cabellos que otros miembros. Y lo que existió en los cabellos resucitará todo, y si no en los cabellos, al menos en otras partes del cuerpo, como San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 19), dice en la letra (Sent. 4, dist. 44). Luego con mucha mayor razon resucitará todo lo que existió materialmente en los otros miembros.

2.° Así como las partes de la carne son perfeccionadas segun la especie por el alma racional, así las partes segun la materia. Pero el cuerpo humano tiene relacion con la resurreccion, por haber sido perfeccionado por el alma racional. Luego no solo resucitarán las partes segun la especie, sino tambien todas las partes segun la materia.

3.° La totalidad pertenece al cuerpo de la misma manera que su division en partes. Mas la division de partes acontece al cuerpo segun la materia, cuya disposicion es la cantidad, conforme á la cual se divide. Luego tambien se considera la totalidad del cuerpo segun las partes de la materia. En su consecuencia, si no resucitarán todas las partes de la materia, tampoco resucitará todo el cuerpo, lo cual és inconveniente.

Por el contrario, las partes no subsisten segun la materia en el cuerpo, sino que fluyen y refluyen, como consta por lo que se dice (De generat. l. 1, t. 35, 36 y 37). Si, pues, resucitan segun la materia todas las partes que no subsisten en el cuerpo, sino que fluyen y refluyen ó será densísimo el cuerpo del que resucita, ó será de una cuantidad desmedida.

Ademas: todo lo que es de la verdad de la naturaleza humana en un solo hombre, todo puede ser parte de la materia en otro hombre que come de sus carnes. Si, pues, todas las partes resucitan en alguno segun la materia, síguese que resucitará en uno lo que es de la verdad de la naturaleza humana en otro, lo cual es inconveniente.

Conclusion. *Todo lo que exixte en el hombre, resucitará considerada la totalidad de la especie; mas no resucitará todo, considerada la totalidad de la materia.*

Responderémos, que lo que existe materialmente en el hombre, no tiene relacion con la resurreccion, sino segun que pertenece á la verdad de la naturaleza humana, porque segun esto tiene relacion con el alma racional. Todo aquello, empero, que existe en el hombre materialmente pertenece á la verdad de la naturaleza humana en cuanto á lo que tiene de la especie; mas no todo, considerada la totalidad de la materia; porque toda la materia que existió en el hombre desde el principio de la vida hasta el fin, escedería á la cuantidad debida á la especie, como lo dice la tercera opinion que no parece la más probable entre las demas. Y por tanto, *todo lo que existe en el hombre, resucitará, considerada la totalidad de la especie*, la cual se considera segun la cuantidad, figura, situacion y órden de las partes; *mas no resucitará todo considerada la totalidad de la materia.* La segunda opinion, empero, y la primera no usan de esta distincion, pero distinguen entre las partes, de las que una de ellas tiene especie y materia. Convienen, sin embargo, estas dos opiniones en que ambas dicen que lo que ha sido engendrado por el sémen, resucitará todo áun considerada la totalidad de la materia; difieren, no obstante, en que de aquello, que es engendrado por el alimento, nada supone que resucita la opinion primera, al paso que la segunda supone que resucita algo, y no el todo, como consta de lo dicho (a. 4).

Al argumento 1.° dirémos que, así como todo lo que está en otras partes del cuerpo resucitará, considerada la totalidad de la especie, y no la de la materia, así tambien sucede con los cabellos. Mas en las otras partes resulta del alimento algo que produce aumento, y esto se computa como otra parte, considerada la totalidad de la especie, porque obtiene otro lugar y situacion en el cuerpo, y está bajo las otras partes de la dimension; y algo que no produce aumento, sino que sirve nutriendo para restaurar lo perdido y no se computa como otra parte del todo considerado segun la especie, no obte-

niendo otro lugar ó situacion en el cuerpo que el que ocupaba la parte que de él provino, aunque pueda computarse otra parte considerada la totalidad de la especie. Pero San Agustin habla de las incisiones de los cabellos, que eran partes que producían aumento, y por eso conviene que resuciten, no empero, en su cuantidad, para que esta no sea desmedida, sino en otras partes, como lo juzgará necesario la Divina Providencia. O habla en el caso aquel en que faltáren las otras partes, pues entonces su defecto podrá ser reparado por las superfluidades de los cabellos.

Al 2.° que segun la 3.ª opinion (1) las partes son las mismas segun la especie y segun la materia, porque el Filósofo no hace uso de aquella distincion (De generat. l. 1, t. 35, 36 y 37), para distinguir las diversas partes, sino para manifestar que las mismas partes pueden ser consideradas tambien segun la especie, en cuanto á lo que es de la forma y de la especie en las mismas, y segun la materia, en cuanto á lo que está sometido á la forma y á la especie. Consta empero, que la materia de la carne no tiene relacion con el alma racional, sino en cuanto está bajo tal forma, así que por razon de esto tiene relacion con la resurreccion. Pero la 1.ª y 2.ª opinion que suponen ser otras las partes segun la especie, y otras las que existen segun la materia, dicen que el alma racional, aunque perfecciona ambas partes, sin embargo no las perfecciona segun la materia, sino mediando las partes segun la especie, y por eso no tienen igualmente relacion con la resurreccion.

Al 3.° que en la materia de lo generable y corruptible es conveniente entender las dimensiones indeterminadas ántes de la recepcion de la forma sustancial; y por eso la division, que se hace segun tales dimensiones, pertenece propiamente á la materia. Pero la cuantidad completa y determinada llega á la materia despues de la forma sustancial; por conguiente la division que se hace segun las dimensiones determinadas se refiere á la especie, principalmente cuando á la razon de la especie pertenece la determinada situacion de las partes, como sucede en el cuerpo humano.

(1) En el cuerpo del artículo consigna Santo Tomás que esa opinion es la que más probable le parece; y en su consecuencia la respuesta que aquí da, fúndase en la doctrina de la misma y no en la de las otras, segun las cuales tambien contesta al argumento.

CUESTION LXXXI.

Cualidad de los que resucitan.

Acerca de esta cuestion se ofrecen cuatro artículos: 1.º Resucitarán todos en la edad juvenil? — 2.º En igual estatura? — 3.º Todos en el mismo sexo? — 4.º En la vida animal?

ARTÍCULO I. — **Resucitarán todos en la misma edad?**

1.º Parece que no todos resucitarán en la misma edad, esto es, en la juvenil, porque Dios, á los que resucitan, principalmente á los bienaventurados, nada les quitará que pertenezca á la perfeccion del hombre. Y la edad pertenece á la perfeccion del hombre, siendo la ancianidad la edad venerable (1). Luego los ancianos no resucitarán en la edad juvenil.

2.º La edad se computa segun la medida del tiempo pasado. Pero es imposible que el tiempo que fué pasado, no haya pasado. Luego es imposible que los que fueron de mayor edad, sean reducidos á la edad juvenil.

3.º Lo que fué más de la verdad de la naturaleza humana en cada uno, resucitará principalmente en él. Pero cuanto más ántes existió algo en el hombre, tanto más parece haber pertenecido á la verdad de la naturaleza humana, puesto que al fin, á causa de la virtud debilitada de la especie, se compara al vino acuoso el cuerpo humano, como consta por el Filósofo (De generat. l. 1, t. 83). Luego si todos deben resucitar en la misma edad, es más conveniente que resuciten en la pueril que en la juvenil.

Por el contrario es lo que se dice (Ephes. 4, 13): *hasta que todos lleguemos..... á varon perfecto segun la medida de la edad cumplida de Cristo.* Es así que Cristo resucitó en la edad juvenil, la cual comienza alrededor de los treinta años, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 15). Luego tambien los otros resucitarán en la edad juvenil.

Ademas, el hombre resucitará en la mayor perfeccion de la naturaleza; y la naturaleza humana tiene el perfectísimo estado en la edad juvenil. Luego todos resucitarán en aquella.

Conclusion. *En los ancianos y en los niños se reducirá la naturaleza humana por medio de la resurreccion al estado de la última perfeccion que está en la edad juvenil.*

Responderémos, que el hombre resucitará sin defecto alguno de la naturaleza humana; puesto que, así como Dios instituye la naturaleza humana sin defecto, así la reparará sin él. Pero la naturaleza humana es deficiente de dos modos: 1.º porque aún no ha conseguido la última perfeccion; 2.º porque ya se separó de la última perfeccion; y del primer modo es deficiente en los niños. del segundo en los ancianos. Así que *en ambos se reducira la naturaleza humana por medio de la resurreccion al estado de la última perfeccion, que está en la edad juvenil*, en la que se termina el movimiento del aumento, y por la que comienza el movimiento del decrecimiento (2).

---

(1) Asi en efecto lo dice el Espiritu Santo: *La vejez venerable no es la duradera, ni la computada por el número de años.* (Sap. IV, 8).

(2) Santo Tomás sigue en este punto, como en muchos, la opinion del gran Doctor de Hipona: *¿Qué diremos de los niños, si no es que no resucitarán en la pequeñez de cuerpo en que murieron?* (De civitate Dei, lib. XXII, c. 14). Y en el siguiente capitulo añade San Agustin: *Resta, pues, que digamos que cada uno recibirá aquella estatura que tuvo en la juventud, si es que murió anciano, ó que hubiese tenido, si ántes murió.* Despues añade que esa edad de juventud en que resucitarán, será de treinta años, edad en que, segun el Apóstol á los de Efeso, llegarémos á varones perfectos, *segun la medida de la edad cumplida de Cristo.*

Al argumento 1.° dirémos, que la edad de la ancianidad tiene el ser respetada, no á causa de la condicion del cuerpo, que está en defecto, sino á causa de la sabiduría del alma que se presume estar en ella por la antigüedad del tiempo. Por lo que en los elegidos subsistirá la reverencia de la ancianidad á causa de la plenitud de la divina sabiduría que existirá en ellos, pero no permanecerá el defecto de la ancianidad.

Al 2.° que no hablamos de la edad en cuanto al número de años, sino en cuanto al estado en que queda el cuerpo humano por consecuencia de los años; por lo que se dice de Adan haber sido formado en la edad juvenil á causa de la tal condicion del cuerpo, que tuvo en el primer dia de su formacion. Y por eso la razon no hace al propósito.

Al 3.° que la virtud de la especie se dice ser más perfecta en el niño que en el jóven en cuanto á la eficacia de hacer la conversion del alimento de algun modo; como tambien es más perfecta en el sémen que en el hombre completo; pero en los jóvenes es más perfecta en cuanto al término del complemento. De consiguiente, aquello que principalmente perteneció á la verdad de la naturaleza humana, se deducirá para aquella perfeccion que tiene en la edad juvenil; no para aquella que tiene en la edad pueril, en la que los humores áun no llegaron á la última digestion.

ARTÍCULO II. — **Resucitarán todos con la misma estatura?**

1.° Parece que todos resucitarán con la misma estatura; porque así como el hombre se mide por la cuantidad dimensiva, así por la cuantidad de la duracion. Y la cuantidad de la duracion se reducirá en todos á la misma medida, porque todos resucitarán en la misma edad. Luego tambien la cuantidad de la dimension se reducirá en todos á la misma medida, para que todos resuciten en la misma estatura.

2.° El Filósofo (De an. l. 2, t. 41) dice que «para todas las cosas que existen en la naturaleza, hay un término y razon de magnitud y aumento». Pero este término no existe sino por la virtud de la forma, á la que debe convenir la cuantidad, como tambien todos los otros accidentes. Luego teniendo todos los hombres la misma forma específica, en todos debe ser segun la misma materia la medida de la cuantidad, á no ser que haya error. Es así que el error de la naturaleza se corregirá en la resurreccion. Luego todos resucitarán con la misma estatura.

3.° La cuantidad del que resucita no puede ser proporcionada á la virtud natural que primeramente formó al cuerpo; porque de lo contrario, los que no pudieron llegar á la mayor cuantidad por la virtud de la naturaleza, jamás resucitarán en la mayor cuantidad, lo cual es falso. Luego es preciso que aquella cuantidad se proporcione á la virtud que repara el cuerpo humano por la resurreccion y á la materia de la que es reparado. Mas la virtud que repara todos los cuerpos es la misma en número, esto es, la virtud divina, y todas las cenizas de que son reparados los cuerpos humanos, están igualmente dispuestas á recibir la accion de la predicha virtud. Luego en la misma cuantidad se terminará la resurreccion de los hombres todos, y de este modo lo mismo que ántes.

Por el contrario, la cuantidad natural es una consecuencia de la naturaleza de cada individuo. Y en la resurreccion no se variará la naturaleza del individuo. Luego ni su cuantidad natural. Por otra parte, no es la misma la cuantidad natural de todos. Luego no todos resucitarán con la misma estatura.

Ademas, la naturaleza humana se repasará por medio de la resurreccion para gloria ó para pena. Mas no será la misma la cuantidad de la gloria ó de la pena en todos los que resucitan. Luego ni la misma la cuantidad de la estatura.

Conclusion. [1] *En la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* [2] *No todos resucitarán en la misma cantidad, sino que cada uno resucitará en aquella cantidad en que se hallase al final de su desarrollo, si la naturaleza no hubiese errado ó faltado; y lo que exceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Responderémos, que *en la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* Por esto en la resurreccion no solo debe atenderse á lo que compete á la naturaleza de la especie, sino á lo que compète á la naturaleza del individuo. La naturaleza de la especie tiene alguna cuantidad, á la que ni escede ni es inferior sin error; cuya cuantidad sin embargo tiene algunos grados de latitud y no debe ser considerada segun una medida determinada. Pues bien : cada individuo en la especie humana llega dentro de los límites de aquella latitud á algun grado de cuantidad que compete á la naturaleza del individuo, y á esta es llevada en el límite del aumento, si no existiere algun error en la obra de la naturaleza, por el que se haya añadido ó quitado algo á la predicha cuantidad, cuya medida en verdad se considera segun la proporcion del calor que estiende, y de lo húmedo que es susceptible de ser estendido, cosa que no es de la misma virtud en todos. Por lo tanto, *no todos resucitarán en la misma cuantidad; sino que cada uno resucitará en aquella cuantidad en que se hallan al final de su desarrollo, si la naturaleza no hubiese errado ó faltado, y lo que esceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Al argumento 1.° dirémos, que ya consta de lo dicho (a. 1, al 2.°), que no se dice que todos resucitan en la misma edad, como si á todos compitiera la misma cuantidad de duracion, sino porque será el mismo en todos el estado de perfeccion, cuyo estado verdaderamente puede salvarse en la grande y pequeña cuantidad.

Al 2.° que la cuantidad de este individuo no solo coresponde á la forma de la especie, sino tambien á la naturaleza ó á la materia del individuo. Y por eso la razon no es concluyente.

Al 3.° que la cuantidad del que resucita no se proporciona á la virtud que repara, puesto que aquella no es de la naturaleza del cuerpo, ni á las cenizas segun aquel estado en que están ántes de la resurreccion, sino á la naturaleza que primeramente tenía el individuo. Sin embargo, si la virtud formativa no podía llegar por algun defecto á la debida cuantidad que compete á la especie, la virtud divina suplirá en la resurreccion la falta, como consta en los enanos; y el mismo razonamiento tiene lugar con los que fueron de una magnitud desmedida más allá de lo debido á la naturaleza.

ARTÍCULO III. — **Resucitarán todos en el sexo viril (1)?**

1.° Parece que todos resucitarán en el sexo viril, puesto que se dice (Ephes. 4, 13) que *todos llegarémos á varon perfecto*, etc. Luego no existirá entónces sino el sexo viril.

2.° En el futuro cesará toda prelacion, como dice la Glosa (I. Cor. 15, interl. et ord. sup. illud: *cùm evacuaverit*, etc.). Pero la mujer está sometida al varon por órden natural. Luego las mujeres no resucitarán en el sexo femenino, sino en el viril.

3.° Lo que es racional y atraido sin la intencion de la naturaleza, no resucitará; porque en la resurreccion se destruirá todo error. Pero el *sexus muliebris* es atraido sin la intencion de la naturaleza por defecto de la virtud formativa en el sémen, que no puede llevar la materia del concepto á la forma viril; por lo que dice el Filósofo (De animal. l. 16, sc. De generat. animal. l. 2, c. 3) que *fœmina est mas occassionatus*. Luego no resucitará el *sexus muliebris.*

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 17): « mejor parece que están en lo cierto los » que no dudan que ambos sexos resuci- » tarán ».

Ademas, Dios reparará en la resurreccion lo que hizo en el hombre en la primera condicion. Es así que él mismo hizo á la mujer de la costilla del varon,

(1) Esta es una verdad que los *armenios* negaron ; y al error de estos le califican algunos de herejia. San Agustin, en el cap. 17 del libro 22 de su grande obra *De Civitate Dei*, ocúpase en impugnar esa descabellada doctrina de los armenios, sirviéndose, como de argumento más decisivo, de las palabras del Señor á los saduceos, segun San Mateo (c. XXII) y San Lúcas (XX) nos refieren. San Agustin compendia su argumento en estas palabras : *Qui ergo utrumque sexum instituit, utrumque restituet :* « El que estableció los dos sexos, los dos restable- » cerá ó resucitará ».

Al argumento 1.° dirémos, que la edad de la ancianidad tiene el ser respetada, no á causa de la condicion del cuerpo, que está en defecto, sino á causa de la sabiduría del alma que se presume estar en ella por la antigüedad del tiempo. Por lo que en los elegidos subsistirá la reverencia de la ancianidad á causa de la plenitud de la divina sabiduría que existirá en ellos, pero no permanecerá el defecto de la ancianidad.

Al 2.° que no hablamos de la edad en cuanto al número de años, sino en cuanto al estado en que queda el cuerpo humano por consecuencia de los años; por lo que se dice de Adan haber sido formado en la edad juvenil á causa de la tal condicion del cuerpo, que tuvo en el primer dia de su formacion. Y por eso la razon no hace al propósito.

Al 3.° que la virtud de la especie se dice ser más perfecta en el niño que en el jóven en cuanto á la eficacia de hacer la conversion del alimento de algun modo; como tambien es más perfecta en el sémen que en el hombre completo; pero en los jóvenes es más perfecta en cuanto al término del complemento. De consiguiente, aquello que principalmente perteneció á la verdad de la naturaleza humana, se deducirá para aquella perfeccion que tiene en la edad juvenil; no para aquella que tiene en la edad pueril, en la que los humores áun no llegaron á la última digestion.

ARTÍCULO II. — **Resucitarán todos con la misma estatura?**

1.° Parece que todos resucitarán con la misma estatura; porque así como el hombre se mide por la cuantidad dimensiva, así por la cuantidad de la duracion. Y la cuantidad de la duracion se reducirá en todos á la misma medida, porque todos resucitarán en la misma edad. Luego tambien la cuantidad de la dimension se reducirá en todos á la misma medida, para que todos resuciten en la misma estatura.

2.° El Filósofo (De an. l. 2, t. 41) dice que «para todas las cosas que existen en la naturaleza, hay un término y razon de magnitud y aumento». Pero este término no existe sino por la virtud de la forma, á la que debe convenir la cuantidad, como tambien todos los otros accidentes. Luego teniendo todos los hombres la misma forma específica, en todos debe ser segun la misma materia la medida de la cuantidad, á no ser que haya error. Es así que el error de la naturaleza se corregirá en la resurreccion. Luego todos resucitarán con la misma estatura.

3.° La cuantidad del que resucita no puede ser proporcionada á la virtud natural que primeramente formó al cuerpo; porque de lo contrario, los que no pudieron llegar á la mayor cuantidad por la virtud de la naturaleza, jamás resucitarán en la mayor cuantidad, lo cual es falso. Luego es preciso que aquella cuantidad se proporcione á la virtud que repara el cuerpo humano por la resurreccion y á la materia de la que es reparado. Mas la virtud que repara todos los cuerpos es la misma en número, esto es, la virtud divina, y todas las cenizas de que son reparados los cuerpos humanos, están igualmente dispuestas á recibir la accion de la predicha virtud. Luego en la misma cuantidad se terminará la resurreccion de los hombres todos, y de este modo lo mismo que ántes.

Por el contrario, la cuantidad natural es una consecuencia de la naturaleza de cada individuo. Y en la resurreccion no se variará la naturaleza del individuo. Luego ni su cuantidad natural. Por otra parte, no es la misma la cuantidad natural de todos. Luego no todos resucitarán con la misma estatura.

Ademas, la naturaleza humana se repasará por medio de la resurreccion para gloria ó para pena. Mas no será la misma la cuantidad de la gloria ó de la pena en todos los que resucitan. Luego ni la misma la cuantidad de la estatura.

Conclusion. [1] *En la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* [2] *No todos resucitarán en la misma cantidad, sino que cada uno resucitará en aquella cantidad en que se hallase al final de su desarrollo, si la naturaleza no hubiese errado ó faltado; y lo que exceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Responderémos, que *en la resurreccion no se reparará la naturaleza humana solamente en cuanto á lo mismo en especie, sino tambien en cuanto á lo mismo en número.* Por esto en la resurreccion no solo debe atenderse á lo que compete á la naturaleza de la especie, sino á lo que compète á la naturaleza del individuo. La naturaleza de la especie tiene alguna cuantidad, á la que ni escede ni es inferior sin error; cuya cuantidad sin embargo tiene algunos grados de latitud y no debe ser considerada segun una medida determinada. Pues bien : cada individuo en la especie humana llega dentro de los límites de aquella latitud á algun grado de cuantidad que compete á la naturaleza del individuo, y á esta es llevada en el límite del aumento, si no existiere algun error en la obra de la naturaleza, por el que se haya añadido ó quitado algo á la predicha cuantidad, cuya medida en verdad se considera segun la proporcion del calor que estiende, y de lo húmedo que es susceptible de ser estendido, cosa que no es de la misma virtud en todos. Por lo tanto, *no todos resucitarán en la misma cuantidad; sino que cada uno resucitará en aquella cuantidad en que se hallan al final de su desarrollo, si la naturaleza no hubiese errado ó faltado, y lo que esceda ó falte en el hombre, lo quitará ó suplirá la potencia divina.*

Al argumento 1.° dirémos, que ya consta de lo dicho (a. 1, al 2.°), que no se dice que todos resucitan en la misma edad, como si á todos compitiera la misma cuantidad de duracion, sino porque será el mismo en todos el estado de perfeccion, cuyo estado verdaderamente puede salvarse en la grande y pequeña cuantidad.

Al 2.° que la cuantidad de este individuo no solo coresponde á la forma de la especie, sino tambien á la naturaleza ó á la materia del individuo. Y por eso la razon no es concluyente.

Al 3.° que la cuantidad del que resucita no se proporciona á la virtud que repara, puesto que aquella no es de la naturaleza del cuerpo, ni á las cenizas segun aquel estado en que están ántes de la resurreccion, sino á la naturaleza que primeramente tenía el individuo. Sin embargo, si la virtud formativa no podía llegar por algun defecto á la debida cuantidad que compete á la especie, la virtud divina suplirá en la resurreccion la falta, como consta en los enanos; y el mismo razonamiento tiene lugar con los que fueron de una magnitud desmedida más allá de lo debido á la naturaleza.

ARTÍCULO III. — **Resucitarán todos en el sexo viril** (1)?

1.° Parece que todos resucitarán en el sexo viril, puesto que se dice (Ephes. 4, 13) que *todos llegarémos á varon perfecto*, etc. Luego no existirá entónces sino el sexo viril.

2.° En el futuro cesará toda prelacion, como dice la Glosa (I. Cor. 15, interl. et ord. sup. illud: *cùm evacuaverit*, etc.). Pero la mujer está sometida al varon por órden natural. Luego las mujeres no resucitarán en el sexo femenino, sino en el viril.

3.° Lo que es racional y atraido sin la intencion de la naturaleza, no resucitará; porque en la resurreccion se destruirá todo error. Pero el *sexus muliebris* es atraido sin la intencion de la naturaleza por defecto de la virtud formativa en el sémen, que no puede llevar la materia del concepto á la forma viril; por lo que dice el Filósofo (De animal. l. 16, sc. De generat. animal. l. 2, c. 3) que *fœmina est mas occassionatus*. Luego no resucitará el *sexus muliebris*.

Por el contrario es lo que dice San Agustin (De civ. Dei, l. 22, c. 17): « mejor parece que están en lo cierto los » que no dudan que ambos sexos resuci- » tarán ».

Ademas, Dios reparará en la resurreccion lo que hizo en el hombre en la primera condicion. Es así que él mismo hizo á la mujer de la costilla del varon,

(1) Esta es una verdad que los *armenios* negaron; y al error de estos le califican algunos de herejia. San Agustin, en el cap. 17 del libro 22 de su grande obra *De Civitate Dei*, ocúpase en impugnar esa descabellada doctrina de los armenios, sirviéndose, como de argumento más decisivo, de las palabras del Señor á los saduceos, segun San Mateo (c. XXII) y San Lúcas (XX) nos refieren. San Agustin compendia su argumento en estas palabras : *Qui ergo utrumque sexum instituit, utrumque restituet* : « El que estableció los dos sexos, los dos restable- » cerá ó resucitará ».

como consta (Genes. 2). Luego él mismo reparará el sexo femíneo en la resurreccion.

Conclusion. *Así como resucitarán los hombres en diversas estaturas, así en diversos sexos; y aunque haya diferencia de sexos, faltará sin embargo la confusion de la mutua vision.*

Responderémos que, así como, considerada la naturaleza del individuo, es debida diversa cuantidad á los diversos hombres; así, considerada la naturaleza del individuo, se debe distinto sexo á diversos hombres; y esta diversidad tambien compete á la perfeccion de la especie, cuyo diversos grados se completan por la dicha diversidad de sexo ó de cuantidad. Por lo tanto, *así como resucitarán los hombres en diversas estaturas, así en diversos sexos; y aunque haya diferencia de sexos, faltará, sin embargo la confusion de la mutua vision,* porque estará ausente el capricho que incita á actos vergonzosos, por los que es causada la confusion.

Al argumento 1.° dirémos, que cuando se dice: *todos en Cristo llegarémos á varon perfecto,* no se dice á causa del sexo viril, sino á causa de la virtud del ánimo, que existirá en todos, ya hombres, ya mujeres.

Al 2.° que la mujer está sometida al varon á causa de la debilidad de la naturaleza, ya en cuanto al vigor del ánimo, ya en cuanto á la fortaleza del cuerpo. Pero despues de la resurreccion no habrá diferencia en estos casos, segun la diversidad de sexos, sino más bien segun la diversidad de méritos. Por tanto, no es procedente el razonamiento:

Al 3.° que aunque la generacion de la mujer está fuera de la intencion de la naturaleza particular, es sin embargo de la intencion de la naturaleza universal, que requiere ambos sexos para la perfeccion de la especie humana; y no habrá por el sexo defecto alguno en ella, como consta de lo dicho.

ARTÍCULO IV. — **Resucitarán todos en la vida animal (1)?**

1.° Parece que resucitarán en la vida animal, esto es, para usar del acto de la virtud nutritiva y generativa, puesto que la resurreccion nuestra será conforme á la de Cristo. Pero se dice que Cristo comió despues de la resurreccion, como consta (Joan. ult. et Luc. ult.) Luego tambien los hombres comerán despues de la resurreccion, y por la misma razon engendrarán.

2.° La distincion de sexos ordena á la generacion; y de la misma manera los instrumentos que sirven á la virtud nutritiva, se ordenan al acto de comer. Mas el hombre resucitará con todos estos. Luego usará de los actos de la virtud generativa y nutritiva.

3.° El hombre todo será beatificado, ya segun el alma, ya segun el cuerpo. Y la beatitud ó felicidad segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 7), consiste en la operacion perfecta. Luego es preciso que todas las potencias del alma y todos los miembros existan con sus actos en los bienaventurados despues de la resurreccion; y así lo mismo que ántes.

4.° En los bienaventurados, despues de la resurreccion, habrá perfecta y dichosa alegría. Y tal regocijo encierra todas las delectaciones; puesto que «la beatitud», segun Boecio (De consolat. l. 3, prosa 2), «es el estado perfecto con la agregacion de todos los bienes»; y perfecto es aquello á lo que nada falta. Luego existiendo una grande delectacion en el acto de la virtud generativa y nutritiva, parece que tales actos pertenecientes á la vida animal existirán en los bienaventurados; y con mucha más razon en otros que tendrán cuerpos ménos espirituales.

Por el contrario es lo que se dice (Matth. 22, 30): *en la resurreccion ni se casarán ni serán dados en casamiento.*

Ademas, la generacion se ordena á

(1) Es de fe que nadie resucitará con vida animal. Fuera de otros testimonios, tenemos este del Apóstol: *Sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (1 ad Corint. xv, v. 42). «Así tambien la resurreccion de los muertos. Se siembra en corrupcion, resucitará en incorrupcion». De estas palabras y otras de la misma Epístola, nuestro Angélico, lo mismo que los intérpretes y teólogos prueban las dotes que acompañaron á los cuerpos glorificados despues de la resurreccion. Algunos herejes, más amantes de las obras de la carne que de las del espíritu, como Cerinto y los partidarios del *milenarismo*, han negado esta doctrina, diciendo el primero que la bienaventuranza ha de consistir en las delicias de la carne; y los segundos, que despues del juicio, los hombres permanecerán en este mundo por espacio de mil años, entregados á las mismas delicias. Semejantes dislates están contestados por sí mismos, fuera de los argumentos que se fundan en la palabra de Dios y en la universal tradicion de la Iglesia.

subvenir al defecto que acaece por la muerte y para la multiplicacion del género humano; y el acto de comer á la restauracion de lo perdido y al aumento de la cuantidad. Pero en el estado de la resurreccion ya tendrá el género toda la multitud de los individuos prefijada por Dios, puesto que él hará durar la generacion hasta ese momento; de la misma manera tambien cualquiera hombre resucitará en la debida cuantidad, y ni existirá la muerte en adelante ni tendrá lugar desperdicio alguno en las partes del hombre. Luego en vano existiría el acto de la virtud generativa y nutritiva.

Conclusion. *Aquellas operaciones naturales que se ordenan ó á causar la primera perfeccion de la naturaleza humana, ó á conservarla, no existirán en la resurreccion: y tales son las acciones de la vida animal en el hombre.*

Responderémos, que la resurreccion no será necesaria al hombre á causa de la primera perfeccion del mismo que consiste en la integridad de lo que atañe á la naturaleza, puesto que el hombre puede llegar á esto en el estado de la vida presente por la accion de las causas naturales; pero la necesidad de la resurreccion es para conseguir la última perfeccion que consiste en llegar al último fin. Y por eso *aquellas operaciones naturales que se ordenan ó á causar la primera perfeccion de la naturaleza humana ó á conservarla, no existirán en la resurreccion; y tales son las acciones de la vida animal en el hombre* y las acciones de la naturaleza en los elementos y el movimiento del cielo; y por lo tanto, todas estas cosas cesarán en la resurreccion. Y puesto que el comer, beber, dormir y engendrar pertenecen á la vida animal, porque están ordenados á la primera perfeccion de la naturaleza, por eso no existirán tales actos en la resurreccion.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella accion de comer con que Cristo comió no fue de necesidad, como si necesitara del alimento la naturaleza humana despues de la resurreccion; pero fue un acto de poder para manifestar que había vuelto á tomar la verdadera naturaleza humana que ántes había tenido en aquel estado, cuando había comido y bebido con los discípulos. Mas esta manifestacion no será necesaria en la resurreccion comun, puesto que será conocido á todos. Y por eso se dice que Cristo comió dispensativamente por aquel modo de hablar con que dicen los juristas que «la dispensacion es la relajacion comun del derecho» (specul, jur. l. 1, tit. De dispensat.), puesto que omitió lo que es comun á los que resucitan, esto es, no tomar alimentos por la causa predicha. Y por esto el razonamiento no es concluyente.

Al 2.º que la diferencia de sexos y variedad de miembros será para reintegrar la perfeccion de la naturaleza humana, ya en la especie, ya en el individuo; por lo que no se sigue que existan en vano, aunque falten las operaciones animales.

Al 3.º que las predichas operaciones no son del hombre en cuanto es tal, como lo dice tambien el Filósofo (Ethic. l. 10, c. 7), y por eso no consiste en ellas la bienaventuranza del cuerpo humano; pero el cuerpo humano será glorificado por la redundancia de la razon; por la que el hombre es hombre, en cuanto estará sometido á ella.

Al 4.º que las delectaciones corporales, como dice el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 12; y l. 10, c. 5), son medicinales, puesto que se aplican al hombre para destruir el hastío, ó tambien son causas de enfermedades en cuanto el hombre se deleita en ellas desordenadamente, como si fuesen verdaderas delectaciones; al modo que el hombre que tiene un gusto estragado se deleita en ciertas cosas que no son deleitables para los sanos. Así que, no es menester que tales delectaciones sean de la perfeccion de la bienaventuranza, como suponen los judíos y los sarracenos y supusieron algunos herejes que se llaman Ciliastas (1), los cuales tambien, segun la doctrina del Filósofo, no parece que tienen sano efecto, pues solas las delectaciones espirituales, segun el mismo, son *simpliciter* delectaciones, y que deben ser buscadas por sí; y por eso no son ellas mismas solas requeridas para la bienaventuranza.

(1) Voz griega que corresponde á *mil*; y esos sectarios son de los que hemos hablado en la anterior nota.

CUESTION LXXXII.

Impasibilidad de los cuerpos de los bienaventurados que resucitan. (1)

Tratarémos de las condiciones de los bienaventurados que resucitan, y 1.° de la impasibilidad de sus cuerpos; 2.° de su sutileza; 3.° de su agilidad, y 4.° de su claridad.

Sobre lo primero considerarémos: 1.° Los santos que resucitan, resucitarán impasibles en cuanto á los cuerpos? — 2.° Hallaráse en todos igual impasibilidad? — 3.° Aquella impasibilidad escluirá de los cuerpos gloriosos el sentido en acto? — 4.° Existen en ellos todos los sentidos en acto?

ARTICULO I. — **¿Los cuerpos de los santos despues de la resurreccion serán impasibles?** (2)

1.° Parece que los cuerpos de los santos despues de la resurreccion no serán impasibles; porque todo lo mortal es pasible; y el hombre despues de la resurreccion será *animal racional mortal*; pues esta es la definicion del hombre que jamás se separa de él. Luego el cuerpo será pasible.

2.° Todo lo que está en potencia con relacion á la forma de otro, es pasible por otro, porque segun esto algo es pasible por otro, como se dice (De gen. l. 1, t. 54). Pero los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, estarán en potencia por relacion á otra forma. Luego serán pasibles. Prueba de la menor: todas las cosas que se comunican en la materia, una de ellas está en potencia por relacion á la forma de otra; porque la materia, segun que está bajo una forma, no pierde la potencia con relacion á la otra forma. Pero los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, comunicarán con los elementos en la materia, puesto que serán separados de la misma materia, de que ahora son. Luego estarán en potencia por relacion á otra forma; y en este caso serán pasibles.

3.° «Los contrarios son aptos para » obrar y sufrir los unos respecto á los otros», como (De gener. l. 1, t. 51 y 52) dice el Filósofo. Pero los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, serán compuestos de contrarios, como tambien ahora lo son. Luego serán pasibles.

4.° En el cuerpo humano resucitará la sangre y otros humores, como se ha dicho (C. 80, a. 3 y 4). Pero de la pugna de los humores entre sí se engendran las enfermedades y tales sufrimientos en el cuerpo. Luego los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion, serán pasibles.

5.° Más repugna á la perfeccion el defecto en acto que el defecto en potencia. Y la pasibilidad importa solo el defecto en potencia. Luego puesto que habrá en los cuerpos de los bienaventurados algunos defectos en acto, como las cicatrices de las heridas en los mártires, al modo que existieron en Cristo, parece que nada derogara á su perfeccion, si se supone que tienen cuerpos pasibles.

Por el contrario, todo lo pasible es corruptible, puesto que la pasion llegando á ser escesiva altera la sustancia. Es así, que los cuerpos de los santos, despues de

---

(1) Segun observa Silvio, los que ordenaron el Suplemento de la Suma, tomando su doctrina de la Sent. IV de Santo Tomás, pudieron anteponer á esta cuestion un par de artículos de la Dist. 49, c. 4.ª a. 4 y 5) en las cuales el Angélico resuelve que las dotes de un cuerpo glorioso son las cuatro de impasibilidad, sutilidad, agilidad y claridad.

(2) Afirmativamente responde el Santo Doctor, segun lo que dice el Apocalipsis (XXI, v. 4): *Y limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos: y la muerte no será ya más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron.*

la resurreccion, serán incorruptibles, como se dice (I Cor. 15, 42): *es engendrado en corrupcion, resucitará en incorrupcion.* Luego serán impasibles.

Ademas, lo más fuerte no sufre de lo más debil. Pero ningun cuerpo será más fuerte que los cuerpos de los santos; de los que se dice (I Cor. 15, 43): *es engendrado en corrupcion, resucitará en vigor.* Luego serán impasibles.

Conclusion. *En el cuerpo glorioso no puede existir cambio alguno en contradiccion con aquella disposicion por la que el alma le perfecciona, y, por tanto, los cuerpos resucitados serán impasibles.*

Responderémos, que la pasion se dice de dos modos: uno comunmente, y de este modo toda recepcion se dice pasion; ya lo que se recibe sea conveniente al sujeto que recibe y le perfeccione, ya contrario y corruptivo; y por la remocion de tal pasion no se dicen impasibles los cuerpos gloriosos; cuando nada, que es propio de la perfeccion, debe quitárseles. Del segundo modo se dice pasion propiamente, la que así define el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 22): «pasion es el movimiento fuera ó no conforme á la naturaleza». Por lo que el desmedido movimiento del corazon se dice pasion de este y el moderado se dice su operacion. La razon de esto es, porque todo lo que padece es atraido á los límites del agente, porque el agente se asemeja al paciente, y por eso el paciente, considerado como tal, es traido fuera de los propios límites en que existía. Así, pues, tomando en su sentido propio la palabra pasion, los cuerpos gloriosos no podrán estar en potencia respecto del sufrimiento despues de la resurreccion, y por esto se dirán impasibles. La razon de esta impasibilidad se designa distintamente por diferentes autores. Unos la atribuyen á la condicion de los elementos, que entónces se habrán en el cuerpo de distinta manera que ahora; porque dicen que los elementos subsistirán en él segun la sustancia; pero las cualidades activas y pasivas serán escluidas de los elementos. Mas esto no parece verdadero, porque las cualidades activas y pasivas son de la perfeccion de los elementos; por consiguiente, si los elementos se reparasen sin ellas en el cuerpo del que resucita, serian de menor perfeccion que ahora. Ademas, siendo aquellas cualidades los accidentes propios de los elementos producidos por su forma y materia, parece absurdo que la causa quede y el efecto desaparezca. Por esto dicen otros que las cualidades subsistirán; pero no tendrán acciones propias, haciéndolo esto la virtud divina para la conservacion del cuerpo humano. Tampoco esto parece poder sostenerse, porque para la mezcla se requiere la accion y pasion de las cualidades activas y pasivas; y, segun el predominio de la una ó de la otra mezcla, resulta una diversa complexion, y esto es lo que es preciso suponer en el cuerpo del que resucita, porque en él existirán las carnes y los huesos y demas partes componentes á las cuales todas no compete una complexion. Ademas, no podría considerarse segun esta opinion la impasibilidad como una cualidad en ellos, porque no establecería en la sustancia impasible disposicion alguna, sino solamente la prohibicion de la pasion de lo esterior, esto es, por virtud divina, la cual tambien podría hacer lo mismo en el cuerpo del hombre en el estado de la vida presente. Por lo tanto, otros dicen que dentro del mismo cuerpo existirá algo que prohiba el sufrimiento de los cuerpos gloriosos, á saber: la naturaleza de la quinta esencia (1) ó del cuerpo celeste, que suponen concurre en la composicion del cuerpo humano, para conciliar los elementos con cierta armonía por la que puedan ser la debida materia del alma racional; pero, sin embargo, en el estado de la vida presente, por el dominio de la naturaleza elemental, el cuerpo humano padece á semejanza de otros elementos; mas en la resurreccion prevalecerá la naturaleza de la quinta esencia; y por eso el cuerpo humano se hará impasible á imitacion de los cuerpos celestes. Pero esta opinion no puede sostenerse, porque la quinta esencia no concurre materialmente á la composicion del cuerpo humano, como se ha manifestado en el libro II (Dist. 12, q. 1, a. 1). Y ademas es imposible decir que una virtud natural, cual es la virtud del cuerpo celeste, transfiera el cuerpo humano á la propiedad de la gloria, cual es la impasibilidad del

(1) Alude el Santo á lo que llamaban *quinta esencia* los peripatéticos, de la cual, segun ellos, constaba el cuerpo celeste.

cuerpo glorioso, atribuyendo el Apóstol la transformacion del cuerpo humano á la virtud de Cristo, puesto que *tal como es el hombre celeste, tales serán tambien los hombres cuando lleguen á serlo* (I. Cor. 15, 48), y (Philip. 3, 21): *transformará á nuestro cuerpo vil y despreciable para configurarle á su cuerpo glorioso por esa virtud con que todo lo puede*, etc. Ademas, la naturaleza celeste no puede dominar en el cuerpo humano, de tal manera que no permanezca la naturaleza elemental á la que es inherente la pasibilidad por sus principios esenciales. Por lo tanto, debemos decir de otra manera que toda pasion es producida por el triunfo del agente sobre el paciente; de otra suerte no le atraería á sus fines. Pero es imposible que algo domine sobre el paciente, sino en cuanto se debilita el dominio de la forma propia sobre la materia de él, hablando de la pasion que es contra la naturaleza de la que ahora hablamos; porque la materia no se subyuga á uno de los contrarios, sin que se destruya el dominio del otro sobre la misma ó al ménos se disminuya. Pero el cuerpo humano y todo lo que en él existe estará perfectamente sometido al alma racional, como el alma lo estará perfectamente á Dios. Y por eso en *el cuerpo glorioso no podrá existir cambio alguno en contradiccion con aquella disposicion con la que el alma le perfecciona; y por tanto, los cuerpos resucitados serán impasibles.*

Al argumento 1.° dirémos que, segun San Anselmo (Lib. II *Cur Deus homo*, c. 11), «la palabra mortal está colocada » en la definicion del hombre por los filó» sofos, que no creyeron que en algun » tiempo el hombre en su totalidad pudie» ra ser inmortal», porque no vieron á los hombres, sino segun el estado de esta mortalidad. O puede decirse que segun el Filósofo (Met. l. 8, t. 5 y 7, y l. 7, t. 41), puesto que las diferencias esenciales son desconocidas de nosotros, usamos á veces de las diferencias accidentales para significar las diferencias esenciales que son las causas de aquellas. Por consiguiente, en la definicion del hombre no se coloca la palabra mortal, como si la misma mortalidad perteneciese á la esencia del hombre; sino porque lo que es causa de la pasibilidad y mortalidad segun el estado presente, á saber, la composicion de los contrarios, es de la esencia del hombre; pero entónces no será su causa por consecuencia de la victoria del alma sobre el cuerpo.

Al 2.° que hay dos clases de potencia: una ligada y otra libre. Y esto no sólo es cierto con referencia á la potencia activa, sino tambien con referencia la potencia pasiva; porque la forma liga la potencia de la materia determinándola á una sola cosa, y bajo este concepto domina sobre ella. Y puesto que en las cosas corruptibles la forma no domina perfectamente sobre la materia, no puede ligarla perfectamente sin recibir mientras tanto, por medio de alguna pasion, la disposicion contraria á la forma. Pero en los santos, despues de la resurreccion, dominará absolutamente el alma sobre el cuerpo, y en manera alguna podrá quitársela este dominio, porque ella misma estará sometida á Dios de una manera inmutable, lo cual no sucedió en el estado de inocencia. Y por eso en aquellos cuerpos permanece la misma potencia para otra forma que ahora se halla en ellos en cuanto á la sustancia de la potencia; pero estará encadenada por la victoria del alma sobre el cuerpo, de tal modo, que jamás pueda pasar al acto del sufrimiento.

Al 3.° que las cualidades elementales son los instrumentos del alma, como consta (De an. l. 2, t. 38 y sig.), porque el calor del fuego en el cuerpo del animal se regula en el acto de nutrirse por la virtud del alma. Pero cuando el agente principal es perfecto y no existe defecto alguno en el instrumento, ninguna accion dimana de este, sino segun la disposicion del agente principal. Por lo tanto, en los cuerpos de los santos, despues de la resurreccion no podrá dimanar de las cualidades elementales accion ó pasion alguna que sea contraria á la disposicion del alma, que tiene por objeto la conservacion del cuerpo.

Al 4.° que segun San Agustin (In epist. ad Consentium. 205 ó 146) «la » potencia divina puede sustraer de esta » naturaleza visible y palpable de los » cuerpos, las cualidades que quiera, » subsistiendo otras». Por consiguiente, á la manera que al fuego del horno de los Caldeos quitó la virtud de quemar

con respecto á algo, puesto que los cuerpos de los niños se conservaron ilesos, y permaneció en cuanto á algo, porque aquel fuego quemaba la leña, así separará la pasibilidad de los humores y les dejará su naturaleza. La manera, pues, de verificarse esto, la hemos dicho.

Al 5.° que no existirán en los santos las cicatrices de las heridas ni existieron en Cristo, en cuanto importan defecto alguno, sino en cuanto son signos de una virtud muy constante con la que padecieron por la justicia y por la fe; por manera que por una y otra parte resulte un aumento de gozo (1) Por lo que San Agustin dice (De civ. Dei, l. 22, c. 20): « no se de que modo el amor de los San» tos Mártires no nos afecte tanto que » deseemos ver en aquel reino y en los » cuerpos de ellos las cicatrices de las » heridas que sufrieron por el nombre de » Cristo; y quizá las verémos; mas en » ellas no habrá deformidad, sino digni» dad, y aunque algunas existan en el » cuerpo, resplandecerán no con la be» lleza de este, sino de la virtud ». Pero tampoco, aunque hayan sido quitados y amputados algunos miembros á los mártires, no aparecerán sin ellos en la resurreccion de los muertos, porque escrito está (Luc. 21, 18): *no perecerá un cabello de vuestra cabeza.*

ARTÍCULO II. — **Será igual la impasibilidad en todos?**

1.° Parece que la impasibilidad será igual en todos; porque (I Cor. 15) dice la Glosa (interl. sup. illud. *seminatur in corruptione*) que « todos tienen igual» mente el no poder padecer. Y no pueden padecer, porque tienen el don de la impasibilidad. Luego la impasibilidad será igual en todos.

2.° Las negaciones no son susceptibles ni de más ni de menos. Pero la impasibilidad es cierta negacion ó privacion de la pasibilidad. Luego no puede ser mayor en uno que en otro.

3.° Dícese más blanco lo que tiene menos mezcla de negro. Mas ninguno de los cuerpos santos tendrá mezcla alguna de pasibilidad. Luego todos serán igualmente impasibles.

Por el contrario, el premio debe corresponder proporcionalmente al mérito. Es así que hubo algunos santos mayores en mérito que otros. Luego siendo la impasibilidad cierto premio, parece que en algunos es mayor que en otros.

Ademas, la impasibilidad pertenece á la misma division que la claridad. Es así que esta no será igual en todos, como consta (I Cor. 15). Luego ni la impasibilidad.

Conclusion. [1] *La impasibilidad, considerada en sí misma, será igual en todos los bienaventurados.* [2] *Si se la considera segun la causa, será en uno mayor que en otro.*

Responderémos, que la *impasibilidad* puede considerarse de dos modos: ó *en sí misma* ó segun su causa. Si *se la considera en sí misma*, puesto que importa solamente negacion ó privacion, no es susceptible de más ni de menos, sino que *será igual en todos los bienaventurados.* Pero si se la *considera segun su causa, será en uno mayor que en otro.* La causa, pues, de esto, es el dominio del alma sobre el cuerpo, cuyo dominio es causado de que la misma alma goza de Dios de una manera inmutable. Por consiguiente, la causa de la impasibilidad es mayor en el que más perfectamente goza de Dios.

Al argumento 1.° dirémos, que aquella Glosa habla de la impasibilidad en sí misma y no segun su causa.

Al 2.° que aunque las negaciones y privaciones en sí mismas no son susceptibles ni de más ni de menos, sin embargo, lo son por sus causas; (2) como se dice ser más oscuro el lugar que tiene más y mayores impedimentos de luz.

Al 3.° que algunas cosas no solo se dilatan por la separacion de su contrario, sino aun por la aproximacion al término, como se dilata la luz. Y por eso tambien la impasibilidad es mayor en uno que en otro, aunque en ninguno quede algo de pasibilidad.

(1) Consúltese lo dicho en la P. III, C. 54, al 1 al 3.

(2) Consúltese sobre esto fuera de otros pasajes del Santo Doctor, lo que dice en la P. I, C. 2.ª, a. 1 al 3.°; y 1.ª-2,æ C. 22, a. 2 al 1.°), C. 73, a. 2.

ARTÍCULO III. — **¿La impasibilidad escluye de los cuerpos gloriosos el sentido en acto?** (1)

1.º Parece que la impasibilidad escluye de los cuerpos gloriosos el sentido en acto; porque segun dice el Filósofo (De an. l. 2, t. 118), « sentir es cierto padecer ». Pero los cuerpos gloriosos serán impasibles. Luego no sentirán en acto.

2.º La modificacion natural precede á la modificacion animal, como el ser natural precede al ser intencional. Y los cuerpos gloriosos, por razon de la impasibilidad, no se cambiarán por la modificacion natural. Luego tampoco por la animal que se requiere para sentir.

3.º Siempre que los sentidos son puestos en acto por una impresion nueva, se produce un nuevo juicio. Mas allí no existirá un nuevo juicio, porque « tampoco existirán pensamientos volubles ». Luego tampoco allí tendrá lugar el sentido en acto, como dice San Agustin.

4.º Cuando el alma está en acto intenso de una potencia, se contrae el acto de otra potencia. Pero el alma estará toda entera aplicada al acto de la potencia intelectiva, por la que contemplará á Dios. Luego de ninguna manera lo estara al acto de la potencia sensitiva.

Por el contrario es lo que se dice (Apoc. 1, 7): *lo verá todo ojo.* Luego en ellos habrá sentido en acto.

Ademas, segun el Filósofo (De an. l. 1, t. 19), « lo animado se distingue de lo inanimado por el sentido y el movimiento ». Pero el movimiento no existirá allí en acto, puesto que *serán como fuegos en un cañaveral* (Sap. 3, 7). Luego tambien el sentido en acto.

Conclusion. [1] *Todos convienen en que en los cuerpos de los bienaventurados hay algun sentimiento.* [2] *No existirá en los cuerpos gloriosos la modificacion natural, sino la espiritual, que produce por sí misma la sensacion en acto y no cambia la naturaleza del sujeto que la recibe.*

Responderémos, que *todos convienen en que en los cuerpos de los bienaventurados hay algun sentimiento;* de lo contrario, la vida corporal de los santos despues de la resurreccion se asemejaría más al sueño que á la vigilia, lo que no corresponde á aquella perfeccion, porque en el sueño el cuerpo sensible no está en el último acto de la vida, por lo que se llama al sueño media vida (Ethic. l. 1, c. 13). Pero en el modo de sentir hay diferentes opiniones. Unos dicen que los cuerpos gloriosos serán impasibles y por esto incapaces de recibir pasajeras impresiones y mucho menos que los cuerpos celestes; porque allí no habrá sentido en acto por la recepcion de alguna especie originada de las cosas sensibles, sino más bien por un movimiento de dentro á fuera. Pero esto no puede ser, porque en la resurreccion la naturaleza de la especie permanecerá la misma en el hombre y en todas sus partes. Pero la naturaleza de los sentidos es tal, que es la única potencia pasiva, como lo prueba el Filósofo (De an. l. 2, t. 51 y 54). Por lo cual, si en la resurreccion los santos sintiesen enviando fuera las especies y no recibiéndolas, el sentimiento no sería en ellos virtud pasiva sino activa; y en este caso no sería de la misma especie que ahora lo es, sino que sería alguna otra potencia dada á ellos; porque á la manera que la materia nunca se hace forma, así tambien la potencia pasiva jamás se hace activa. Y por eso dicen otros que el sentimiento en acto se efectuará, no ciertamente por lo que percibe de las cosas sensibles exteriores, sino por el influjo de las facultades superiores; pues así como ahora las facultades superiores perciben de las inferiores, así tambien, viceversa, recibirán entónces estas de las superiores. Pero tal clase de percepcion no hace que verdaderamente se sienta, porque toda potencia pasiva, segun la razon de su especie, se determina á alguna cosa activa especial: porque la potencia, considerada como tal, se relaciona con aquello respecto de lo cual se dice. De consiguiente, siendo lo propiamente activo en los sentidos exteriores, la cosa que existe fuera del alma y no su intencion existente en la imaginacion ó la razon, si el órgano de la sensibilidad no es movido por las cosas exteriores, sino por la imaginacion ó por otras potencias superiores, no será verdaderamente sentir. Por lo cual no decimos, que los fre-

(1) Por sentido entiéndese aquí el sentido mismo físico ó la sensacion.

néticos é insensatos, en los que por seguir la preponderancia de su imaginacion en la que se agitan las especies sobre los órganos de las sensaciones, sientan verdaderamente, sino que les parece que sienten. Por este motivo debemos decir con otros, que el sentido de los cuerpos gloriosos tendrá lugar por la percepcion de las cosas que están fuera del alma. Pero debe saberse que los órganos de la sensacion son inmutados de dos modos por las cosas que están fuera del alma: 1.° por una modificacion natural, á saber: cuando el órgano es dispuesto por la misma cualidad natural con que se dispone la cosa fuera del alma, que obra en el mismo: por ejemplo, cuando se calienta la mano al contacto de una cosa caliente, ó cuando se hace olorosa al contacto de la cosa que lo es: 2.° por una modificacion espiritual, cuando la cualidad sensible se recibe en el instrumento, segun el *ser* espiritual, es decir, la especie ó la intencion de la cualidad y no la cualidad misma; como la pupila recibe la especie de la blancura, y sin embargo no se hace ella blanca. Luego la primera recepcion no causa sensacion, absolutamente hablando, porque el sentido debe recibir las especies dentro de la materia é independientemente de ella, esto es, independientemente del *sér* material que tenían fuera del alma como se dice (De an. l. 2, t. 121). Y esta recepcion inmuta la naturaleza del que la recibe, porque de este modo se recibe la cualidad segun su *sér* material. Por lo tanto, *no existirá en los cuerpos gloriosos esta recepcion, sino la segunda que produce por sí misma la sensacion en acto y que no cambia la naturaleza del sujeto que la recibe.*

Al argumento 1.° dirémos que, como ya consta de lo dicho, por esta pasion, que existe en el acto de sentir, que no es otra cosa que la recepcion predicha, no es arrastrado el cuerpo fuera de su cualidad natural, sino que es perfeccionado espiritualmente; por lo tanto, la impasibilidad de los cuerpos gloriosos no excluye esa pasividad.

Al 2.° que todo lo pasivo recibe la accion del agente segun su modo. Si, pues, hay algo que sea apto para ser modificado por un ser activo por modificacion natural y espiritual, la modificacion natural precede á la espiritual, como el sér natural al intencional: pero, si es apto para ser inmutado solo espiritualmente, no es menester que se inmute naturalmente, como se ve respecto del aire que no es susceptible de recibir el calor segun el sér natural, sino simplemente segun el espiritual; y por esto es modificado solo de este modo, mientras que por el contrario, los cuerpos inanimados son inmutados por las cualidades sensibles solo natural y no espiritualmente. En los cuerpos gloriosos, empero, no podrá haber alguna modificacion natural, y por eso habrá allí únicamente inmutacion espiritual.

Al 3.° que, así como habrá nueva recepcion de especie en el órgano de la sensibilidad, del mismo modo habrá un juicio nuevo del sentido comun: pero no habrá juicio nuevo del entendimiento; como sucede al que ve una cosa que ya conocía: y lo que San Agustin dice (De Trin. l. 15, c. 16) que «no habrá » allí pensamientos volubles», se entiende de los de la parte intelectiva: lo cual no tiene relacion con nuestra tésis.

Al 4.° que, cuando de dos cosas la una es razon de la otra, la ocupacion del alma en la una no impide ni contrae su ocupacion en la otra; como el médico, mientras ve la orina, no considera menos las reglas del arte sobre los colores de las orinas, sino más. Y puesto que los santos ven á Dios como la razon de todo lo que hacen ó conocen, por eso la ocupacion de ellos en las cosas sensibles que deben sentir, ó cualesquiera otras que deben contemplar ó hacer, en nada impedirá la contemplacion divina, ni por el contrario. O debe decirse que una potencia es impedida en su acto cuando otra potencia obra vehementemente, porque una sola potencia no basta por sí para una operacion tan intensa, sino es ayudada por lo que el principio de vida hubiera debido comunicar á las demas potencias ó los otros miembros; y puesto que en los santos todas las potencias serán muy perfectas, la una podrá obrar intensamente de tal modo, que por esto ningun impedimento se dará á la accion de la otra como sucedió en Cristo.

ARTÍCULO IV.—**Existen en los bienaventurados despues de la resurreccion todos los sentidos en acto?**

1.° Parece que no existen allí todos los sentidos en acto; porque el tacto es el primero entre todos los demas sentidos, como se dice (De an., l. 2, t. 27, y l. 3, t. 66). Pero los cuerpos gloriosos carecerán en acto del sentido del tacto; porque el sentido del tacto se produce en acto por la inmutacion del cuerpo animal por algun cuerpo esterior predominante en alguna de las cualidades activas ó pasivas de las que el tacto es discretivo, y tal inmutacion no podrá verificarse entónces. Luego no estarán allí todos los sentidos en acto.

2.° El sentido del gusto sirve al acto de la potencia nutritiva. Es así que despues de la resurreccion este acto no existirá, como se ha dicho, (C. 81, a. 4). Luego el gusto existiría allí inútilmente.

3.° Despues de la resurreccion nada se corromperá, porque la criatura entera se vestirá de cierta virtud de incorruptibilidad; pero el sentido del olfato no puede existir en su acto, sino hecha alguna corrupcion, porque no se percibe el olor sino por alguna evaporacion que consiste en cierta resolucion. De consiguiente, el sentido del olfato no existirá allí en acto.

4.° El oido sirve para instruirse como se dice (in l. De *sensu et sensato*, c. 1): pero despues de la resurreccion no será necesario á los bienaventurados el instruirse por medio de las cosas sensibles porque estarán llenos de la sabiduría divina por la vision de Dios mismo. Luego el oido no existirá en ellos.

5.° La vision tiene lugar, segun que es recibida en la pupila la especie de la cosa vista; mas esto no podrá suceder á los bienaventurados despues de la resurreccion. Luego la vista en acto, que es sin embargo, el más noble de los sentidos, no existirá allí en acto. Prueba de la menor. Lo que es luminoso en acto, no es susceptible de la especie visible: así un espejo colocado directamente bajo un rayo de sol no representa la especie del cuerpo opuesto, luego la pupila estará dotada de claridad como todo el cuerpo, y no recibirá, sin embargo, la especie de los cuerpos coloreados.

6.° Segun la perspectiva todo lo que se ve, se ve bajo un ángulo: pero esto no corresponde á los cuerpos gloriosos; luego no tendrán el sentido de la vista en acto. Hé aquí la prueba de la menor: cuantas veces se ve algo bajo un ángulo, es preciso que haya alguna proporcion del ángulo con la distancia de la cosa vista; porque lo que se ve desde más lejos, es menos visto y bajo un ángulo menor; de consiguiente podría ser tan pequeño el ángulo, que no se viese nada de la cosa. Si, pues, el ojo glorioso ve bajo un ángulo, es preciso vea bajo distancia determinada, y por consiguiente que no vea algo de más lejos de lo que nosotros vemos ahora, lo que parece muy absurdo. Parece, pues, que el sentido de la vista no existirá en acto en los cuerpos gloriosos.

Por el contrario, la potencia adherida al acto es más perfecta que la que no lo está. Pero la naturaleza humana existirá en su mayor perfeccion en los bienaventurados. De consiguiente, todos los sentidos existirán en su propio acto.

Ademas, las potencias sensitivas están más cerca del alma que el cuerpo; pero este será recompensado ó castigado por los méritos ó deméritos del alma; de consiguiente tambien todos los sentidos serán recompensados en los bienaventurados y castigados en los malos, segun la delectacion y el dolor y la tristeza que consisten en la operacion de los sentidos.

Conclusion. *En los bienaventurados despues de la resurreccion existirán todos los sentidos en acto.*

Responderémos, que respecto á este punto hay dos opiniones; pues unos dicen, que todas las potencias de los sentidos existirán en los cuerpos gloriosos, pero que no estarán en acto sino dos sentidos esto es, el tacto y la vista; y esto no será por defecto de los sentidos sino por defecto del medio y del objeto; y no por eso estas potencias existirán inútilmente puesto que servirán á la integridad de la naturaleza humana, y para recomendar la sabiduría del Criador. Esta opinion no parece verdadera, porque lo que es medio en estos sentidos, lo es tambien en otros; porque para la vista el medio es

el aire, que es tambien el medio para el oido y el olfato, como consta (De an. l. 2, t. 76 y 97). Del mismo modo tambien el gusto tiene un medio que le está unido lo mismo que el tacto, porque el gusto es cierto tacto, como se dice (ibid. t. 28 y 94). Existirá tambien el olor que es el objeto del olfato, toda vez que la Iglesia canta que los cuerpos de los santos exhalarán un olor suavísimo. Habrá tambien alabanza vocal en la patria, por lo que se dice (in Gloss. ord. sup. illud psal. 149 : *exaltationes Dei in gutture eorum*) que « los corazones y lenguas no » cesarán de alabar á Dios ». Y esto mismo tambien consta por la Glosa (ord. sup. illud 2, Esdræ, 12 : *in cantico et cymbalis*, etc.). Y por eso, segun otros, deberá decirse que el olfato y el oido estarán allí en acto ; mas el gusto no estará en acto, de modo que se inmute por algun alimento ó bebida que se haya tomado, como consta de lo dicho (C. 81, a. 4) ; á menos que se diga que allí estará el gusto en acto por la inmutacion de la lengua por alguna humedad que le esté adherida.

Al argumento 1.° dirémos, que las cualidades que percibe el tacto, son aquellas de que es constituido el cuerpo animal. De consiguiente, por las cualidades tangibles el cuerpo animal segun el estado presente es apto para ser transformado natural y espiritualmente por el objeto del tacto ; y por eso el tacto se dice ser el más material entre los otros sentidos, porque tiene más de modificacion material que le está unido. Sin embargo, la inmutacion material no se ha al acto de sentir, el cual es perfeccionado por la modificacion espiritual, sino *per accidens*. Y por eso en los cuerpos gloriosos de los que la impasibilidad escluye la natural modificacion, habrá solamente inmutacion espiritual proveniente de las cualidades tangibles, al modo que tambien sucedió en el cuerpo de Adan, el cual ni el fuego hubiera podido quemarle ni la espada cortarle, y sin embargo, hubiera tenido la sensacion de estas dos cosas.

Al 2.° que el gusto, segun que es el sentido del alimento, no estará en acto, sino segun que es el que juzga de los sabores, podrá quizá existir por el modo predicho.

Al 3.° que algunos supusieron que el olor no es otra cosa que cierta evaporacion de humo. Mas esta suposicion no puede ser verdadera, lo cual es patente, porque los buitres se dirigen desde remotísimos lugares adonde hay cadáveres por el olor que perciben, no siendo posible, sin embargo, que evaporacion alguna de un cadáver llegára á lugares tan lejanos, aunque todo se resolviese en vapor, sobre todo cuando se observa que las cosas sensibles obran á una distancia igual sobre todas las partes; por cuya razon el olor cambia á veces el medio y el instrumento de sentir por una modificacion espiritual sin evaporacion alguna que alcance al órgano. Pero el requerirse alguna evaporacion, esto es, porque el olor en los cuerpos es impedido por cierta humedad; por lo que es preciso que se resuelva para ser percibido. En los cuerpos gloriosos, empero, existirá el olor en su última perfeccion y en manera alguna reprimido por lo húmedo, de consiguiente, cambiará por modificacion espiritual, como lo hace el olor de la evaporacion del humo. En este concepto existirá en los santos el sentido del olor, puesto que no será impedido por humedad alguna, y conocerán no solo las escelencias de los olores, como ahora sucede en nosotros á causa de la escesiva humedad del cerebro, sino tambien las diferencias mínimas de los olores.

Al 4.° que en la patria habrá alabanza vocal, aunque algunos digan lo contrario, y modificará el órgano del oido en los bienaventurados solo espiritualmente ; y no será por la enseñanza, por la que adquieran la ciencia, sino por la perfeccion del sentido y la delectacion. Pero de qué modo podrá formarse allí la voz, ya se ha dicho (in Sent. 2, dist. 2, c. 2, a. 2 al 5.°)

Al 5.° que la intensidad de la luz no impide la recepcion espiritual de la especie del color, con tal que permanezca en naturaleza diáfana, como consta que cuanto quiera que se ilumine el aire, puede ser medio en la vista; y cuanto más iluminado está, tanto más claro se ve algo por el mismo, á no ser que haya defecto proveniente de la debilidad de la vista. Empero, el que en un espejo directamente opuesto al rayo del sol no

aparezca la especie del cuerpo opuesto, no es porque se impida la recepcion, sino porque se impide la reverberacion pues es menester para que la forma aparezca en el espejo, que se haga cierta reverberacion con algun cuerpo oscuro y por eso se une plomo al vidrio en un espejo. Pero la claridad del cuerpo glorioso no quita la diafanidad á la pupila, porque la gloria no destruye la naturaleza; de consiguiente la magnitud de la claridad en la pupila más contribuirá á la perfeccion de la vista que á su defecto.

Al 6.° que cuanto más perfecto es el sentido, por tanto menor modificacion producida puede percibir su objeto; y cuanto menor es el ángulo bajo el que es modificada la vista por lo visible, tanto menor es la inmutacion. Y de ahí es que la vista más fuerte puede ver algo desde más lejos, que la vista más débil; porque de cuanto más lejos se ve, se ve bajo menor ángulo. Y puesto que la vista del cuerpo glorioso será perfectísima, podrá ver por una pequeñísima modificacion; de consiguiente, podrá ver bajo un ángulo mucho menor que ahora lo puede y por consiguiente de mucho más lejos.

CUESTION LXXXIII.

Sutileza de los cuerpos de los bienaventurados.

Tratarémos de este punto en los seis artículos siguientes: 1.° La sutileza es la propiedad del cuerpo glorioso? — 2.° Puede en razon de esta sutileza estar en el mismo lugar con otro cuerpo no glorioso? 3.° Pueden por milagro estar juntos dos cuerpos en un mismo lugar? — 4.° El cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en el mismo lugar? — 5.° El cuerpo glorioso requiere necesariamente un lugar igual á él? — 6.° El cuerpo glorioso es palpable?

ARTÍCULO I. — **La sutileza es propiedad del cuerpo glorioso?**

1.° Parece que la sutileza no es propiedad del cuerpo glorioso; porque la propiedad de la gloria excede á la de la naturaleza, como la claridad de la gloria á la del sol, que es la mayor en la naturaleza. Si pues la sutileza es propiedad del cuerpo glorioso, será más sutil que todo lo que es sutil en toda la naturaleza, y por tanto será más sutil que los vientos y el aire, lo cual es una heregía condenada por San Gregorio en la ciudad de Constantinopla, como lo refiere el mismo (in Moral. l. 14, c. 29).

2.° Así como el calor y el frio son ciertas cualidades de los cuerpos simples, esto es, de los elementos; así tambien la sutileza. Pero el calor y otras cualidades de los elementos no serán más intensas en los cuerpos gloriosos, que ahora; ántes bien, se reducirán más al medio. Luego ni la sutileza será mayor en ellos que lo es ahora.

3.° La sutileza se encuentra en los cuerpos por la pequeñez de la materia; de consiguiente, los cuerpos que tienen ménos materia bajo iguales dimensiones, los llamamos más sutiles; como al fuego más que el aire, al aire que el agua, y al agua que la tierra. Es así que en los cuerpos gloriosos habrá tanto de materia, cuanto hay ahora, y las dimensiones no serán mayores; luego no serán entónces más sutiles que lo son ahora.

Por el contrario es lo que se dice (I. Cor. 15, 44): *es sembrado un cuerpo animal y resucitará un cuerpo espiritual*, esto es, semejante al espíritu. Pero la sutileza del espíritu escede á toda sutileza del cuerpo. Luego los cuerpos gloriosos serán sutilísimos.

Ademas, cuanto más sutiles son los

cuerpos, tanto más nobles son. Pero los cuerpos gloriosos son nobilísimos. Luego serán sutilísimos.

Conclusion. [1] *El nombre de sutileza se ha transferido ó trasladado á aquellos cuerpos que están más sometidos á la forma y se perfeccionan por ella de un modo completísimo.* [2] *El nombre ese se ha trasladado á las cosas incorpóreas, no solo por razon de su sustancia, sino tambien por razon de su virtud.* [3] *Los cuerpos gloriosos se llaman sutiles por la perfeccion completísima del cuerpo; y esa complexion provendrá del dominio del alma glorificada, que es la forma del cuerpo sobre el mismo.*

Responderémos, que la palabra sutileza se ha tomado de la virtud de penetrar. Por lo que se dice (De gener. l. 2, t. 10) que « sutil es lo que pueden llenar las » partes y las partes de las partes ». Pero el que algun cuerpo sea penetrativo, sucede de dos modos: 1.° por la pequeñez de la cuantidad, principalmente segun la profundidad y latitud, y no segun la longitud, puesto que la penetracion se hace en lo profundo, por lo que la longitud no obsta á la penetracion; 2.° por la pequeñez de la materia, por lo que decimos sutiles las cosas raras (1); y puesto que en los cuerpos raros predomina más la forma sobre la materia, por eso *se ha transferido el nombre de sutileza á aquellos cuerpos que más sometidos están á la forma, y se perfeccionan por ella de un modo completísimo;* como decimos que la sutileza existe en el Sol, en la Luna y otros á este tenor; á la manera que tambien el oro ó algo tal puede llamarse sutil, cuando alcanzan de la manera más perfecta el ser y la virtud de su especie. Y puesto que las cosas incorpóreas carecen de cuantidad y de materia, por eso el *nombre de sutileza se transfiere á ellas, no solo por razon de su sustancia, sino tambien por razon de su virtud:* pues así como lo sutil se dice penetrativo, puesto que alcanza hasta lo íntimo de la cosa, así tambien se dice algun entendimiento *sutil,* puesto que alcanza á inspeccionar los principios intrínsecos y las propiedades naturales ocultas de una cosa. Y asimismo se dice que alguno tiene vista sutil, porque puede percibir con la vista algo mínimo. Lo propio sucede con los demas sentidos; y segun esto, diferentes individuos atribuyeron diversamente la sutileza á los cuerpos gloriosos. Algunos herejes, como refiere San Agustin (De civ. Dei, l. 13, c. 12), les atribuyeron la sutileza segun el modo con que se dicen sutiles las sustancias espirituales, diciendo que en la resurreccion el cuerpo será llevado al espíritu, y en razon á esto, llama *espirituales* el Apóstol á los cuerpos de los que resucitan (I. Cor. 15). Pero esta opinion no puede prevalecer: 1.° porque el cuerpo no puede pasar al espíritu, porque no comunican en la materia; lo cual manifiesta tambien Boccio (in l. De duabus naturis); 2.° porque si esto fuese posible, convertido el cuerpo al espíritu, no resucitaría el hombre, que consta naturalmente de alma y cuerpo; 3.° porque si el Apóstol lo entendiera así, al modo que llama espirituales á los cuerpos, por igual razon llamaría animales á los cuerpos que fueron vueltos al alma, lo cual consta ser falso. Por lo que algunos herejes dijeron que el cuerpo permanecerá en la resurreccion, pero tendrá la sutileza segun el modo de la rarefaccion, de suerte que los cuerpos humanos en la resurreccion se asemejarán al aire ó viento, como lo refiere San Gregorio (2) (Moral. 14, c. 29). Mas esto tampoco puede sostenerse, puesto que el Señor tuvo un cuerpo palpable despues de la resurreccion, como consta (Luc. ult.), cuyo cuerpo debe creerse que fue sobremanera sutil. Ademas, el cuerpo humano resucitará con sus carnes y huesos, como el cuerpo del Señor, segun se dice (Luc. ult. 39): *el espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo;* y (Job. 19, 26) se dice: *en mi carne veré á Dios mi Salvador.* Pero la naturaleza de la carne y hueso no consiente la predicha rarefaccion; y por eso debe asignarse á los cuerpos gloriosos otro modo de sutileza, de manera *que se digan sutiles por la perfeccion completísima del cuerpo.* Mas

(1) Sabido es que no solo en física, sino tambien en el principal significado de la palabra, por *raro* se entiende « lo que » tiene poca densidad ó solidez, y se dilata y extiende ocu» pando mayor espacio y formando mayores poros », como dice el Diccionario de la Academia.

(2) Así se espresaba Eutíques; y de esos errores, como hemos dicho, le sacó San Gregorio.

algunos les atribuyen este complemento por razon de la quinta esencia, esto es, de la celeste, la cual dominára entónces sobre ellos principalmente; cosa que no puede ser: 1.° porque nada de la quinta esencia puede llegar á la composicion del cuerpo, como se ha manifestado (Sent. l. 2, dist. 12, q. 1); 2.° porque, dado que viniese á la composicion del cuerpo humano, no podría entenderse que dominaría más entónces que ahora sobre la naturaleza elemental, sino de modo que estaría entónces en los cuerpos humanos, mas segun la cuantidad de la naturaleza celeste; y así los cuerpos humanos no serían de la misma estatura; á no ser que quizá se disminuyera la materia elemental en el hombre, lo cual repugna á la integridad de los que resucitan; ó de modo que la naturaleza elemental se revistiese de las propiedades de la naturaleza celestial por su dominio en el cuerpo; y en este caso la virtud natural sería causa de la propiedad gloriosa, lo cual parece absurdo. Por eso dicen otros que *dicha complexion, por la que se dicen sutiles los cuerpos humanos, provendrá del dominio del alma glorificada, que es la forma del cuerpo sobre el mismo*, en razon á lo cual el cuerpo glorioso se dice espiritual, como enteramente sometido al espíritu. La primera sujecion, por la que el cuerpo se somete al alma, es para participarla el ser específico, segun que está sometido á la misma, como la materia á la forma, y despues se le somete para las demas operaciones del alma, segun que esta es el motor. Por eso la primera razon de espiritualidad en el cuerpo proviene de la sutileza, y despues de la agilidad y de las otras propiedades del cuerpo glorioso. Y por esto el Apóstol en la espiritualidad tocó el dote de sutileza, como lo esponen los Maestros. Por lo que tambien dice San Gregorio (Moral. l. 14, c. 19), que «el cuerpo glorioso se dice sutil por efecto de la potencia espiritual», Con lo dicho es evidente la solucion á las objeciones que proceden sobre la sutileza, que tiene lugar por rarefaccion.

ARTÍCULO II. — **¿Por razon de esta sutileza compete al cuerpo glorioso estar en el mismo lugar con otro cuerpo no glorioso?**

1.° Parece que por razon de esta sutileza compete al cuerpo estar á la vez en el mismo lugar y con otro cuerpo no glorioso; porque, como se dice (Philip. 3, 21), *reformará el cuerpo de nuestra humildad configurado al cuerpo de su claridad*. Pero el cuerpo de Cristo pudo estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar; como consta por haber entrado despues de la resurreccion á donde estaban sus discípulos, hallándose las puertas cerradas, como se dice (Joan. 20). Luego tambien los cuerpos gloriosos por razon de la sutileza podrán estar con otros cuerpos no gloriosos en el mismo lugar.

2.° Los cuerpos gloriosos serán más nobles que todos los otros cuerpos; es asi que algunos ahora, por razon de su nobleza, pueden estar juntamente con otros cuerpos, como son los rayos del sol. Luego con mucha mayor razon convendrá esto á los cuerpos gloriosos.

3.° El cuerpo celeste no puede dividirse, al ménos en cuanto á la sustancia de las esferas; por lo que se dice (Job. 37, 18), que *los cielos se afirmaron, como si lo hubieran sido con el bronce más sólido*. Si, pues, el cuerpo glorioso no podrá existir á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar por razon de la sutileza, jamás podrá ascender al cielo empíreo, lo que es erróneo.

4.° El cuerpo, que no puede estar á la vez con otro cuerpo, puede por obstáculo de otro ser impedido en su movimiento, ó tambien ser encerrado. Pero esto no podrá acontecer á los cuerpos gloriosos. Luego podrán estar á la vez en el mismo lugar con otros cuerpos.

5.° Como se ha el punto al punto, así la línea á la línea y la superficie á la superficie y el cuerpo al cuerpo. Mas dos puntos pueden estar juntos, como se ve cuando se encuentran dos líneas; y de la misma manera dos líneas en contacto de dos superficies y dos superficies en contacto de dos cuerpos; porque «cosas contiguas son aquellas cuyos estremos están juntos», como consta (Physic. l. 6). Luego no es contra la naturaleza del

cuerpo el no poder existir juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar. Es así que toda la nobleza compatible con la naturaleza del cuerpo se dará toda al cuerpo glorioso. Luego el cuerpo glorioso tendrá por la propiedad de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.

Por el contrario es lo que dice Boecio (in l. De Trin.): «la variedad de » accidentes produce la diferencia numé» rica ; pues tres hombres ni distan por el » género ni por la especie, sino por sus » accidentes ; porque si separamos de » ellos enteramente todos los accidentes, » sin embargo, el lugar es para todos di» ferente, al cual en ningun modo pode» mos suponerlo único ». Luego si se supone que dos cuerpos están en un lugar, será uno solo numéricamente.

Ademas, los cuerpos gloriosos tendrán mayor conveniencia con el lugar que los espíritus angélicos. Pero los espíritus angélicos, como algunos dicen, no pueden distinguirse en número, si no estuvieran en diversos lugares ; y por esto suponen que es necesario que estén en un lugar y que no pudieron crearse ántes del mundo. Luego mucho más debe decir que dos cuerpos cualesquiera no pueden estar á la vez en el mismo lugar.

Conclusion. [1] *No puede decirse que el cuerpo glorioso, por razon de su sutileza, tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.* [2] *Lo que impide á nuestro cuerpo ahora el estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar, en manera alguna podrá separarse de él por el dote de sutileza.* [3] *El cuerpo glorioso no tendrá por razon de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo, sino que podrá existir simultáneamente con otro cuerpo por la operacion de la virtud divina.*

Responderémos, que *no puede decirse que el cuerpo glorioso por razon de su sutileza tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar*, si no se le quita por la sutileza aquello por lo que es impedido ahora de estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar. Dicen algunos, empero, que se le prohibe esto en este estado por razon de su corpulencia, por la que tiene que ocupar lugar, cuya corpulencia se le quitará por el dote de sutileza (1). Pero esto no puede prevalecer, por dos razones: 1.ª porque la corpulencia, que destruye el dote de sutileza, pertenece al defecto ; por ejemplo, alguna desordenacion de la materia que no está perfectamente contenida bajo su forma ; porque el todo, que pertenece á la integridad del cuerpo, resucitará en el cuerpo, tanto por parte de la forma como por parte de la materia. Mas el que algun cuerpo sea susceptible de ocupar un lugar, lo posee por aquello que es de la integridad de su naturaleza, y no por algun defecto de ella: pues oponiéndose lo lleno á lo vacío, solamente no llena lugar, aquello que colocado en un lugar, sin embargo el lugar queda vacío.

En efecto, el Filósolo (Physic. l. 4, t. 57 y 58) define el vacío diciendo que es « un lugar no lleno de cuerpo sen» sible ». Pero se dice que algun cuerpo es sensible por la materia, por la forma y por los accidentes naturales, cuyas cosas todas pertenecen á la integridad de la naturaleza. Consta tambien que el cuerpo glorioso será sensible aun segun el tacto, como se ve en el cuerpo del Señor (Luc. últ.); pues ni le faltará la materia ó la forma ó los naturales accidentes, esto es, el calor, el frio y otros á este tenor. Por lo que es evidente que el cuerpo glorioso, no obstante el don de sutileza, llenará lugar ; pues parece insensato decir que el lugar donde estuviere el cuerpo glorioso, estará vacío; 2.ª el razonamiento predicho no vale, porque impedir la coexistencia del cuerpo en el mismo lugar es más que llenar el lugar ; porque si suponemos que las dimensiones están separadas sin la materia, aquellas dimensiones no llenan lugar ; por lo que algunos, admitiendo el vacío, dijeron ser este el lugar en que existen tales dimensiones sin algun cuerpo sensible; y sin embargo aquellas dimensiones prohiben el estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar, como consta por el Filósofo (Physic. l. 4, t. 8 y 76 ; y Met. l. 3, t. 17), donde tiene por inconvenien-

(1) Tomando esta palabra en un sentido lato, con cuanto significa una propiedad adventicia ; pues de otro modo y hablando en rigor, las dotes no pertenecen al cuerpo, sino al alma, por la cual se verifica la union de los santos con Dios, verificándose cierto matrimonio espiritual entre el Criador y la criatura. Así discurre Drioux sobre este pasaje del Angélico.

algunos les atribuyen este complemento por razon de la quinta esencia, esto es, de la celeste, la cual domináre entónces sobre ellos principalmente; cosa que no puede ser: 1.° porque nada de la quinta esencia puede llegar á la composicion del cuerpo, como se ha manifestado (Sent. l. 2, dist. 12, q. 1); 2.° porque, dado que viniese á la composicion del cuerpo humano, no podría entenderse que dominaría más entónces que ahora sobre la naturaleza elemental, sino de modo que estaría entónces en los cuerpos humanos, mas segun la cuantidad de la naturaleza celeste; y así los cuerpos humanos no serían de la misma estatura; á no ser que quizá se disminuyera la materia elemental en el hombre, lo cual repugna á la integridad de los que resucitan; ó de modo que la naturaleza elemental se revistiese de las propiedades de la naturaleza celestial por su dominio en el cuerpo; y en este caso la virtud natural sería causa de la propiedad gloriosa, lo cual parece absurdo. Por eso dicen otros que *dicha complexion, por la que se dicen sutiles los cuerpos humanos, provendrá del dominio del alma glorificada, que es la forma del cuerpo sobre el mismo*, en razon á lo cual el cuerpo glorioso se dice espiritual, como enteramente sometido al espíritu. La primera sujecion, por la que el cuerpo se somete al alma, es para participarla el ser específico, segun que está sometido á la misma, como la materia á la forma, y despues se le somete para las demas operaciones del alma, segun que esta es el motor. Por eso la primera razon de espiritualidad en el cuerpo proviene de la sutileza, y despues de la agilidad y de las otras propiedades del cuerpo glorioso. Y por esto el Apóstol en la espiritualidad tocó el dote de sutileza, como lo esponen los Maestros. Por lo que tambien dice San Gregorio (Moral. l. 14, c. 19), que «el cuerpo » glorioso se dice sutil por efecto de la » potencia espiritual», Con lo dicho es evidente la solucion á las objeciones que proceden sobre la sutileza, que tiene lugar por rarefaccion.

ARTÍCULO II. — **¿Por razon de esta sutileza compete al cuerpo glorioso estar en el mismo lugar con otro cuerpo no glorioso?**

1.° Parece que por razon de esta sutileza compete al cuerpo estar á la vez en el mismo lugar y con otro cuerpo no glorioso; porque, como se dice (Philip. 3, 21), *reformará el cuerpo de nuestra humildad configurado al cuerpo de su claridad.* Pero el cuerpo de Cristo pudo estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar; como consta por haber entrado despues de la resurreccion á donde estaban sus discípulos, hallándose las puertas cerradas, como se dice (Joan. 20). Luego tambien los cuerpos gloriosos por razon de la sutileza podrán estar con otros cuerpos no gloriosos en el mismo lugar.

2.° Los cuerpos gloriosos serán más nobles que todos los otros cuerpos; es asi que algunos ahora, por razon de su nobleza, pueden estar juntamente con otros cuerpos, como son los rayos del sol. Luego con mucha mayor razon convendrá esto á los cuerpos gloriosos.

3.° El cuerpo celeste no puede dividirse, al ménos en cuanto á la sustancia de las esferas; por lo que se dice (Job. 37, 18), que *los cielos se afirmaron, como si lo hubieran sido con el bronce más sólido.* Si, pues, el cuerpo glorioso no podrá existir á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar por razon de la sutileza, jamás podrá ascender al cielo empíreo, lo que es erróneo.

4.° El cuerpo, que no puede estar á la vez con otro cuerpo, puede por obstáculo de otro ser impedido en su movimiento, ó tambien ser encerrado. Pero esto no podrá acontecer á los cuerpos gloriosos. Luego podrán estar á la vez en el mismo lugar con otros cuerpos.

5.° Como se ha el punto al punto, así la línea á la línea y la superficie á la superficie y el cuerpo al cuerpo. Mas dos puntos pueden estar juntos, como se ve cuando se encuentran dos líneas; y de la misma manera dos líneas en contacto de dos superficies y dos superficies en contacto de dos cuerpos; porque «cosas con» tiguas son aquellas cuyos estremos es» tán juntos», como consta (Physic. l. 6). Luego no es contra la naturaleza del

cuerpo el no poder existir juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar. Es así que toda la nobleza compatible con la naturaleza del cuerpo se dará toda al cuerpo glorioso. Luego el cuerpo glorioso tendrá por la propiedad de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.

Por el contrario es lo que dice Boecio (in l. De Trin.): «la variedad de » accidentes produce la diferencia numé- » rica ; pues tres hombres ni distan por el » género ni por la especie, sino por sus » accidentes ; porque si separamos de » ellos enteramente todos los accidentes, » sin embargo, el lugar es para todos di- » ferente, al cual en ningun modo pode- » mos suponerlo único ». Luego si se supone que dos cuerpos están en un lugar, será uno solo numéricamente.

Ademas, los cuerpos gloriosos tendrán mayor conveniencia con el lugar que los espíritus angélicos. Pero los espíritus angélicos, como algunos dicen, no pueden distinguirse en número, si no estuvieran en diversos lugares ; y por esto suponen que es necesario que estén en un lugar y que no pudieron crearse ántes del mundo. Luego mucho más debe decir que dos cuerpos cualesquiera no pueden estar á la vez en el mismo lugar.

Conclusion. [1] *No puede decirse que el cuerpo glorioso, por razon de su sutileza, tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar.* [2] *Lo que impide á nuestro cuerpo ahora el estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar, en manera alguna podrá separarse de él por el dote de sutileza.* [3] *El cuerpo glorioso no tendrá por razon de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo, sino que podrá existir simultáneamente con otro cuerpo por la operacion de la virtud divina.*

Responderémos, que *no puede decirse que el cuerpo glorioso por razon de su sutileza tenga el poder estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar*, si no se le quita por la sutileza aquello por lo que es impedido ahora de estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar. Dicen algunos, empero, que se le prohibe esto en este estado por razon de su corpulencia, por la que tiene que ocupar lugar, cuya corpulencia se le quitará por el dote de sutileza (1). Pero esto no puede prevalecer, por dos razones: 1.ª porque la corpulencia, que destruye el dote de sutileza, pertenece al defecto ; por ejemplo, alguna desordenacion de la materia que no está perfectamente contenida bajo su forma ; porque el todo, que pertenece á la integridad del cuerpo, resucitará en el cuerpo, tanto por parte de la forma como por parte de la materia. Mas el que algun cuerpo sea susceptible de ocupar un lugar, lo posee por aquello que es de la integridad de su naturaleza, y no por algun defecto de ella: pues oponiéndose lo lleno á lo vacío, solamente no llena lugar, aquello que colocado en un lugar, sin embargo el lugar queda vacío.

En efecto, el Filósolo (Physic. l. 4, t. 57 y 58) define el vacío diciendo que es « un lugar no lleno de cuerpo sen- » sible ». Pero se dice que algun cuerpo es sensible por la materia, por la forma y por los accidentes naturales, cuyas cosas todas pertenecen á la integridad de la naturaleza. Consta tambien que el cuerpo glorioso será sensible aun segun el tacto, como se ve en el cuerpo del Señor (Luc. últ.); pues ni le faltará la materia ó la forma ó los naturales accidentes, esto es, el calor, el frio y otros á este tenor. Por lo que es evidente que el cuerpo glorioso, no obstante el don de sutileza, llenará lugar ; pues parece insensato decir que el lugar donde estuviere el cuerpo glorioso, estará vacío; 2.ª el razonamiento predicho no vale, porque impedir la coexistencia del cuerpo en el mismo lugar es más que llenar el lugar ; porque si suponemos que las dimensiones están separadas sin la materia, aquellas dimensiones no llenan lugar ; por lo que algunos, admitiendo el vacío, dijeron ser este el lugar en que existen tales dimensiones sin algun cuerpo sensible; y sin embargo aquellas dimensiones prohiben el estar á la vez con otro cuerpo en el mismo lugar, como consta por el Filósofo (Physic. l. 4, t. 8 y 76 ; y Met. l. 3, t. 17), donde tiene por inconvenien-

(1) Tomando esta palabra en un sentido lato, con cuanto significa una propiedad adventicia ; pues de otro modo y hablando en rigor, las dotes no pertenecen al cuerpo, sino al alma, por la cual se verifica la union de los santos con Dios, verificándose cierto matrimonio espiritual entre el Criador y la criatura. Así discurre Drioux sobre este pasaje del Angélico.

te el que el cuerpo matemático, que no es otra cosa que las dimensiones separadas, esté juntamente con otro cuerpo natural sensible. Por lo que, concedido que la sutileza del cuerpo glorioso le prive de la facultad de ocupar lugar, no se seguiría sin embargo que por esto podría estar con otro cuerpo en el mismo lugar, porque separado lo que es ménos, no por esto se separa lo que es más.

Dirémos, pues, que *lo que impide a nuestro cuerpo ahora el estar juntamente con otro cuerpo en el mismo lugar, en manera alguna podrá separarse de él por el dote de sutileza;* porque nada puede impedir que algun cuerpo esté á la vez situado con otro cuerpo en el mismo lugar, sino lo que requiere en el sitio diverso; porque nada es impedimento de la identidad, sino lo que es causa de la diversidad. Empero esta distincion del sitio no la requiere alguna cualidad del cuerpo; porque al cuerpo no se le debe sitio alguno por razon de su cualidad; por lo que separado del cuerpo sensible el ser cálido, frio, grave ó leve, no por eso subsiste ménos en él la necesidad de la predicha distincion, como consta por el Filósofo (Physic. l. 4) y tambien por si es notorio. Asimismo la materia no puede inducir la necesidad de la predicha distincion, puesto que el sitio no sobreviene á la materia, sino mediante la cuantidad dimensiva. Tampoco la forma tiene sitio, si no le tiene por la materia. Resta, pues que la necesidad de la distincion de dos cuerpos en un sitio sea producida por la naturaleza de la cuantidad dimensiva, á la que conviene por sí el sitio, porque cae en su definicion, puesto que la cuantidad dimensiva es la cuantidad que tiene sitio. Y de ahí es, que separado todo lo demas que existe en la cosa, la necesidad de tal distincion se encuentra en sola la cuantidad dimensiva; porque si se considera la línea separada, es preciso, si son dos líneas ó dos partes de una línea, que sean distintas en sitio; de lo contrario, una línea agregada á la línea no la haría mayor lo que es contrario á la concepcion del espíritu. Lo mismo sucede con las superficies y cuernos matemáticos. Y puesto que el sitio es debido á la materia, en cuanto está sometida á la dimension; de ahí la necesidad predicha se deriva á la materia situada; por manera que, así como no es posible que haya dos líneas ó dos partes de línea, si no son distintas segun el sitio, así es imposible que haya dos materias ó dos partes de materia, si no hay distincion de sitio. Y puesto que la distincion de la materia es el principio de la distincion de los individuos, de ahí es que Boccio dice (in lib. de Trin.) que «en manera alguna podemos imaginar » un lugar para dos cuerpos», de modo que la distincion de los individuos requiera al ménos esta variedad de accidentes. La sutileza empero no quita al cuerpo glorioso la dimension, por lo que en manera alguna le quita la predicha necesidad de distincion de sitio de otro cuerpo. Así que *el cuerpo glorioso no tendrá por razon de su sutileza el poder estar juntamente con otro cuerpo, sino que podrá existir simultáneamente con otro cuerpo por la operacion de la virtud divina;* al modo que tambien el cuerpo de San Pedro no tuvo por alguna propiedad natural el sanar con su sombra á los enfermos; sino que esto se hacía por virtud divina para la edificacion de la fe. Así hará la virtud divina que el cuerpo glorioso pueda existir simultáneamente con otro cuerpo para la perfeccion de la gloria.

Al argumento 1.° dirémos, que el cuerpo de Cristo no tuvo por el dote de sutileza el poder existir simultáneamente con otro cuerpo en el mismo lugar; pero esto se hizo por virtud de la divinidad despues de la resurreccion, como en la natividad. Por lo que San Gregorio (in hom. 26 in Evang.) dice: «entró á donde es- » taban los discípulos hallándose las puer- » tas cerradas aquel cuerpo del Señor « quòd ad humanos oculos, per nativi- » tatem suam clauso exiit utero virginis.» Por lo que no es menester que por razon de su sutileza convenga esto á los cuerpos gloriosos.

Al 2.° que la luz no es cuerpo, como se ha dicho (in 2.° lib. dist. 13, q. 1, a. 3; y P. I, q. 67, a. 2). Luego la objecion procede de cosas falsas.

Al 3.° que el cuerpo glorioso pasará las esferas de los cielos sin dividirlas, no por la potencia de la sutileza, sino por la virtud divina que vendrá en auxilio de los elegidos segun su voluntad.

Al 4.º que por lo mismo que Dios asistirá á los bienaventurados á su voluntad en todo lo que quieren, se sigue que no podrán ser encerrados ó encarcelados.

Al 5.º que, como se dice (Physic. l. 4, t. 9 y 47), « al punto no compete lugar »; por lo que si se dice que está en un lugar, esto no es sino por accidente, puesto que el cuerpo, de que es termino, está en un lugar. Empero así como todo el lugar corresponde á todo el cuerpo; así el término del lugar corresponde al término del cuerpo. Sucede, sin embargo, ser propio de dos lugares un solo término, como tambien que dos líneas se terminen en un punto. Y por eso, aunque dos cuerpos no pueden existir sino en diversos lugares, sin embargo, á dos términos de dos cuerpos corresponde el mismo término de dos lugares, y segun esto se dice que los estremos de los cuerpos que se tocan existen á la vez.

ARTÍCULO III. — **¿Puede hacerse por milagro que dos cuerpos estén en el mismo lugar?**

1.º Parece que ni aun por milagro puede hacerse que dos cuerpos estén en el mismo lugar; porque no puede hacerse por milagro que dos cuerpos sean simultáneamente dos y uno, puesto que esto sería hacer que los contradictorios existiesen simultáneamente. Pero, si se supone que dos cuerpos existen simultáneamente, se seguiría que aquellos dos cuerpos son uno. Luego no es posible que esto se haga por milagro. Prueba de la menor: supongamos dos cuerpos en el mismo lugar de los que uno se llama A, y el otro B. Luego ó las dimensiones de A serán las mismas que las dimensiones del lugar ó distintas. Si distintas, serán por consecuencia algunas dimensiones separadas, lo cual no puede suponerse, puesto que las dimensiones que existen entre los términos del lugar, no existen en algun sujeto, á no ser que estén en el cuerpo por él localizado. Si empero son las mismas, serán de consiguiente por la misma razon las dimensiones de B las mismas que las dimensiones del lugar. Es así que dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; luego las dimensiones de A y de B son las mismas. Pero dos cuerpos no pueden tener las mismas dimensiones, como ni la misma blancura. Luego A y B son un solo cuerpo y eran dos. Luego son simultáneamente uno y dos.

2.º Contra las comunes concepciones del espíritu no puede hacerse cosa alguna milagrosamente; por ejemplo, que la parte no sea menor que el todo, porque las cosas contrarias á las concepciones generales encierran directamente contradiccion; asimismo ni contra las conclusiones de la geometría, que se deducen infaliblemente de las concepciones generales del ánimo, como que el triángulo no tenga tres ángulos iguales á dos rectos: de igual modo no puede hacerse cosa alguna en la línea contra la definicion de la línea; porque separar la definicion de lo definido es suponer que dos contradictorios existen simultáneamente. Es así que existir dos cuerpos en el mismo lugar es contra las comunes concepciones del espíritu y contra las conclusiones de la geometría y contra la definicion de la línea; luego no puede hacerse por milagro. Prueba de la menor; es conclusion de la geometría que dos círculos no se toquen sino en un punto. Si, pues, dos cuerpos circulares estuviesen en el mismo lugar, los dos circulos designados en ellos se tocarían segun el todo. Asimismo tambien es contra la definicion de la línea el que entre dos puntos haya más que una línea recta; lo cual tendría lugar, si dos cuerpos estuviesen en el mismo lugar, puesto que entre dos puntos señalados en distintas superficies del lugar habría dos líneas rectas de dos cuerpos localizados.

3.º Parece no poder hacerse por milagro, que un cuerpo encerrado en otro cuerpo no esté en un lugar, porque entónces tendría un lugar comun y no propio, lo cual no puede ser. Mas esto se seguiría, si dos cuerpos existieran en el mismo lugar. Luego esto no puede hacerse por milagro. Demostracion de la menor: supongamos dos cuerpos en el mismo lugar, de los que uno segun una dimension sea mayor que el otro: el cuerpo menor estará encerrado en el cuerpo mayor, y el lugar del cuerpo mayor será su lugar comun; empero no tendrá lugar propio, porque no habrá superficie alguna corporal designada en acto

que le contenga, lo cual es de la razon del lugar. Luego no tendrá lugar propio.

4.° El lugar corresponde proporcionalmente al objeto que lo ocupa. Pero nunca puede hacerse por milagro que el mismo cuerpo exista simultáneamente en diversos lugares, á no ser por alguna conversion, como acontece en el sacramento del altar. Luego en manera alguna puede hacerse por milagro que dos cuerpos existan simultáneamente en el mismo lugar.

Por el contrario, la B. Vírgen parió milagrosamente un hijo. Pero en aquel bendito parto convino que dos cuerpos existieran simultáneamente en el mismo lugar, puesto que el cuerpo del niño, al salir, no rompió *claustra pudoris*. Luego puede hacerse milagrosamente que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.

Ademas, esto mismo puede demostrarse por haber entrado el Señor á donde estaban sus discípulos hallándose las puertas cerradas (Joan. 20).

Conclusion. *Solo por milagro puede suceder que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.*

Responderémos que, como consta de lo dicho (a. 2), es necesario que dos cuerpos estén en dos lugares; porque la diversidad de la materia requiere la distincion en el sitio. Y por eso vemos que, cuando convienen dos cuerpos en uno, se destruye el *ser* distinto de ambos y se adquiere para ambos simultáneamente un solo *ser* indistinto, como se ve en las mezclas. Luego no puede ser que dos cuerpos permanezcan dos y sin embargo existan simultáneamente á no ser que ambos conserven el *ser* distinto que ántes tenían, segun que uno y otro eran ente indivisible en sí y dividido de otros. Pero este *ser* distinto depende de los principios esenciales de la cosa como de causas próximas, y de Dios, como de la causa primera. Y puesto que la causa primera puede conservar la cosa en el *ser*, cesando las causas segundas, como se ve por la primera proposicion del libro sobre las causas; por eso por virtud divina y por sola ella puede hacerse que el accidente esté sin el sujeto, como se ve en el sacramento del altar; y de la misma manera puede hacerse por virtud divina y por sola ella que al cuerpo le quede el *ser* distinto de otro cuerpo, aunque su materia no sea distinta por la situacion de la materia de otro cuerpo; y así *puede hacerse milagrosamente que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquel razonamiento es sofístico; puesto que procede de la suposicion de lo falso ó procede de una peticion de principio. Procede, pues, aquel razonamiento, si entre dos superficies opuestas de un lugar cualquiera existiese alguna dimension propia del lugar, á la que convendría que se la uniese la dimension del cuerpo que viene á ocupar este lugar, pues en este caso se seguiría que las dimensiones de dos cuerpos colocados en un lugar se harían una sola dimension, si ambos se hicieran uno con la dimension del lugar. Pero esta suposicion es falsa, porque segun esto, cuando quiera que el cuerpo adquiriese un nuevo lugar, sería preciso que se hiciera alguna modificacion en las dimensiones del lugar ó del objeto localizado; porque no puede ser que dos cosas se hagan de nuevo una, sino despues de transformada una de ellas. Pero si, como es la realidad, no se deben á un lugar otras dimensiones que las del objeto que le ocupa, es evidente que nada prueba tal razon, sino que es una peticion de principio; porque segun esto ninguna otra cosa se ha dicho que el que las dimensiones del objeto que ocupa un lugar son las mismas que las dimensiones del lugar; que las dimensiones del objeto que ocupa un lugar, se contienen dentro del término del lugar, y segun esta medida distan los términos del lugar, como distaría por las dimensiones propias si las tuvieran; y en este caso, ser las dimensiones de dos cuerpos las dimensiones de un solo lugar, no es otra cosa que estar dos cuerpos en el mismo lugar, lo cual es la tésis propuesta.

Al 2.° que admitido que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar por milagro, no se sigue algo ni contra las comunes concepciones del ánimo (1), ni contra la definicion de la línea, ni contra algunas conclusiones de la geometría;

(1) Estas comunes concepciones del ánimo, segun el Santo Doctor, son lo que llamamos primeros principios ó verdades axiomáticas y fundamentales.

porque como se ha dicho (a. 2), la cuantidad dimensiva difiere de todos los otros accidentes en que tiene especial razon de individualidad y distincion, esto es, por el sitio de las partes independientemente de la razon de la individualidad y de la distincion que es comun á la misma y á todos los otros accidentes, esto es, por parte de la materia que la sirve de sujeto. Así, pues, puede concebirse una línea distinta de otra, ó porque está en otro sujeto, que es la consideracion sobre la línea material, ó porque dista en sitio de otra, que es la consideracion sobre la línea matemática, que se entiende independiente de la materia. Si pues, se separa la materia, no puede haber distincion de líneas, sino segun el diverso sitio; y asimismo ni de puntos, ni de superficies ó de cualesquiera dimensiones ; y en este caso la geometría no puede admitir que una línea se agregue á otra, como distinta de ella, si no es distinta en sitio de ella. Pero supuesta la distincion del sujeto sin la distincion del sitio por milagro divino, se conciben líneas diversas, las que no distan por su situacion á causa de le diversidad del sujeto ; y tambien distintos puntos, y en este caso las diversas líneas designadas en dos cuerpos que están en el mismo lugar son traidas de diversos puntos ó diferentes puntos, para que no entendamos por esto el punto marcado en un lugar, sino en el mismo cuerpo que le ocupa, porque no se dice que la línea es traida, sino el punto que es su término ; asimismo tambien dos círculos designados en dos cuerpos esféricos existentes en el mismo lugar, son dos, no por la diversidad de situacion, de lo contrario no podrían tocarse segun el todo; sino son dos por la diversidad de los sujetos, y por esto, tocándose totalmente, aún permanecen dos ; como tambien un círculo señalado en un cuerpo localizado esférico, toca segun el todo á otro círculo señalado en el cuerpo que localiza.

Al 3.° que Dios podría hacer que algun cuerpo no esté en un lugar ; y sin embargo, hecha aquella suposicion, no se sigue que algun cuerpo no esté en un lugar, puesto que el cuerpo mayor es el lugar del cuerpo menor en razon de aquella superficie, que se designa por el contacto de los términos del cuerpo menor.

Al 4.° que el que un cuerpo esté á la vez localmente en dos lugares, no puede hacerse por milagro, (pues el cuerpo de Cristo no está en el altar localmente), aunque milagrosamente pueda hacerse que dos cuerpos estén en el mismo lugar; puesto que estar en muchos lugares á la vez repugna al individuo en razon de lo que es el ser indiviso en sí ; porque se seguiría que sería distinto en situacion. Pero el estar con otro cuerpo en el mismo lugar le repugna, en cuanto es un ser separado de otro. La esencia, empero de la unidad se consuma en la indivisibilidad, como consta (Met. l. 5, t. 2); miéntras que la separacion de las otras cosas es una de las consecuencias que resultan de la esencia de la unidad. Por lo que el que un mismo cuerpo esté localizado á la vez en diversos lugares, incluye contradiccion, como el que el hombre carezca de razon ; pero estar dos cuerpos en el mismo lugar no incluye contradiccion, como consta de lo dicho. Por lo tanto no hay paridad.

ARTÍCULO IV.— **¿Un cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en el mismo lugar?**

1.° Parece que un cuerpo glorioso puede existir con otro glorioso en el mismo lugar; porque donde hay mayor sutileza, allí hay menor resistencia. Si pues el cuerpo glorioso es más sutil que el no glorioso, ménos resistirá al cuerpo glorioso; y por tanto, si el cuerpo glorioso pudiese existir con el cuerpo no glorioso en el mismo lugar, con mucha más razon con el cuerpo glorioso.

2.° Así como el cuerpo glorioso será más sutil que el no glorioso, así un cuerpo glorioso será más sutil que otro. Si pues el cuerpo glorioso podrá existir simultáneamente con el no glorioso, tambien el cuerpo glorioso más sutil podrá estar con el glorioso ménos sutil.

3.° El cuerpo del cielo es sutil y será entónces glorificado. Mas el cuerpo glorioso de algun santo podrá existir simultáneamente con el cuerpo del cielo, porque los santos podrán descender á la tierra y ascender á su gusto. Luego dos cuerpos gloriosos podrán estar juntos.

Por el contrario, los cuerpos gloriosos serán espirituales; esto es, semejantes á los espíritus en cuanto á algo. Es así que dos espíritus no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar, aunque el cuerpo y el espíritu puedan estar en el mismo lugar, como (in lib. I, dist. 27, q. 3, a. 3; y p. 1, q. 52, a. 3) se ha dicho; luego ni dos cuerpos gloriosos podrán estar en el mismo lugar.

Ademas, de dos cuerpos que existen juntos, el uno es penetrado por el otro. Pero el ser penetrado por otro cuerpo es una cosa degradante que no podrá existir de ningun modo en los cuerpos gloriosos. Luego no podrán existir juntos dos cuerpos gloriosos.

Conclusion. [1] *El cuerpo glorioso, en razon de su propiedad, no tiene el poder de estar con otro cuerpo glorioso en el mismo lugar.* [2] *Por virtud divina podrá hacerse que dos cuerpos gloriosos existan juntos, ó dos no gloriosos.* [3] *Jamás dos cuerpos gloriosos existirán juntos.*

Responderémos, que *el cuerpo glorioso, en razon de su propiedad, no tiene el poder estar con otro cuerpo glorioso en el mismo lugar*, como que ni esté simultáneamente con un cuerpo no glorioso. Pero *por virtud divina podría hacerse que dos cuerpos gloriosos existan juntos, ó dos no gloriosos;* como lo glorioso y no glorioso. Pero, sin embargo, no es conveniente que el cuerpo glorioso exista simultáneamente con otro cuerpo glorioso, ya porque en ellos se guardará el debido órden que requiere la distincion, ya porque un cuerpo glorioso no se opone á otro; y *así nunca dos cuerpos gloriosos existirán juntos.*

Al argumento 1.° dirémos, que aquel razonamiento procede, como si en el cuerpo glorioso se hallase por razon de su sutileza el poder estar simultáneamente en el mismo lugar con otro cuerpo, lo cual es falso.

Lo mismo dirémos al 2.°

Al 3.° que el cuerpo del cielo y otros cuerpos se dirán equívocamente gloriosos, en cuanto participarán algo de la gloria y no que les convengan las dotes de los cuerpos humanos glorificados (1).

Artículo V. — **¿La sutileza del cuerpo glorioso le quita la necesidad de existir en un lugar igual?**

1.° Parecé que la sutileza del cuerpo glorioso le priva de la necesidad de existir en un lugar igual; porque los cuerpos gloriosos serán conformes al cuerpo de Cristo, como consta (Philip. 3). Pero el cuerpo de Cristo no es coartado por esta necesidad de estar en un lugar igual; por lo que se contiene todo bajo las pequeñas ó grandes dimensiones de la hostia consagrada. Luego tambien esto mismo sucederá en los cuerpos gloriosos.

2.° El Filósofo prueba (Physic. l. 4, t. 53 y 76) que dos cuerpos no están en el mismo lugar, porque se seguiría que el cuerpo mayor obtendría el lugar mínimo puesto que las diversas partes de él podrían estar en la parte misma del lugar; pues no hay diferencia si dos cuerpos, ó cuantos quiera, están en un mismo lugar. Es así, que el cuerpo glorioso estará simultáneamente en el mismo lugar con otro cuerpo, como se dice comunmente. Luego podrá estar en cualquier lugar pequeño.

3.° Así como el cuerpo es visto por razon de su color, así es medido localmente por razon de su cuantidad. Pero el cuerpo glorioso estará de tal modo sometido al espíritu, que podrá ser visto y no ser visto, y sobre todo por el ojo no glorioso, á medida de su voluntad como sucedió en Cristo. Luego tanto se someterá la cuantidad á la voluntad del espíritu, que podrá estar en lugar pequeño ó grande y tener pequeña ó gran cantidad segun su querer.

Por el contrario es lo que dice el Filósofo (Physic. l. 4, t. 30), que « todo lo » que está en un lugar, está en un lugar » igual á sí ». Pero el cuerpo glorioso estará en un lugar. Luego estará en un lugar igual á sí.

Ademas, unas mismas son las dimensiones del lugar y las del cuerpo locali-

(1) Los cuerpos celestes, lo mismo que los terrestres ó elementales, dice el cardenal Cayetano, en tanto se llaman equívocamente glorificados (fuera de otras diferencias) respecto de los cuerpos de los Santos, en cuanto que la causa de la glorificacion no es la misma en ellos; porque la de los cuerpos humanos procede del alma, y la que habrá en los otros se derivará de cierta renovacion que adquieran, segun nuestro mismo Angélico esplica.

zado, como se prueba (Physic. lib. IV, ibid. et. text. 76 y 77). Luego si el lugar fuese mayor que el cuerpo localizado, una misma cosa sería mayor y menor que sí misma, lo cual es inconveniente.

Conclusion. [1] *El que algun cuerpo esté en un lugar menor que es su cantidad, esto no puede ser sino porque la cantidad propia del cuerpo se hace de algun modo menor que ella misma* [2] *Debe decirse que el cuerpo glorioso estará siempre en un lugar igual á él, y ni por milagro se hará jamás lo contrario.*

Responderémos, que el cuerpo no se compara al lugar, sino mediando las dimensiones propias, segun las que el cuerpo localizado es circunscrito por el contacto del cuerpo que localiza. De consiguiente, el *que algun cuerpo esté en un lugar menor que es su cuantidad, esto no puede ser sino porque la cuantidad propia del cuerpo se hace de algun modo menor que sí misma;* lo cual, en verdad, no puede entenderse sino de dos modos: uno por la variacion de la cuantidad acerca de la misma materia; esto es, que la materia que primero se halla bajo la gran cuantidad, despues se halla bajo la pequeña. Y esto lo supusieron algunos en los cuerpos gloriosos, diciendo que la cuantidad les está sometida á capricho, de modo que, cuando quisieren, puedan tener gran cuantidad, y cuando quisieren, pequeña. Pero esto no es posible; porque ningun movimiento que se hace segun algo intrínseco de la cosa, puede estar sin la pasion que altera la sustancia. Y por eso en los cuerpos incorruptibles, esto es, en los celestiales, existe solo el movimiento local que no es conforme á algo intrínseco. Por lo que es evidente que la mutacion de la cuantidad, con relacion á la materia, repugnaría á la impasibilidad del cuerpo glorioso y á la incorruptibilidad; y ademas, seguiríase que el cuerpo glorioso unas veces sería más raro y otras más denso, porque no pudiendo ser dividido por él nada de su materia, unas veces estaría la misma materia bajo pequeñas dimensiones y otras bajo grandes y en este caso se enrarecería y se haría densa, lo cual no puede ser; 2.° puede entenderse que la cuantidad del cuerpo glorioso se haga menor que sí misma por la variacion del sitio; esto es, de modo que las partes del cuerpo glorioso se reconcentren unas en otras, y de este modo vuelva á una cuantidad lo más pequeña. Esto supusieron algunos diciendo que por razon de su sutileza el cuerpo glorioso tendrá el poder estar simultáneamente con otro cuerpo no glorioso en el mismo lugar; y de la misma manera puede estar una parte dentro de otra en tanto que todo el cuerpo glorioso podrá entrar por el más pequeño de los poros de otro cuerpo; y de este modo suponen que el cuerpo de Cristo salió del seno virginal y entró á donde estaban sus discípulos, hallándose las puertas cerradas. Pero esto no puede ser, ya porque el cuerpo glorioso no tendrá el estar simultáneamente con otro cuerpo por razon de la sutileza, ya porque, aunque tuviera el estar simultáneamente con otro cuerpo, sin embargo, no con otro cuerpo glorioso, como dicen muchos, ya porque repugnaría á la recta disposicion del cuerpo humano, que requiere determinado sitio y distancia de las partes, por lo que *ni por milagro se haría esto jamás. Por eso debe decirse que el cuerpo glorioso estará siempre en un lugar igual á él.*

Al argumento 1.° dirémos, que el cuerpo de Cristo no se halla localmente en el sacramento del altar, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 10, q. 1, a. 1 al 5.°; y P. III, C. 77, a. 4).

Al 2.° que la prueba del Filósofo procede de que una parte se reconcentraría en otra bajo la misma razon; y tal reconcentracion de partes del cuerpo glorioso entre sí no puede existir, como se ha dicho. Y por eso no se sigue aquel razonamiento.

Al 3.° que el cuerpo es visto, porque obra en la vista; pero que el que obre en la vista ó no obre, nada varía en el cuerpo mismo. Y por eso no es inconveniente, si puede, cuando quiere, ser visto, y cuando quiere, no ser visto (1). Mas el estar en un lugar no es accion alguna procedente de él por razon de su cuantidad, como el ser visto por razon de su color. Y por tanto no hay paridad.

(1) Consúltese lo dicho en la Parte III, C. 55, a. 4.

ARTÍCULO VI.— **¿El cuerpo glorioso es impalpable por razon de su sutileza?**

1.° Parece que el cuerpo glorioso es impalpable por razon de su sutileza ; pues dice San Gregorio (in homil. in octava Pasch., 25 in Evang.) : «es necesario » que se corrompa lo que se palpa». Pero el cuerpo glorioso será incorruptible. Luego será impalpable.

2.° Todo lo que es palpado resiste al que lo palpa. Y lo que puede existir simultáneamente con otro, no le resiste. Luego pudiendo el cuerpo glorioso existir simultáneamente con otro cuerpo, no será palpable.

3.° Todo cuerpo palpable es tangible. Y todo cuerpo tangible tiene cualidades tangibles que esceden á las cualidades del que le toca. Luego no siendo escesivas las cualidades tangibles (1), sino reducidas á la máxima igualdad en los cuerpos gloriosos, parece que no son palpables.

Por el contrario, el Señor resucitó en cuerpo glorioso, y sin embargo, tuvo un cuerpo palpable, como se ve (Luc. ult. 39) : *palpad y ved, porque el espíritu no tiene carne y huesos.* Luego tambien los cuerpos gloriosos serán palpables.

Ademas, esta es la heregía segun dice San Gregorio (Moral. l. 14, c. 20) del Obispo Eutiquio de Constantinopla, que dijo que nuestro cuerpo en la gloria de la resurreccion será impalpable.

Conclusion. [1] *Todo cuerpo palpable es tangible, pero no recíprocamente.* [2] *Los cuerpos gloriosos son sensibles por la vista, y no tangibles y así tambien palpables.* [3] *Es palpable el cuerpo glorioso por su naturaleza; pero por virtud sobrenatural le compete que, cuando quiere, no es palpado por un cuerpo no glorioso.*

Responderémos, que *todo cuerpo palpable es tangible, y no recíprocamente;* y es tangible todo cuerpo que tiene cualidades por las que está dispuesto á modificar el sentido del tacto: por lo que el aire, el fuego y otras tales son cuerpos tangibles; pero lo palpable tiene ademas la propiedad de resistir al que lo palpa; por lo que el aire que jamás resiste al que pasa por él, sino que es de facilísima division, es, en verdad, tangible y no palpable. Así, pues, es evidente que se dice palpable algun cuerpo por dos razones, á saber : por las cualidades tangibles y porque resiste al que lo toca, para no ser traspasado. Y puesto que las cualidades tangibles son lo cálido, lo frio y otras á este tenor, que no se encuentran sino en los cuerpos graves ó ligeros que tienen contrariedad entre sí, y por tanto son corruptibles; por eso *los cuerpos celestiales*, que son segun su naturaleza incorruptibles, *son sensibles por la vista y no tangibles, y así tambien ni palpables.* Y esto es lo que dice San Gregorio (cit. in arg. 2) que « es necesario que » se corrompa todo lo que se palpa». Luego el cuerpo glorioso tiene por su naturaleza cualidades que son aptas para modificar el tacto; pero, sin embargo, puesto que el cuerpo está enteramente sometido al espíritu, en su potestad está el modificar, segun ellas, el tacto ó no modificarle. De la misma manera tambien, segun la naturaleza, le compete el resistir á cualquiera otro cuerpo, de modo que no pueda existir con él simultáneamente en el mismo lugar; pero milagrosamente puede suceder esto por virtud divina á voluntad del mismo, el estar con otro cuerpo en el mismo lugar; y así no resiste al que le traspasa. De consiguiente, *segun su naturaleza, es palpable el cuerpo glorioso ; pero por virtud sobrenatural le compete que, cuando quiere, no es palpado por un cuerpo no glorioso.* Y por eso dice San Gregorio (loc. cit.) que «el Se» ñor dió á palpar la carne que introdujo » con las puertas cerradas, para manifes» tar perfectamente que su cuerpo des» pues de la resurreccion tenía la misma » naturaleza y distinta gloria. »

Al argumento 1.° dirémos, que la incorruptibilidad del cuerpo glorioso no proviene de la naturaleza de los componentes, segun la que todo lo que se palpa es necesario que se corrompa, como consta de lo dicho. Y por eso no se sigue el razonamiento.

Al 2.° que, aunque de algun modo puede hacerse que el cuerpo glorioso esté con otro cuerpo en el mismo lugar ; sin embargo, el cuerpo glorioso tiene en su

(1) Es decir, que no escedan, dice Drioux, la debida proporcion de los cuerpos y no parezca por consiguiente que exceden las cualidades del que toca.

potestad el resistir á cualquiera que lo cruza cuando quisiese, y en tal caso puede ser palpado.

Al 3.° que las cualidades tangibles en los cuerpos gloriosos no son reducidas al medio de la cosa que consiste en la equidistancia de los extremos, sino al medio de la proporcion, segun que compete de un modo mejor á la complesion humana en cada una de las partes. Y por eso el tacto de aquellos cuerpos será de lectabilísimo, porque la potencia siempre se deleita en lo conveniente y se entristece en el esceso.

CUESTION LXXXIV.

De la agilidad de los cuerpos bienaventurados.

Tratarémos de la agilidad de los cuerpos bienaventurados que resucitan, en los tres artículos siguientes: 1.° Los cuerpos gloriosos han de ser ágiles?—2.° Se moverán?—3.° Se moverán en el instante?

ARTÍCULO I. — **Los cuerpos gloriosos han de ser ágiles?** (1)

1.° Parece que los cuerpos gloriosos no deben de ser ágiles; porque lo que es de sí ágil, no necesita para moverse de nada que le impulse. Pero los cuerpos glorificados serán llevados despues de la resurreccion por los ángeles sobre las nubes, *para ir por el aire á la presencia de Cristo*, como dice la Glosa (interl. et ord., I Thess. 4). Luego los cuerpos gloriosos no serán ágiles.

2.° Ningun cuerpo que se mueve con trabajo y pena, puede decirse ágil. Pero los cuerpos gloriosos se moverán de este modo; cuando su motor, esto es, el alma les mueva á lo contrario á su naturaleza; de otra manera se moverían siempre hácia una parte. Luego no serán ágiles.

3.° Entre todas las operaciones animales, el sentido es el más noble y ántes que el movimiento. Mas no se asigna á los cuerpos gloriosos alguna propiedad que los perfeccione para sentir. Luego ni debe atribuírseles la agilidad, por la que se perfeccionen para el movimiento.

4.° La naturaleza da á los diversos animales instrumentos de disposicion diversa segun las diversas virtudes de los mismos; por lo que no dota á un animal pesado de iguales actos que á un animal ligero. Pero Dios obra mucho más ordenadamente que la naturaleza. Luego teniendo el cuerpo glorioso miembros de la misma disposicion en figura y cuantidad, como ahora, parece que no tiene otra agilidad que la que ahora tiene.

Por el contrario es lo que se dice (I Cor. 15, 13): *es sembrado en debilidad, resucitará en vigor;* Glosa interl.: « esto es, móvil y vivo ». Pero la movilidad no puede decir sino la agilidad para el movimiento. Luego los cuerpos gloriosos serán ágiles.

Ademas, la tardanza parece principalmente que repugna á la espiritualidad. Pero los cuerpos gloriosos serán muy espirituales, como se dice (I Cor. 15). Luego serán ágiles.

Conclusion. *Es conveniente que el cuerpo glorioso esté sumamente sometido al alma glorificada no solo como forma, sino tambien como motor.*

Responderémos, que el cuepo glorioso estará enteramente sometido al alma

(1) Por *agilidad* entiende el Santo Doctor, segun la doctrina de este artículo, aquella propiedad del cuerpo glorificado que consiste en estar perfectamente unido al alma como á un motor, es decir, *que esté espedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma.*

glorificada, no solo de modo que nada exista en él, que resista á la voluntad del espíritu, puesto que esto tambien sucedió en el cuerpo de Adan; sino tambien para que exista en él alguna perfeccion que fluya del alma glorificada al cuerpo, por el que se haga hábil para la predicha sujecion, cuya perfeccion se llama *dote del cuerpo glorificado*. Pero el alma se une al cuerpo *no solo como forma sino tambien como motor, y de ambos modos es conveniente que el cuerpo glorioso esté sumamente sometido al alma glorificada*. De consiguiente, así como por el dote de sutileza se le somete totalmente, en cuanto es forma del cuerpo, en el *ser* específico; así por el dote de agilidad se le somete, en cuanto es motor; esto es, que esté expedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma. Algunos sin embargo atribuyen la causa da esta agilidad á la quinta esencia, esto es, á la celeste, que entónces dominará en los cuerpos gloriosos. Pero de esto se ha dicho con frecuencia (C. 82, a. 1; y C. 83, a. 1; y Sent. 2, dist. 12, q. 1, a. 1), que no parece conveniente. Por lo que es mejor que se atribuya al alma de la que emana la gloria al cuerpo.

Al argumento 1.° dirémos, que se dice que los cuerpos gloriosos son llevados por los ángeles y tambien sobre las nubes, no como si necesitaran de ellos, sino para designar la reverencia que se tributa á los cuerpos gloriosos por los ángeles y por todas las criaturas.

Al 2.° que cuanto más domina sobre el cuerpo la virtud del alma que le mueve, tanto menor es el trabajo en el movimiento que tambien se hace contra la naturaleza del cuerpo. Por consiguiente aquellos en que la virtud motriz es más fuerte y los que tienen por consecuencia del ejercicio el cuerpo más habilitado para obedecer al espíritu motor, trabajan ménos en el movimiento. Y puesto que despues de la resurreccion el alma dominará perfectamente al cuerpo, ya por la perfeccion de la propia virtud, ya por la habilidad del cuerpo glorioso por la redundancia de gloria del alma al mismo, no habrá trabajo alguno en el movimiento de los santos; y en este caso podrán decirse ágiles los cuerpos de los santos.

Al 3.° que por el dote de agilidad el cuerpo glorioso será hábil no solo para el movimiento local, sino tambien para sentir y para ejecutar todas las otras operaciones del alma.

Al 4.° que así como la naturaleza da á los animales mas veloces instrumentos de diversa disposicion en figura y cuantidad, así Dios dará á los cuerpos de los santos otra disposicion que la que ahora tenían, no en la figura y cuantidad, sino en la propiedad de la gloria que se dice agilidad.

Artículo II. — **No usarán jamás para moverse los santos de su agilidad?**

1.° Parece que los santos jamas usarán de su agilidad, de modo que se muevan; porque segun el Filósofo (Physic. l. 3, t. 6 y 14); « el movimiento es el » acto de lo imperfecto ». Pero en los cuerpos gloriosos no habrá imperfeccion alguna. Luego ni movimiento alguno.

2.° Todo movimiento se hace por la indigencia; porque todo lo que se mueve, se mueve por la consecucion de algun fin. Y los cuerpos gloriosos no tendrán necesidad alguna, porque, como dice San Agustin (alius auctor.) (De spíritu et anima, c. 63, et in Manuali, c. 33); « habrá allí todo lo que quieras, no ha- « brá todo lo que no quieras ». Luego no se moverán.

3.° Segun el Filósofo (De cœlo et mundo, l. 2, t. 64, 65 y 66); « lo que » participa de la bondad divina sin movi- » miento, lo participa mejor que lo que » participa de ella con movimiento». Pero el cuerpo glorioso participa más noblemente de la bondad divina que algun otro cuerpo. Luego permaneciendo enteramente sin movimiento ciertos otros cuerpos, como los celestes, parece que con mucha más razon los cuerpos humanos.

4.° Dice San Agustin (quo loco non occurrit); que el alma afirmada en Dios establecerá su cuerpo consiguientemente. Pero el alma estará tan afirmada en Dios, que de ningun modo será movida por él. Luego ni en el cuerpo existirá movimiento alguno proveniente del alma.

5.° Cuanto más noble es el cuerpo, tanto más noble lugar se le debe; de

consiguiente, el cuerpo de Cristo que es nobilísimo tiene el lugar más eminente entre los demas lugares, como consta (Hebr. 26): *hecho más escelso que los cielos;* Glosa (interl., non hic, sed sup. illud Heb. 1: *ad dexteram majestatis);* « en lugar y dignidad »; y de la misma manera un cuerpo glorioso cualquiera tendrá por la misma razon un lugar conveniente á sí segun la medida de su dignidad. Pero el lugar conveniente tiene por objeto lo perteneciente á la gloria. Luego no variando jamas despues de la resurreccion la gloria de los santos ni en más ni en ménos, puesto que entónces estarán enteramente en el término, parece que los cuerpos de ellos jamas se separarán del lugar que se les ha determinado, y por tanto no se moverán.

Por el contrario, es lo que se dice 40, 31): *correrán y no trabajarán; andarán y no desmayarán.* Y (Sap. 3, 7): *correrán como fuegos en un cañaveral.* Luego existirá algun movimiento de los cuerpos gloriosos.

Conclusion. [1] *Es necesario suponer que alguna vez se mueven los cuerpos gloriosos* [2]. *Es verosímil que alguna vez se muevan á medida de su voluntad.*

Responderémos, que *es necesario suponer que alguna vez se muevan los cuerpos gloriosos*, porque tambien el cuerpo mismo de Cristo se movió en la ascension; y de la misma manera, los cuerpos de los santos que resucitarán de la tierra, subirán al cielo empíreo; pero tambien despues que habrán subido á los cielos, *es verosímil que alguna vez se moverán á medida de su voluntad;* de modo que ejerciendo en acto lo que poseen virtualmente, manifiesten la recomendable sabiduría divina, y para que tambien su vista resplandezca con la belleza de las diversas criaturas, en las que brillará eminentemente la sabiduría de Dios; porque los sentidos no pueden percibir, sino las cosas presentes, aunque más puedan sentirlas desde lejos los cuerpos gloriosos que los no gloriosos. Sin embargo, el movimiento no derogará en nada su beatitud, que consiste en la vision de Dios, á quien por todas partes tendrán presente, como dice tambien San Gregorio de los ángeles (hom. 34 in Evang.), que « corren doquiera son enviados pero sin perder de vista á Dios ».

Al argumento 1.° dirémos, que el movimiento local no varía algo de lo que es intrínseco á la cosa, sino solo lo que es estrínseco, esto es, el lugar. Por consiguiente, lo que se mueve por el movimiento local es perfecto en cuanto á lo que es intrínseco, como se dice (Physic. l. 8, t. 59), aunque tenga imperfeccion por relacion al lugar; puesto que mientras está en un lugar, está en potencia por relacion á otro lugar; porque no puede estar en acto en muchos lugares á la vez, pues esto es propio de solo Dios. Este defecto, empero, no repugna á la perfeccion de la gloria, como ni el defecto de haber salido la criatura de la nada; y por eso permanecerán los tales defectos en los cuerpos gloriosos.

Al 2.° que se dice que alguno necesita de algo de dos modos; en absoluto y con relacion á algo. En absoluto necesita alguno de aquello sin lo cual no puede conservarse en el *ser* ó en su perfeccion; y de este modo el movimiento en los cuerpos gloriosos no será por alguna necesidad, puesto que para todo esto les bastará su beatitud. Con relacion á algo necesita uno de aquello sin lo que no puede tener algun fin determinado, ó no tenerle tan bien, ó de tal modo, y en este caso el movimiento existirá en los bienaventurados á causa de esta necesidad; porque no podrán manifestar la virtud motriz en sí mismos experimentalmente, sino moviéndose; porque nada impide que tal necesidad no exista en los cuerpos gloriosos.

Al 3.° que procedería aquel razonamiento, si el cuerpo glorioso no pudiera aún sin el movimiento participar de la bondad divina mucho más perfectamente que los cuerpos celestes, lo cual es falso. De consiguiente, los cuerpos gloriosos no serán movidos para conseguir la perfecta participacion de la bondad divina (pues esta la tienen por la gloria), sino para demostrar la virtud del alma. Pero por el movimiento de los cuerpos celestes no podría demostrarse su virtud, sino la que tienen en mover los cuerpos inferiores á la generacion y corrupcion, lo cual no compete á aquel estado. Y por eso no procede el razonamiento.

glorificada, no solo de modo que nada exista en él, que resista á la voluntad del espíritu, puesto que esto tambien sucedió en el cuerpo de Adan ; sino tambien para que exista en él alguna perfeccion que fluya del alma glorificada al cuerpo, por el que se haga hábil para la predicha sujecion, cuya perfeccion se llama *dote del cuerpo glorificado*. Pero el alma se une al cuerpo *no solo como forma sino tambien como motor, y de ambos modos es conveniente que el cuerpo glorioso esté sumamente sometido al alma glorificada*. De consiguiente, así como por el dote de sutileza se le somete totalmente, en cuanto es forma del cuerpo, en el *ser* específico ; así por el dote de agilidad se le somete, en cuanto es motor ; esto es, que esté expedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma. Algunos sin embargo atribuyen la causa da esta agilidad á la quinta esencia, esto es, á la celeste, que entónces dominará en los cuerpos gloriosos. Pero de esto se ha dicho con frecuencia (C. 82, a. 1 ; y C. 83, a. 1 ; y Sent. 2, dist. 12, q. 1, a. 1), que no parece conveniente. Por lo que es mejor que se atribuya al alma de la que emana la gloria al cuerpo.

Al argumento 1.° dirémos, que se dice que los cuerpos gloriosos son llevados por los ángeles y tambien sobre las nubes, no como si necesitaran de ellos, sino para designar la reverencia que se tributa á los cuerpos gloriosos por los ángeles y por todas las criaturas.

Al 2.° que cuanto más domina sobre el cuerpo la virtud del alma que le mueve, tanto menor es el trabajo en el movimiento que tambien se hace contra la naturaleza del cuerpo. Por consiguiente aquellos en que la virtud motriz es más fuerte y los que tienen por consecuencia del ejercicio el cuerpo más habilitado para obedecer al espíritu motor, trabajan ménos en el movimiento. Y puesto que despues de la resurreccion el alma dominará perfectamente al cuerpo, ya por la perfeccion de la propia virtud, ya por la habilidad del cuerpo glorioso por la redundancia de gloria del alma al mismo, no habrá trabajo alguno en el movimiento de los santos ; y en este caso podrán decirse ágiles los cuerpos de los santos.

Al 3.° que por el dote de agilidad el cuerpo glorioso será hábil no solo para el movimiento local, sino tambien para sentir y para ejecutar todas las otras operaciones del alma.

Al 4.° que así como la naturaleza da á los animales mas veloces instrumentos de diversa disposicion en figura y cuantidad, así Dios dará á los cuerpos de los santos otra disposicion que la que ahora tenían, no en la figura y cuantidad, sino en la propiedad de la gloria que se dice agilidad.

Artículo II. — **¿No usarán jamás para moverse los santos de su agilidad?**

1.° Parece que los santos jamas usarán de su agilidad, de modo que se muevan ; porque segun el Filósofo (Physic. l. 3, t. 6 y 14) ; « el movimiento es el » acto de lo imperfecto ». Pero en los cuerpos gloriosos no habrá imperfeccion alguna. Luego ni movimiento alguno.

2.° Todo movimiento se hace por la indigencia ; porque todo lo que se mueve, se mueve por la consecucion de algun fin. Y los cuerpos gloriosos no tendrán necesidad alguna, porque, como dice San Agustin (alius auctor.) (De spíritu et anima, c. 63, et in Manuali, c. 33) ; « habrá allí todo lo que quieras, no ha- « brá todo lo que no quieras ». Luego no se moverán.

3.° Segun el Filósofo (De cœlo et mundo, l. 2, t. 64, 65 y 66) ; « lo que » participa de la bondad divina sin movi- » miento, lo participa mejor que lo que » participa de ella con movimiento». Pero el cuerpo glorioso participa más noblemente de la bondad divina que algun otro cuerpo. Luego permaneciendo enteramente sin movimiento ciertos otros cuerpos, como los celestes, parece que con mucha más razon los cuerpos humanos.

4.° Dice San Agustin (quo loco non occurrit) ; que el alma afirmada en Dios establecerá su cuerpo consiguientemente. Pero el alma estará tan afirmada en Dios, que de ningun modo será movida por él. Luego ni en el cuerpo existirá movimiento alguno proveniente del alma.

5.° Cuanto más noble es el cuerpo, tanto más noble lugar se le debe ; de

consiguiente, el cuerpo de Cristo que es nobilísimo tiene el lugar más eminente entre los demas lugares, como consta (Hebr. 26): *hecho más escelso que los cielos;* Glosa (interl., non hic, sed sup. illud Heb. 1: *ad dexteram majestatis);* « en lugar y dignidad »; y de la misma manera un cuerpo glorioso cualquiera tendrá por la misma razon un lugar conveniente á sí segun la medida de su dignidad. Pero el lugar conveniente tiene por objeto lo perteneciente á la gloria. Luego no variando jamas despues de la resurreccion la gloria de los santos ni en más ni en ménos, puesto que entónces estarán enteramente en el término, parece que los cuerpos de ellos jamas se separarán del lugar que se les ha determinado, y por tanto no se moverán.

Por el contrario, es lo que se dice 40, 31): *correrán y no trabajarán; andarán y no desmayarán.* Y (Sap. 3, 7): *correrán como fuegos en un cañaveral.* Luego existirá algun movimiento de los cuerpos gloriosos.

Conclusion. [1] *Es necesario suponer que alguna vez se mueven los cuerpos gloriosos* [2]. *Es verosímil que alguna vez se muevan á medida de su voluntad.*

Responderémos, que *es necesario suponer que alguna vez se muevan los cuerpos gloriosos*, porque tambien el cuerpo mismo de Cristo se movió en la ascension; y de la misma manera, los cuerpos de los santos que resucitarán de la tierra, subirán al cielo empíreo; pero tambien despues que habrán subido á los cielos, *es verosímil que alguna vez se moverán á medida de su voluntad;* de modo que ejerciendo en acto lo que poseen virtualmente, manifiesten la recomendable sabiduría divina, y para que tambien su vista resplandezca con la belleza de las diversas criaturas, en las que brillará eminentemente la sabiduría de Dios; porque los sentidos no pueden percibir, sino las cosas presentes, aunque más puedan sentirlas desde lejos los cuerpos gloriosos que los no gloriosos. Sin embargo, el movimiento no derogará en nada su beatitud, que consiste en la vision de Dios, á quien por todas partes tendrán presente, como dice tambien San Gregorio de los ángeles (hom. 34 in Evang.), que « corren doquiera son enviados pero sin perder de vista á Dios ».

Al argumento 1.° dirémos, que el movimiento local no varía algo de lo que es intrínseco á la cosa, sino solo lo que es estrínseco, esto es, el lugar. Por consiguiente, lo que se mueve por el movimiento local es perfecto en cuanto á lo que es intrínseco, como se dice (Physic. l. 8, t. 59), aunque tenga imperfeccion por relacion al lugar; puesto que mientras está en un lugar, está en potencia por relacion á otro lugar; porque no puede estar en acto en muchos lugares á la vez, pues esto es propio de solo Dios. Este defecto, empero, no repugna á la perfeccion de la gloria, como ni el defecto de haber salido la criatura de la nada; y por eso permanecerán los tales defectos en los cuerpos gloriosos.

Al 2.° que se dice que alguno necesita de algo de dos modos; en absoluto y con relacion á algo. En absoluto necesita alguno de aquello sin lo cual no puede conservarse en el *ser* ó en su perfeccion; y de este modo el movimiento en los cuerpos gloriosos no será por alguna necesidad, puesto que para todo esto les bastará su beatitud. Con relacion á algo necesita uno de aquello sin lo que no puede tener algun fin determinado, ó no tenerle tan bien, ó de tal modo, y en este caso el movimiento existirá en los bienaventurados á causa de esta necesidad; porque no podrán manifestar la virtud motriz en sí mismos experimentalmente, sino moviéndose; porque nada impide que tal necesidad no exista en los cuerpos gloriosos.

Al 3.° que procedería aquel razonamiento, si el cuerpo glorioso no pudiera aún sin el movimiento participar de la bondad divina mucho más perfectamente que los cuerpos celestes, lo cual es falso. De consiguiente, los cuerpos gloriosos no serán movidos para conseguir la perfecta participacion de la bondad divina (pues esta la tienen por la gloria), sino para demostrar la virtud del alma. Pero por el movimiento de los cuerpos celestes no podría demostrarse su virtud, sino la que tienen en mover los cuerpos inferiores á la generacion y corrupcion, lo cual no compete á aquel estado. Y por eso no procede el razonamiento.

Al 4.º que el movimiento local nada diminuye de la estabilidad del alma afirmada en Dios, puesto que no se refiere á lo qué hay de intrínseco en la cosa, como se ha dicho.

Al 5.º que el lugar conveniente destinado á cada cuerpo glorioso, segun el grado de su dignidad pertenece al premio accidental. Sin embargo, no es menester que se diminuya algo del premio, cuando quiera que está fuera de su lugar; porque aquel lugar no pertenece al premio, segun que contiene en acto al cuerpo que le ocupa (al no influir nada en el cuerpo glorioso, ántes más bien recibir de él el esplendor), sino segun que le es debido por los méritos. Por consiguiente, la alegría sobre tal lugar queda tambien en el que está fuera de su lugar.

· ARTÍCULO III.— **Se mueven los santos instantáneamente?**

1.º Parece que los santos se mueven instantáneamente; pues dice San Agustin (De civ. Dei, l. ult.) que, « donde » quisiere el espíritu, allí tambien estará » el cuerpo ». Pero el movimiento de la voluntad, segun el que quiere el espíritu estar en cualquiera parte, es instantáneo. Luego tambien el movimiento del cuerpo será instantáneo.

2.º El Filósofo (Physic. l. 4, t. 71), prueba que se produce movimiento por el vacío, porque convendría que algo se moviera instantáneamente, puesto que el vacío no resiste en modo alguno á lo móvil y sí resiste lo lleno, y de este modo ninguna proporcion existirá en la velocidad del movimiento que se hace en el vacío con relacion al movimiento que se hace en lo lleno; siendo la proporcion de los movimientos en su velocidad segun la proporcion de la resistencia que existe en el medio. De todos los dos movimientos, que se hacen en el tiempo, es menester que sus velocidades sean proporcionales, porque todo tiempo es proporcional á todo tiempo. Pero del mismo modo ningun espacio pleno puede resistir al cuerpo glorioso, el cual puede estar con otro cuerpo en el mismo lugar de cualquier modo que esto se haga; como ni el vacío á otro cuerpo. Luego si se mueve, se moverá instantáneamente.

3.º La virtud del alma glorificada escede como desproporcionalmente á la virtud del alma no glorificada. Y el alma no glorificada mueve al cuerpo en el tiempo. Luego el alma glorificada mueve al cuerpo instantáneamente.

4.º Todo lo que se mueve con igual velocidad á lo cercano y distante, se mueve instantáneamente. Pero el movimiento del cuerpo glorioso es tal, puesto que sea la que quiera la distancia que deba salvar, llega en un tiempo imperceptible; por lo que dice San Agustin en las cuestiones de la resurreccion (Epist. 104, ó 49, q. 1) que « el cuerpo glorio- » so salva todos los intervalos con igual » rapidez que el rayo del sol ». Luego el cuerpo glorioso se mueve instantáneamente.

5.º Todo lo que se mueve ó se mueve en tiempo ó en el instante. Pero el cuerpo glorioso despues de la resurreccion no se mueve en tiempo, porque no existirá el tiempo, como se dice (Apoc. 10). Luego aquel movimiento será instantáneo.

Por el contrario, en el movimiento local, el espacio, el movimiento y el tiempo, se dividen juntamente, como se prueba demostrativamente (Physic. l. 6, t. 37 y 38). Pero el espacio, que salva el cuerpo glorioso por su movimiento, es divisible. Luego tan divisible es el movimiento como el tiempo. El instante, empero, no se divide. Luego aquel movimiento no será instantáneo.

Ademas, no es posible que algo subsista todo simultáneamente en un lugar y parte en otro, porque se seguiría que una de las dos partes estaría á la vez en dos lugares, lo cual no puede ser. Pero todo lo que se mueve, está en parte en el término *à quo*, y todo lo que es movido, está todo en el término *ad quem est motus*, y no puede ser que á la vez se mueva y sea movido. Pero todo lo que se mueve instantáneamente, se mueve á la vez y es movido. Luego el movimiento local del cuerpo glorioso no podrá ser instantáneo.

Conclusion. [1] *De ningun modo puede ser que algun cuerpo llegue de un lugar á otro, sin pasar todos los medios.* [2] *Un cuerpo glorioso se mueve en tiempo, pero imperceptible por la brevedad.*

[3] *Un cuerpo glorioso puede en menos tiempo atravesar el mismo espacio que otros.*

Responderémos, que acerca de esto hay muchas opiniones; pues unos dicen que el cuerpo glorioso pasa de un lugar á otro sin traspasar el medio, y por esto puede ser instantáneo el movimiento del cuerpo glorioso lo mismo que el de la voluntad. Pero esto no puede prevalecer, porque el cuerpo glorioso jamás llegará á la dignidad de la naturaleza espiritual como nunca dejará de ser cuerpo. Ademas, la voluntad, cuando se dice que es movida de un lugar á otro, no es llevada esencialmente de lugar á lugar, porque en ninguno de aquellos lugares se contiene esencialmente, sino que es dirigida á un lugar, despues que fue dirigida por la intencion á otro; y por tanto, se dice que es movida de lugar á lugar. Por eso dicen otros que el cuerpo glorioso, tiene, por la propiedad de su naturaleza, puesto que es cuerpo, el cruzar el medio y de modo que se mueva en el tiempo; pero por virtud de la gloria, por la que tiene cierta infinidad sobre la virtud de la naturaleza tiene poder no cruzar el medio y así moverse instantáneamente. Mas esto no puede ser, puesto que implica en sí contradiccion, lo cual es evidente de este modo: supongamos un cuerpo que se mueva de A á B y que el cuerpo movido sea Z; es evidente que Z, mientras está todo en A, no se mueve; asimismo ni cuando está todo en B, puesto que entónces ha sido movido. Luego si alguna vez se mueve es preciso que ni esté todo en A ni todo en B. Luego cuando se mueve ó no está en ninguno de los dos lugares, ó está parte en A y parte en B; ó todo, en otro lugar medio, por ejemplo, en C, ó parte en A y C, ó parte en C y B. Mas no puede suponerse que no esté en ningun lugar, porque en este caso será alguna cantidad dimensiva, que no tiene sitio, lo cual es imposible: ni puede suponerse que esté parte en A y parte en B, y no esté en el medio de algun modo; porque siendo B el lugar distante de A, seguiríase en el medio interyacente que la parte de Z, que está en B, no sería continua á la parte que está en A. Luego resta que ó esté todo en C, ó parte en C y en otro lugar que se pusiera intermediario entre C y A, por ejemplo, D; y así de los demas. Luego es preciso que Z no llegue de A á B, sin estar ántes en todos los medios; al menos que se diga que llega de A á B y jamás se mueve; lo cual implica contradiccion, porque la misma sucesion de lugares es el movimiento local. Y la misma razon hay de cualquiera modificacion, que tiene dos términos contrarios, de los que uno es algo positivamente; lo contrario, empero, sucede con aquellas modificaciones que tienen un término solamente positivo y otro pura privacion; porque entre la afirmacion y negacion ó privacion, no hay distancia alguna determinada: de consiguiente, lo que está en la negacion puede estar más próximo ó más remoto de la afirmacion, ó por el contrario, en razon de algo que causa uno de ellos ó dispone á ellos; y de este modo, mientras lo que se mueve, está todo bajo la negacion, se transforma en la afirmacion y por el contrario; de donde tambien resulta que en estas cosas el sér cambiado precede al haberlo sido, como se prueba (Physic. l. 6, t. 40 y 41). No sucede lo mismo con el movimiento del ángel, puesto que estar en un lugar se dice equívocamente del cuerpo y del ángel. Y *así es evidente que de ningun modo puede ser que algun cuerpo llegue de un lugar á otro, sin pasar todos los medios.* Por eso otros lo conceden; y, sin embargo, dicen que el cuerpo glorioso se mueve instantáneamente. Pero de esto se sigue que el cuerpo glorioso está en el instante mismo en dos lugares á la vez, ó en más, esto es, en el término último y en todos los lugares medios, lo cual no puede ser. Mas á esto dicen que, aunque sea el mismo instante segun la cosa, difiere, sin embargo, en la razon, como el punto en que terminan diversas líneas. Pero esto no basta porque el instante mide lo que es instantáneo, segun la realidad, no segun lo que se considera. De consiguiente, la diversa consideracion del instante no hace que el instante pueda medir las cosas, que son simultáneas en tiempo; como ni la diversa consideracion del punto puede hacer que bajo un punto del lugar se contengan las cosas que están distantes en sitio. Por eso dicen otros con más probabilidad, que

el cuerpo glorioso se mueve en tiempo, pero imperceptible por la brevedad; y sin embargo, que un cuerpo glorioso puede en menos tiempo atravesar el mismo espacio que otro; puesto que el tiempo, por pequeño que se considere, es divisible hasta lo infinito (1).

Al argumento 1.º dirémos que á «aquello que falta poco, parece que no falta nada» (2), como se dice (Physic. l. 2, t. 56); por eso decimos hago al punto lo que haré despues en un breve tiempo, y por este modo dice San Agustin que «donde quiera que estuviere la voluntad allí estará inmediatamente el cuerpo». O debe decirse que la voluntad jamas será desordenada en los bienaventurados. De consiguiente jamas querrán que su cuerpo esté en alguna parte en algun instante en que no pueda estar allí; y de este modo cualquier instante que determinase la voluntad, en él estará el cuerpo en aquel lugar que determinó la voluntad.

Al 2.º que algunos contradijeron á aquella proposicion que el Filósofo alega en aquella parte, como dice el comentador (ibid.), diciendo que no es menester que haya proporcion de todo movimiento á todo movimiento, segun la proporcion del medio que resiste con otro medio resistente, sino que es preciso que segun la proporcion de los medios, porque se pasa, se considere la proporcion de las retardaciones que acontecen en los movimientos por la resistencia del medio; pues cualquier movimiento tiene determinado tiempo de velocidad y tardanza por consecuencia de la victoria del motor sobre el móvil, aunque nada resista por parte del medio; tal se ve en los cuerpos celestes en los que nada se encuentra que se oponga al movimiento de los mismos; y, sin embargo, no se mueven instantáneamente, sino en determinado tiempo segun la proporcion de la potencia motriz con el móvil. Y así se ve claramente que, aunque se establezca que una cosa se mueve en el vacío, no convendrá que se mueva en el instante, sino que no se añada nada al tiempo que se debe al movimiento, segun la proporcion predicha del que mueve á lo movible, porque el movimiento no se retarda. Mas esta respuesta, como dice el comentador en el mismo lugar, procede de la falsa imaginacion, por la cual uno se imagina que la tardanza, que es causada por la resistencia del medio, es una parte del movimiento, añadida al movimiento natural, que tiene la cuantidad segun la proporcion del que mueve respecto al móvil; como una sola línea se añade á la línea, por cuya razon sucede en las líneas, que no subsiste la misma proporcion del todo á toda la línea, que era de las líneas añadidas entre sí; de manera que aun así no se halla la misma proporcion de todo el movimiento á todo el movimiento sensible, que es propio de las retardaciones contingentes segun la resistencia del medio. La cual imaginacion ciertamente es falsa; porque cada parte del movimiento tiene tanto de velocidad como todo el movimiento. Pero no cada parte de la línea tiene tanto de cuantidad dimensiva como toda la línea. De donde la tardanza, ó la velocidad añadida al movimiento, redunda en cada parte suya; lo que no acontece en las líneas: y así la tardanza, añadida al movimiento, no forma parte distinta del mismo, como en las líneas acaecía que lo añadido es parte de toda la línea. Y, por tanto, para entender la prueba del Filósofo, como espone allí mismo el comentador, se ha de saber que conviene tomar el todo como una sola cosa, á saber, la resistencia del móvil á la virtud movente, y la resistencia del medio, por el cual hay movimiento, y de cualquiera otro que resista; de manera que se toma la cuantidad de todo el movimiento segun la proporcion de la virtud, que mueve respecto al móvil que resiste de cualquier modo, ó de por sí, ó por otro estrínseco. Porque conviene siempre que el móvil resista de algun modo al que mueve, puesto que el que mueve y el movimiento, el agente y el paciente, en cuanto á tales cosas, son contrarios. Mas alguna vez se halla que el móvil resiste al que mueve por sí mismo, ó porque tiene virtud que inclina á movimiento contrario, como se ve clara-

(1) Así opinan con Santo Tomás Durando (Sent. IV, dist. 44 c, 7) y Ricardo (dist. 49, c. 7 y 8, a. 4).

(2) Y de ahí el axioma latino: *Parum pro nihil reputatur*; «lo poco se reputa por nada,» principio que en ocasiones es preciso utilizar, porque en las acciones del órden moral no siempre se puede tener la rigidez de los axiomas matemáticos.

mente en los movimientos violentos; ó al menos porque tiene lugar contrario al lugar que está en la intencion del que mueve: semejante resistencia se halla aun en los cuerpos celestes respecto de sus motores. Pero otras veces el móvil resiste á la virtud del que mueve por otro distinto solamente, y no por sí mismo; como se ve claro en el movimiento natural de los graves y de los leves, porque por la misma forma se inclinan á tal movimiento: puesto que la forma es la impresion del que engendra, lo que es el motor por parte de los graves y ligeros. Mas por parte de la materia no se halla alguna resistencia, ni de la virtud que inclina á contrario movimiento, ni de contrario lugar; porque el lugar no se debe á la materia, sino segun que, consistiendo bajo las dimensiones, se perfecciona por la forma natural. De donde no puede haber resistencia sino por parte del medio; la cual ciertamente es connatural al movimiento de aquellos. Tambien alguna vez hay resistencia por ambas partes, como se ve en los movimientos de los animales. Por consiguiente, cuando en el movimiento no hay resistencia sino de parte del móvil, como acontece en los cuerpos celestes, entónces el tiempo del movimiento se mide segun la proporcion del motor respecto del móvil; y en los tales no procede la razon del Filósofo, porque quitado todo medio, todavía queda su movimiento en el tiempo. Pero en aquellos movimientos, en los que hay resistencia tan solo de parte del medio, se toma la medida del tiempo conforme al impedimento que hay solo del medio; de donde, si se quita enteramente el medio, no quedará ningun impedimento; y así, ó se moverá en el instante, ó con igual tiempo se moverá segun el espacio vacío y lleno, porque dado el caso de que se mueva en el tiempo por medio del vacío, aquel tiempo se referirá en alguna proporcion al tiempo en que se mueve por lo lleno. Mas es posible imaginar otro cuerpo en la misma proporcion más sutil que el cuerpo, con que el espacio estaba lleno, con el cual, si se llena otro espacio igual, en tan pequeño tiempo se moverá por medio de aquel lleno, como primeramente por medio del vacío; porque cuanto se añade á la sutileza del medio, tanto se quita de la cuantidad del tiempo; y cuanto es más sutil, menos resiste. Pero en otros movimientos, en los que hay resistencia por parte del mismo móvil y del medio, la cuantidad del tiempo ha de tomarse conforme á la proporcion de la potencia, que mueve para la resistencia del móvil y del medio juntamente. Por lo cual, supuesto que totalmente se quite el medio, ó no se impida, no se sigue que el movimiento sea instantáneo, sino que el tiempo del movimiento se mida solamente segun la resistencia del móvil. Ni será inconveniente si por medio del mismo tiempo se mueve en el vacío y en el lleno con algun cuerpo sutilísimo imaginado, porque la determinada sutileza del medio, cuanto es mayor, tanto más es apta para retardar menos el movimiento. Por lo que puede imaginarse tanta sutileza, que será apta naturalmente para producir una tardanza menor que lo es aquella que produce la resistencia del móvil, y en este caso la resistencia del medio ninguna tardanza ocasionará al movimiento. Se ve, pues, claramente que, aunque el medio no resista á los cuerpos gloriosos, segun que pueden estar con otro cuerpo en el mismo lugar, sin embargo su movimiento no será instantáneo, porque al mismo cuerpo móvil resistirá la virtud que mueve, por lo mismo que tiene determinado sitio, como se ha dicho hablando de los cuerpos celestes.

Al 3.º que aunque la virtud del alma glorificada escede inestimablemente á la virtud del alma no glorificada; sin embargo, no la escede hasta lo infinito, porque ambas virtudes son finitas; de donde no se sigue que se muevan instantáneamente. Si fuese, sin embargo, simplemente de virtud infinita, no se seguiría que moviese instantáneamente, si no se superase totalmente la resistencia que hay de parte del móvil. Pero aunque la resistencia con que el móvil resiste al que mueve por la contrariedad que tiene para tal movimiento por razon de la inclinacion al movimiento contrario, pueda ser superada totalmente por el que mueve de virtud infinita; no obstante, la resistencia que hace por la contrariedad que tiene respecto del lugar á que se dirige el motor por el movimiento, no pue-